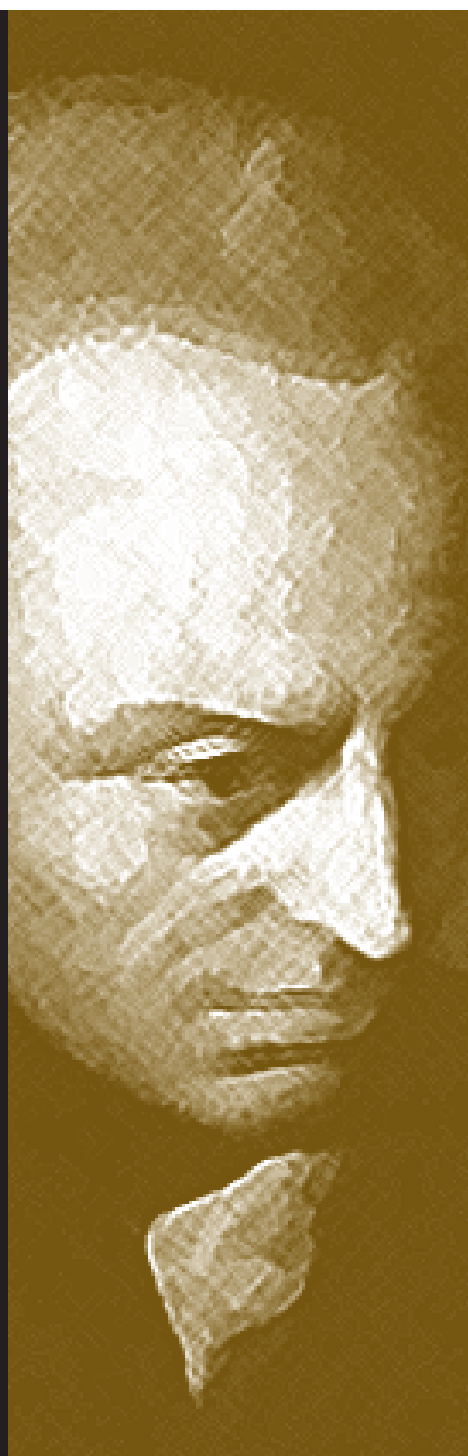


CTK

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



Equipo editorial / Editorial Team

Editor Principal / Main Editor

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

Editores Asociados / Associated Editors

Maria Julia Bertomeu, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas / Universidad de La Plata, Argentina
Catalina González, Universidad de Los Andes, Colombia
Eduardo Molina, Univ. Alberto Hurtado, Chile
Efraín Lazos, IIF-UNAM, México

Secretaria de redacción / Executive Secretary

Nuria Sánchez Madrid, UCM, España

Editores de reseñas / Book Review Editors

Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos
Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania
Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina
Marceline Morais, Cégep Saint Laurent, Montréal, Canadá
Antonino Falduto, Univ. de Halle, Alemania
Cinara Nahra, UFRN, Brasil

Editora de noticias / Newsletter Editor

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

Consejo Editorial / Editorial Board

Juan Arana, Universidad de Sevilla, España
Rodolfo Arango, Universidad de los Andes, Colombia
Sorin Baiasu, Universidad de Keele, Reino Unido
Aylton Barbieri Durao, UFSC, Brasil
Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina
Giorgia Cecchinato, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
Alix A. Cohen, Universidad de Edimburgo, Reino Unido
Vadim Chaly, Univ. Federal Báltica I. Kant, Federación de Rusia
Silvia Del Luján Di Sanza, Universidad de San Martín, Argentina
Francesca Fantasia, Univ. de Palermo/Univ. de Halle, Italia
Luca Fonnesu, Universidad de Pavía, Italia
Roe Fremstedal, University of Tromsø – The Arctic University of Norway, Noruega
Jesús González Fisac, Universidad de Cádiz, España

Caroline Guibet-Lafaye, CNRS, Francia
Ricardo Gutiérrez Aguilar, IFS-CSIC, España
Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé, Philipps-Universität Marburg / Universidad de Barcelona, España
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Mai Lequan, Universidad de Lyon III, Francia
Reidar Maliks, Universitetet i Oslo, Noruega
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos
Faustino Oncina, Universidad de Valencia, España
Pablo Oyarzún, Universidad de Chile, Chile
Ricardo Parellada, UCM, España
Alice Pinheiro Walla, Trinity College Dublin, Irlanda
Hernán Pringe, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Faviola Rivera, IIF-UNAM, México
Concha Roldán, IFS-CSIC, España
Rogelio Rovira, UCM, España
Konstantinos Sargentis, University of Crete, Grecia
Manuel Sánchez Rodríguez, Universidad de Granada, España
Thomas Sturm, Universidad Autónoma de Barcelona, España
Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia, España
Gabriele Tomasi, Universidad de Padua, Italia
Marcos Thisted, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Salvi Turró, Universidad de Barcelona, España
Milla Vaha, Univ. of Turku, Finlandia
Astrid Wagner, TU-Berlín, Alemania
Sandra Zakutna, Univ. de Prešov, Eslovaquia

Consejo Asesor / Advisory Board

Lubomir Bélas, Univ. de Prešov, Eslovaquia
Reinhard Brandt, Universidad de Marburgo, Alemania
Juan Adolfo Bonaccini, Universidad Federal de Pernambuco, Brasil
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Monique Castillo, Universidad de París XII-Créteil, Francia
Jesús Conill, Universidad de Valencia, España
Adela Cortina, Universidad de Valencia, España
María José Callejo, UCM, España
Robinson dos Santos, Universidad Federal de Pelotas, Brasil
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia
Bernd Dörflinger, Universidad de Trier, Alemania
Jean Ferrari, Universidad de Bourgogne, Francia
Miguel Giusti, PUPC, Perú
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Colombia
Luís Eduardo Hoyos, Universidad Nacional, Colombia
Claudio La Rocca, Universidad de Genova, Italia
Heiner Klemme, Universidad de Mainz, Alemania
Andrey Krouglov, Universidad Estatal de Moscú, Federación de Rusia
Salvador Mas, UNED, España
Javier Muguerza, UNED, España
Lisímaco Parra, Universidad Nacional, Colombia
Antonio Pérez Quintana, Universidad de La Laguna, España
Carlos Pereda, UNAM, México
Alessandro Pinzani, UFSC, Brasil
Jacinto Rivera de Rosales, UNED, España
Pedro Ribas, UAM, España

Begoña Román, Universidad de Barcelona, España

Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania

Pedro Stepanenko, IIF, UNAM, México

Sergio Sevilla, Universidad de Valencia, España

Ricardo Terra, USP, Brasil

María Jesús Vázquez Lobeiras, Universidad de Santiago de Compostela, España

Alberto Vanzo, University of Warwick, Reino Unido

José Luis Villacañas, UCM, España



SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

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

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

[ES] «Editorial de CTK 3», *Roberto R. Aramayo* (Instituto de Filosofía / CSIC, España)
pp. 6-7

[EN] «CTK 3 Editorial Note», *Roberto R. Aramayo* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain)
pp. 8-9

ENTREVISTAS / INTERVIEWS

[ES] «Entrevista con Pablo Oyarzún» (Univ. de Chile, Chile), *Paula Órdenes* (Universidad de Heidelberg, Alemania)
pp. 10-20

ARTÍCULOS / ARTICLES

[FR] «Science et philosophie dans le « poème inachevé sur l'éternité » d'Albrecht von Haller et sa reprise dans la philosophie de Kant», *Jean Seidengart* (Univ. de Paris Ouest, France)
pp. 21-43

[EN] «Lambert's Influence on Kant's Theoretical Philosophy», *Adriano Perin* (IFSC, Brasil)
pp. 44-54

[IT] «L'empirismo di Kant: illusione, menzogna e biasimo», *Mariannina Failla* (Univ. di Roma Tre, Italia)
pp. 55-80

[ES] «Algunas consideraciones sobre la antítesis de la primera antinomia kantiana», *Miguel Herszenbaun* (UBA/CONICET, Argentina)
pp. 81-89

[EN] «Transcendental Self and the Feeling of Existence», *Apaar Kumar* (Manipal Centre for Philosophy and Humanities, India)
pp. 90-121

[EN] «Kant's Anthropology as *Klugheitslehre*», *Holly L. Wilson* (Louisiana State University at Alexandria, USA)
pp. 122-138

[ES] «Unidad, totalidad, conformidad a fin. Reflexiones sobre el concepto de universal sintético del apartado 77 de la *Kritik der Urteilstkraft*», *Sandra Viviana Palermo* (UBA/CONICET, Argentina)
pp. 139-152

[FR] «Kant éducateur», *Monique Castillo* (Univ. de Paris XII – Créteil, France)
pp. 153-160

[EN] «The Intrinsic Normativity of Law in Light of Kant's *Doctrine of Right*», *Mehmet Ruhi Demiray* (Kocaeli University, Turkey)
pp. 161-187

[ES] «Immanuel Kant sobre la redención de los ejemplos y la vida buena en la *Methodenlehre (KpV)*», *Ricardo Gutiérrez Aguilar* (IFS/CCHS-CSIC, España)
pp. 188-209

[EN] «The Highest Good and the Practical Regulative Knowledge in Kant's *Critique of Practical Reason*», *Joel T. Klein* (University of Rio Grande do Norte, Brazil)
pp. 210-230

[DE] «Wie argumentiert Kant in den Sektionen 2 und 3 des Deduktionskapitels der *Grundlegung?*», *Rocco Porcheddu* (Wuppertal Universität, Deutschland)
pp. 231-252

DOSSIER / DOSSIER

«Kant y la violencia» / «Kant and Violence»

[ES] «Kant y la violencia. Presentación del dossier», *Efraín Lazos* (UNAM, México)
pp. 253-255

[ES] «El papel de la violencia civil dentro de la heurística teleológica en la *Crítica de la facultad de juzgar*», *Alfonso Gazga* (Univ. Autónoma Bénito Juárez de Oaxaca, México)
pp. 256-273

[ES] «Desobediencia civil: la autoridad de la reflexión vs. la autoridad civil», *María José Urteaga Rodríguez* (Univ. Panamericana, Mexico)
pp. 274-284

[ES] «Más allá de la unilateralidad de la violencia: el rechazo kantiano a un pretendido derecho a la revolución», *Julia Muñoz Velasco* (UNAM, México)
pp. 285-300

[ES] «Terrorismo mediático y la vía del silencio total: una justificación a partir del principio de publicidad», *Mónica Ruíz Esquivel* (UNAM, México)
pp. 301-315

NOTAS Y DISCUSIONES / NOTES AND DISCUSSIONS

[EN] «Editor's note. The Implications of Kant's Empirical Psychology», *Pablo Muchnik* (Emerson College, USA)
pp. 316-325

[EN] «The Scope of Inner Sense: The Development of Kant's Psychology In The Silent Decade», *Corey W. Dyck* (Univ. of West Ontario, Canada)
pp. 326-344

[EN] «What Can Humans Cognize about the Self from Experience? Comments on Corey Dyck's "The Development of Kant's Psychology during the 1770's"», *Patricia Kitcher* (Columbia University, USA)
pp. 345-352

[EN] «Kantian Feeling: Empirical Psychology, Transcendental Critique, and Phenomenology», *Patrick Frierson* (Whitman College, USA)
pp. 353-371

[EN] «Response to Frierson's "Kantian Feeling: Empirical Psychology, Transcendental Critique and Phenomenology"», *Jeanine Grenberg* (Saint Olaf College, USA)
pp. 372-380

[EN] «Towards a Transcendental Critique of Feeling (A Response to Grenberg)», *Patrick Frierson* (Whitman College, USA)
pp. 381-390

TEXTOS DE KANT / KANT'S TEXTS

[ES] Traducción de la «Introducción» del curso de derecho natural de I. Kant, *Naturrecht Feyerabend*, *Macarena Marey* (UBA/CONICET Argentina) y *Nuria Sanchez Madrid* (UCM, España).
pp. 391-414

DOCUMENTOS / DOCUMENTS

[ES] «¿Derecho sin Ética? Kant: acerca de las razones para no quebrantar el derecho», *Markus Willaschek* (Univ. de Frankfurt a.M., Alemania). Traducción e introducción de *Silvia del Luján di Sanza* (Univ. de San Martín, Argentina)
pp. 415-431

CRÍTICA DE LIBROS / REVIEWS

[ES] «El cierre del abismo desde la profundidad de la razón», *Laura Herrero Olivera* (UCM, España). Reseña de Onora O'Neill, *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
pp. 432-436

[EN] «Kant's metaphysics of nature and mathematical construction. On Michael Friedman's *Kant's Construction of Nature*», *Paolo Pecere* (Univ. of Meridional Latius and Monte Cassino, Italy). Review of Michael Friedman, *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
pp. 437-445

[IT] «Kant e la logica del *menschlischer Standpunkt*», *Tommaso Morawski* (Univ. di Roma "La Sapienza", Italia). Recensione di Hansmichael Hohenegger (a cura di), *Scritti su Kant. Raccolta di seminari e conferenze di Mirella Capozzi*, Morrisville, Lulu Press, 2014.
pp. 446-454

[EN] «Kant's Ethics in the Twenty-First Century», *Andrea Faggion* (State University of Londrina, Brazil). Review of Frederick Rauscher, *Naturalism and Realism in Kant's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
pp. 455-461

[ES] «Tributo a Mario Caimi», *Ileana Beade* (Univ. Nacional de Rosario, Argentina). Reseña de Claudia Jauregui/Fernando Moledo/Hernán Pringe/Marcos Thisted (eds.), *Crítica y metafísica. Homenaje a Mario Caimi*, Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Band 90, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2015.
pp. 462-480

[EN] «Kant's Cosmopolitanism. Historical Context and its Implications for Today», *Sandra Zakutna* (Univ. of Presov, Slovakia). Review of Georg Cavallar, *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015.
pp. 481-485

[ES] «¿Intervención humanitaria o soberanía popular? La responsabilidad de proteger desde una perspectiva kantiana», *Fiorella Tomassini* (UBA, Argentina). Reseña de Heather M. Roff, *Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect. A provisional duty*, New York/London, Routledge, 2014.
pp. 486-494

[IT] «La “Religione” di Kant, tra tradizione e attualità» *Francesco V. Tommasi* (University of Rome “La Sapienza”, Italia). Recensione di S. R. Palmquist (Ed.), *Comprehensive Commentary on Kant’s Religion Within the Bounds of Bare Reason*, Chichester, Wiley Blackwell, 2016.

pp. 495-498

[PT] «Sobre Kant e a educação», *Robinson dos Santos* (Univ. Federal de Pelotas, Brasil), Recensão de Klas Roth and Chris W. Suprenant (eds.), *Kant and Education: Interpretations and Commentary*, New York/London, Routledge, 2012, 233 pp.

pp. 499-502

[IT] «Significato dell'ontologia e filosofia trascendentale», *Giulio Gorla* (UNISR, Italia). Recensione di Gabriel Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014.

pp. 503-507

[ES], «Cosmopolitismo, Paz y Democracia: repensando el lugar kantiano de la política en un mundo global», *Víctor Granado* (UCM, España). Reseña de Dora Ion, *Kant and International Relations Theory*, New York/London, Routledge, 2012.

pp. 508-513

BOLETÍN INFORMATIVO / NEWSLETTER

[ES] *Newsletter 2016*, *Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé* (Univ. de Barcelona, España)

pp. 514-533

[ES / EN] NORMAS EDITORIALES PARA AUTORES / EDITORIAL GUIDELINES FOR AUTHORS

pp. 534-538

[ES / EN] LISTADO DE EVALUADORES / REVIEWERS LIST

pp. 539-540



Editorial CTK 3

En su cuarto número *Con-Textos Kantianos* presenta una espléndida **Entrevista** realizada por Paula Órdenes a Pablo Oyarzún, maestro de tantos estudiosos chilenos de Kant, entrevista que se ha visto precedida por las realizadas a Mario Caimi, Claudio La Rocca y Claude Piché. Nuestro formato electrónico nos ha permitido incluir doce colaboraciones en la sección de **Artículos**, de los cuales cinco están en inglés, tres en español, dos en francés, uno en alemán y otro en italiano, aun cuando la procedencia de sus autores es aún más diversa y los trabajos provienen de Alemania, Argentina, Brasil, Francia, India, Italia, Turquía y USA.

El presente número no es monográfico, como sí lo serán en principio los números pares, pues queremos alternar la salida de trabajos misceláneos y la de aquellos reunidos para cubrir un tema determinado, teniendo previsto dedicar próximos monográficos a cuestiones tales como *El estudio de Kant en Rusia y la Europa del Este*.

Kant y la violencia es el título del **Dossier** en español que ha recopilado y presenta Efraín Lazos, mientras que Pablo Muchnik es el coordinador de la **Discusión** en inglés acerca de *Las implicaciones empíricas de la psicología kantiana*. El Dossier cuenta con cinco entradas y la Discusión incluye seis.

Por otro lado, tenemos el gusto de presentar aquí la introducción de las *Naturrecht Feyerabend*, en la sección de **Textos Kantianos**, donde Macarena Marey y Nuria Sánchez Madrid nos anticipan una muestra de su trabajo de traducción en curso, cual es la edición española de las únicas lecciones de Kant que se han conservado sobre derecho natural. La sección **Documentos** recoge una versión que Silvia del Luján ha realizado del artículo de Markus Willaschek titulado *¿Derecho sin ética? Kant: acerca de las razones para no quebrantar el derecho*.

Las once **Críticas de Libros** (tres en inglés, tres en español, tres en italiano, una en alemán y una en portugués) dan cuenta de otras tantas publicaciones dedicadas a Kant, entre las que se incluye por ejemplo un homenaje a Mario Caimi, el libro más reciente de Onora O'Neill y una monografía de Michael Friedman recientemente premiada. El número se cierra con un **Boletín de Noticias** elaborado por la editora de nuestra *newsletter*, Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé.

Por otro lado, estamos preparando la salida de unos volúmenes complementarios que se llamarán **CTK E-Books**, colección que contará en principio con cuatro series, a saber, *Translatio Kantiana*, *Quaestiones Kantianas*, *Hermeneutica Kantiana* y

Dialectica Kantiana, dirigidas respectivamente por Roberto R. Aramayo, María Julia Bertomeu, Nuria Sánchez Madrid y Pablo Muchnik, contando con un Consejo Asesor inicial que se irá incrementando en función de las necesidades del proyecto. La primera serie incluirá traducciones de textos kantianos (al español, al inglés, al francés, al italiano, al portugués o incluso al alemán —en este último caso, a partir del latín) que superen la extensión habitual de la sección equivalente —*Textos de Kant*— en los números ordinarios de la revista. La segunda serie acogerá estudios kantianos clásicos traducidos a otra lengua o en su versión original, toda vez que su extensión sobrepase la consagrada a este tipo de trabajos por la sección *Documentos*. La tercera serie albergará ensayos dedicados a la interpretación de cualquier temática relacionada con la filosofía kantiana, incluyendo tesis doctorales que merezcan esa consideración. La cuarta serie publicará volúmenes colectivos. En todos los casos podrán utilizarse las seis lenguas ya contempladas por la revista.

No descartamos que estas publicaciones puedan hacerse en fórmula de coedición con editoriales o servicios universitarios de publicaciones que no vean incompatible la versión electrónica en acceso abierto con la impresión en papel. En definitiva, el proyecto editorial *CTK E-Books*, vendría a complementar la labor de la revista *Con-Textos Kantianos* de modo similar a como, sin ir más lejos, los *Ergänzungshefte* son indisociables de *Kant-Studien*. Ahora bien, nuevamente este proyecto sólo será posible si cuantos intervienen en él ponen de su parte constituyendo virtualmente una suerte de cooperativa intelectual.

En este mismo orden de cosas, *CTK* auspició recientemente un encuentro sobre *Kant y sus clásicos* que tuvo lugar en la Universidad de Los Andes (Bogotá, Colombia), puesto que nuestra marca se propone igualmente propiciar encuentros que den lugar a publicaciones colectivas. Con todo ello, nuestra revista se enorgullece de contribuir con su quehacer a la existencia de lo que podría describirse como una *Red Iberoamericana de Estudios Kantianos*. Esta red virtual de torna-kantianos va tejiéndose tan espontánea como azarosamente (al igual que la propia vida) gracias a las actividades que generan quienes se interesan por el pensamiento de Kant y, afortunadamente, no debe plegarse a ninguna regla de juego predeterminada que pudiera lastrar su enorme potencial y su obvia fecundidad.

Roberto R. Aramayo
Editor Principal de *CTK*
Bogotá (Colombia), 30 de mayo de 2016



CTK 3 Editorial Note

CTK 3 contains a long desired **Interview** with Pablo Oyarzún by Paula Órdenes, which has been preceded by the ones held with Mario Caimi, Claudio La Rocca and Claude Piché. Oyarzún is a prominent Kant scholar and has trained with success for years students in Kant scholarship in Chile. The fact that CTK is an electronic journal has eased to host twelve multilingual papers in the section **Articles**, five of them in English, three in Spanish, two in French, one in German and one in Italian. Yet the internationality of the authors of the essays is broader, since they come from Germany, Argentina, Brazil, France, India, Italy, Turkey and USA.

The current issue is not monographic, but next —to be launched at November 2016— will be devoted to Kant scholarship in Russia and East Europe. Only even issues will have this monographic character, since we would like to alternate in the “articles” section the publishing of miscellaneous papers and of groups of texts focusing on specific subjects and coordinated by an editor.

The **Dossier** —five papers— with the title “Kant and violence” has been coordinated by Efraín Lazos, member of the editorial team, while Pablo Muchnik, also member of our editorial team, coordinated the **Discussion** section (six papers), focusing on the empirical implications of Kant’s psychology.

It is our pleasure to present in this issue —in **Kant’s Texts** section— the translation of the *Introduction* of Kant’s unique lecture on natural right, *Naturrecht Feyerabend*, made by Macarena Marey and Nuria Sánchez Madrid, the last one executive secretary of the journal. Thus they share with CTK a key part of a translation work currently in progress, which will offer to the Spanish-speaker Kant scholarship the first Spanish translation of this Kant’s text. The section **Documents** contains the Spanish version that Silvia del Luján has prepared of the article of Markus Willaschek, *Recht ohne Ethik?*

The eleven **Reviews** (three in English, four in Spanish, three in Italian and one in Portuguese) offer a large panorama on recent Kant-related international publications, between them a tribute volume to Mario Caimi, the most recent publication of Onora O’Neill and a monography of Michael Friedman that recently deserved the Fernando Gil award in Portugal. The issue ends with the 2016 **Newsletter**, covering a large scope of Kant-related congresses, workshops and conferences, elaborated by CTK Newsletter editor, Ana-Carolina Gutiérrez Xivillé.

Furthermore, we will soon publish CTK E-Books, an editorial project that counts with an international Advisory Board. This project initially entails four collections, *Translatio Kantiana*, *Quaestiones Kantianas*, *Hermeneutica Kantiana* and *Dialectica Kantiana*, respectively directed by Roberto R. Aramayo, María Julia Bertomeu, Nuria Sánchez Madrid and Pablo Muchnik. The *Translatio Kantiana* Series seeks to make available to Kant scholars and PhD students commented translations of different Kant's Writings into Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese. *Quaestiones Kantianas* aims at retrieving classical interpretative essays focusing on different features of Kant's thought and work, in their original language or translated for broadening the scope of some of these essays. *Hermeneutica Kantiana* Series seeks proposals that will bring to a multilingual audience interpreting essays regarding all areas of Kant's critical thought. *Dialectica Kantiana* Series enhances discussing essays of the Kantian legacy, gathered in collective volumes, focusing on subjects tackling key ethical, political and social challenges that may help us to better assess the problems of our present time. All collections will accept manuscripts in the six languages accepted by the CTK.

This editorial project is open to co-edition formulas with university publishing houses and other publishers that could allow printing some titles, without renouncing to the open access of all published volumes. All in all, CTK E-Books will be a complement of the editorial work carried out by CTK near to the function that KS *Ergänzungshefte* fulfill in *Kant-Studien*. Anyway, this project will only be feasible thanks to the intellectual cooperation of contributors and collaborators.

Last but not least, CTK has recently boosted the workshop *Kant y sus clásicos*, held 26 and 27 May 2016 at the University of the Andes in Bogotá (Colombia), an idea launched by CTK editorial team as the first of a series of meetings expected to yield forthcoming Kant studies volumes. This kind of initiatives aiming at enhancing the analysis and discussion of Kant's thinking has given final shape to a *Iberoamerican Kant Studies Network*, webbed by the efforts devoted to autonomous and spontaneous activities run by international Kant scholars. We are very glad to announce the birth of this Kantian Network with the contents of CTK new issue.

Roberto R. Aramayo
CTK Main Editor
Bogotá (Colombia), 30th May 2016



Entrevista con Pablo Oyarzun

Interview with Pablo Oyarzun

PAULA ÓRDENES*

Universidad de Heidelberg, Alemania

Pablo Oyarzun es filósofo, ensayista, traductor y crítico chileno. Actualmente es profesor de Filosofía y Estética en la Universidad de Chile y Director del Seminario Central de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Hasta el año 2015 fue profesor de Metafísica y Filosofía Moderna y Contemporánea en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido Profesor Visitante en Venezuela (donde inauguró la cátedra de Estética del Doctorado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar), Argentina, Colombia, Holanda (donde inauguró la cátedra Andrés Bello de la Universiteit Leiden) y Estados Unidos, y conferencista en diversas universidades y centros de Europa, Estados Unidos y América Latina. Ha guiado más de cien tesis y ha formado a más de cuarenta nuevos académicos.

Tiene más de cuatrocientas publicaciones entre libros, capítulos de libros, ensayos, artículos y críticas, sobre temas de metafísica y ontología, filosofía moral y política, epistemología, filosofía del lenguaje, estética y teoría y crítica de arte y literatura, cultura, educación y política. Ha publicado también traducciones de obras de Kant, Epicuro, Pseudo-Longino, Swift, Baudelaire, Kleist, Benjamin y Celan. Ha sido Vicedecano y Decano de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile (1991-1994, 2003-2010), creador y director del Doctorado en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte, y en la actualidad es Director Ejecutivo de la Iniciativa Bicentenario de Revitalización de las Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y de la Comunicación de la misma institución. Es miembro del Consejo Superior de Ciencia del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONDECYT), de la Cátedra UNESCO de Filosofía y vocal de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE).

*Doctoranda en Filosofía en la Universidad de Heidelberg, Alemania. Cofundadora del grupo de estudios Kant y el Criticismo y miembro del Consejo Editorial de la Revista de Estudios Kantianos (REK) de la SEKLE. E-mail de contacto: ordenes@stud.uni-heidelberg.de.

1. A partir de tu traducción de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1992/2006) —y previa traducción de los *Textos Estéticos de Kant* (1983)—y en virtud de tus diversos escritos sobre estética emparentados con el kantismo (*Arte, Imitación y Expresión* (1992), *Extraña sensación: Kant sobre el asco* (2008), *Kant: Imaginación, Sublimidad y Metafísica* (2010), etc.), resulta evidente que esta temática ha ocupado un rol significativo al menos en el desarrollo público de tu pensamiento. En consideración a lo anterior: ¿cuáles son los elementos de la filosofía kantiana que crees que han contribuido mayormente a tu propio desarrollo filosófico sobre la estética?

Confieso que la estética jamás me ha interesado por sí misma, es decir, como disciplina, como especialidad; me ha interesado y me interesa porque contemporáneamente es un lugar de cruce de las cuestiones filosóficas esenciales y a la vez un lugar de apertura al encuentro con lo que es exterior a la filosofía: digamos que es el lugar en que la vocación categorial y universal de la filosofía se enfrenta a lo radicalmente singular, aquello que resiste al concepto. Desde ese punto de vista creí ver en la tercera Crítica un antecedente fundamental, precisamente como el texto en que Kant se hace cargo de la contingencia y del carácter no susceptible de ser anticipado de la experiencia de una manera radicalmente nueva, precisamente porque su prurito es, por una parte, sostener irrestrictamente aquella vocación (categorial y universal), sin que eso suponga la reducción de lo que, en virtud de su contingencia o de su singularidad, no se deja simplemente subsumir bajo los marcos categoriales de la razón, y, por otra, al mismo tiempo, afirmar la vocación sistemática de la razón misma, lo que implica la idea de una experiencia coherente en la multiplicidad y particularidad de su acaecer.

Creo que estos rasgos de la tercera Crítica, que llamaría estructurales, son también los que explican su poderosa repercusión en el pensamiento post-kantiano, si uno piensa en Schiller, los tempranos románticos, Schelling y Hegel (y la célebre “observación” del § 76, que anuncia *in nuce* el idealismo alemán), sin mencionar la posteridad más lejana y la atención que desde décadas se le presta a esta obra —especialmente a la Crítica de la facultad de juzgar estética— como lugar de interlocución con los problemas contemporáneos de la filosofía: mencionar la cuestión de lo sublime podría ser prueba suficiente, pero, a pesar de que la segunda parte de la Crítica tienda a ser vista un poco como pieza de museo, revisitarla ofrece puntos de reparo —en términos de discusión— del mayor interés, sobre todo en lo que concierne a los conceptos de naturaleza y experiencia, en aspectos que, por ejemplo, interesan centralmente a la ecología.

-Entonces, ampliando la pregunta: ¿cuál ha sido la influencia de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* en tu pensamiento filosófico?

Bueno, más allá de todo esto, lo que puedo decir es que la tercera Crítica ha estado presente en diversos temas que me han ocupado: señalo, por ejemplo, el problema de la figura (en relación con la moral kantiana y los derechos humanos), la posibilidad de una

estética de la materia, como en reverso del formalismo kantiano, pero implicado por este (la cuestión del asco me ha interesado especialmente), y en relación con la producción artística de los últimos ciento cincuenta años. Y también, por cierto, en mi lectura de Kleist, Baudelaire, Kafka y muchos otros. La verdad es que mi relación con Kant —y esto vale para todo filósofo que me haya ocupado— no es de estudio, sino de requerimiento — en un sentido fuerte del término— para el intento de pensar problemas que me provocan.

2. Ya desde Schopenhauer se ha puesto en cuestión que Kant reuniera dos aspectos distintivos en la tercera crítica - la estética y la teleología -. Sobre esto: ¿crees que hay una salida coherente que justifique tal conjunción a simple vista heterogénea o te parece que en efecto las dos dimensiones unificadas bajo el principio de conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*) no se justifica del todo?

Es cierto; ha habido mucho debate al respecto y se ha configurado como lugar común, dentro de cierta recepción de la tercera Crítica el reparo acerca del escaso vínculo interno entre ambas partes de la obra. Pero hay, claro, unos grandes arcos que las comunican: el principio de la conformidad a fin, por cierto, el juicio reflexionante y su operatoria, la cuestión de la experiencia y, desde luego, el requerimiento de un puente que conecte, sobre el abismo, naturaleza y libertad. En esta medida y al margen de los diversos alcances críticos —y de la indicación de contradicciones y aporías en la exposición kantiana—, creo que tiene sentido sostener el carácter unitario de la Crítica. Por cierto, uno podría decir que *l'enfant terrible* es el juicio estético, y específicamente el juicio de belleza, porque en este caso la facultad de juzgar solo supone su propia autonomía en la reflexión, en tanto que el juicio teleológico supondría un principio distinto, la conformidad de la naturaleza con la expectativas del sujeto finito, como condición de la reflexión, un principio impuesto por un ideal de la razón. Pero la elucidación de este latente conflicto es precisamente lo que constituye la preocupación central de Kant y lo que explica la co-originariedad de la tercera Crítica respecto de las dos que la preceden y, especialmente, de la *Crítica de la razón pura*.

-Podrías explicar un poco cómo entiendes esta co-originariedad...

Lo que Kant plantea a este respecto, me parece, es que la conformidad a fin no es un principio exógeno, sino uno que se desprende de la propia estructura de la reflexión, en cuanto esta refiere la multiplicidad de los fenómenos a las facultades de conocimiento del sujeto en la suposición a priori de la concordancia de aquellos con estas, que es el hilo conductor que la reflexión se da a sí misma. Consecuencia de ello es que el efecto subjetivo que define al juicio estético, es decir, el placer, que perfectamente podría concebirse como un rasgo que diferenciaría constitutivamente a ambos juicios reflexionantes, también ha de entenderse presente en la exploración de las leyes empíricas particulares de las que se ocupa el juicio teleológico: presente en la experiencia del

hallazgo. Esto no quiere decir que abogue por una defensa cerrada de la unidad en cuestión. De Kant, como de otros pensadores que me son irrenunciables, amo la inestabilidad de su obra y la apertura en que permanece, en virtud, justamente, de sus decisiones e indecisiones, de sus cabos sueltos, sus aporías y puntos ciegos, que, junto a su poderosa arquitectura, su rigurosa conceptualización y, por cierto, la configuración de un nuevo universo de pensamiento que, de un modo u otro, sigue siendo el nuestro, explican su vigencia y su actualidad.

3. Pensando en tus últimos trabajos y líneas investigativas, se vuelve una constante de tu interés filosófico la unión de los clásicos con los "no tan clásicos" de la filosofía. En relación a esta conexión literario-filosófica presente en tus obras quisiera que me contaras un poco sobre ella, para luego realizarte algunas preguntas vinculadas al dúo Kant-Kleist.

Es muy cierto lo que dices. Si diese cuenta de mi *hall of fame* personal tendría que exhibir una lista de nombres muy heterogénea, donde los filósofos son un sector de la misma, ni exclusivo ni excluyente, y donde todos, ellos y los demás, son nombres de pensamiento. El pensamiento no tiene por qué ser únicamente discursivo, no se acredita solo en el argumento, ni siquiera está condicionado por tener que manifestarse forzosamente en el lenguaje verbal. Y me interesa aprender de esas otras formas, literarias, visuales, audiovisuales, musicales, corpóreas y por supuesto que también políticas, sociales, experienciales. Y nunca me ha interesado hacer de una obra literaria, por ejemplo, la ilustración de unas tesis filosóficas. De ahí mi afición irrenunciable por Montaigne, Swift, Sterne, Lichtenberg, Hölderlin, Kleist, Büchner, Poe, Baudelaire, Carroll, Kafka, Gabriela Mistral, Borges, Artaud, Canetti, por nombrar a algunos. Mi tesis la hice sobre Marcel Duchamp y trabajé para ello con Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Benjamin. Y siempre pensé que hacía filosofía, pero que la filosofía debía entrar en una confrontación abierta con esas otras formas de pensamiento para aprender de ellas, de su relación peculiar con la experiencia, de su atención y cuidado de la singularidad, de su apertura a la contingencia, de su específico vínculo con la verdad. Pero también creo que solo se puede entrar en esa confrontación (prefiero no hablar de diálogo) desde un arraigo filosófico profundo, partiendo por lo que se acostumbra llamar "los clásicos", por comodidad o por resignación, como diría Borges. Creo que no se va a parte alguna sin esos cuatro primeros que nombré a propósito de mi tesis. Solo que añadiría, infaltables para mí, a los sofistas, la anecdótica cínica, Epicuro y Lucrecio, los escépticos pirrónicos, Maquiavelo, Saavedra Fajardo, Descartes, Pascal, Hobbes, Spinoza, todo el empirismo inglés (especialmente Hume), sin duda, los típicos: Marx, Nietzsche, Freud, y luego Heidegger, Wittgenstein, Benjamin, Schmitt, Gramsci, Austin y por cierto que mi temprana juventud estuvo poblada también por Foucault, Deleuze, Derrida. Apenas he tenido tiempo para entrar en filosofía medieval, pero recuerdo mi año y medio de teología, excelentes lecturas de Agustín, Anselmo, Tomás y Buenaventura y una investigación semi-adolescente sobre el gótico y la teología

de la luz; y mi deuda con la filosofía árabe es grande: solo he tenido la suerte de dirigir una tesis doctoral sobre Al Farabi, que me permitió asomarme a ese mundo.

Pero no estoy respondiendo a tu pregunta sobre la conexión literario-filosófica o filosófico-literaria que parece haber en mis trabajos. Y creo que tienes razón. Pero no es una conexión de carácter institucional, es decir, entre una institución (la filosófica) y otra (la literaria). Es de carácter práctico, performativo, si puedo decirlo así. Claro, cuando se habla de una conexión de esa índole, se disparan las sospechas acerca de la eventualidad de una oscura veta posmoderna, como la de quien no quiere discernir entre retórica y argumento y todo lo juega a la persuasión y la mistificación, inmolando las demostraciones. Pocos espacios hay donde sospechas de esta índole sean más nocivas para el sospechoso que las inmediaciones kantianas, donde se tiene muy poca paciencia con esos humores. Para mí la conexión se da en la relación con la lengua y en la escritura; esta última palabra, que se escucha con retintín deconstructivo y posmoderno (como si ambas cosas fuesen lo mismo), seguramente ya encendió el segundo grado de las alarmas. Permíteme explicarme un poco más.

-Por supuesto, cuéntame cómo ves desenvolverse dicha conexión en la relación lengua-escritura.

Hablo de la relación con la lengua, porque creo —y más que creencia, es experiencia— que la filosofía es inseparable de la lengua en que se expresa o, dicho de otro modo, que el lenguaje no es mero vehículo de contenidos conceptuales, mentales o como quiera que se les llame, sino condición de la producción de estos mismos: el lenguaje, dicho en general, la lengua —la propia y la ajena—, dicho en términos concretos. Los conceptos tienen vida, lo sabemos: no puedes hacer con ellos lo que arbitrariamente decidas; son densos de densidad histórica y, por eso mismo, resistentes a la manipulación arbitraria: en esa resistencia juega también a la par el modo específico de su expresión. Es un secreto vínculo que, creo, no podemos desentrañar nunca del todo, pero es un vínculo que se manifiesta en las palabras fundamentales de la filosofía y en las variaciones que en esas mismas palabras experimentan los conceptos que ellas expresan. No hay mejor modo de enterarse al respecto que la traducción, el tránsito entre la lengua ajena y la propia —o viceversa—. Yo soy un traductor empedernido: no puedo trabajar en filosofía —y comarcas aledañas— sin traducir todo el tiempo, de ida y de vuelta. Y ciertamente no se piensa *lo mismo* en lenguas diferentes. Y ciertamente, al traducir, uno llega a saber que no hay lengua propia. Y en cuanto a la escritura: a lo que me refiero es a una cuestión de estilo y localidad. De estilo, porque en filosofía es un yo el que inevitablemente se pronuncia, es una trama y un nudo de experiencia, no el miembro indistinto de una comunidad científica; sé que esto pasa oblicuo y apenas tangencialmente por los requerimientos de la escolaridad, pero no puedo entenderlo de otro modo. Por eso mi forma predilecta es el ensayo, por su virtud exploratoria y por el temblor de incertidumbre y riesgo que lo recorre, cuando es logrado, que es el temblor y la perplejidad de ese yo. De localidad, en

fin, porque el ensayo es la forma fundamental en que se ha dado el pensamiento y su expresión en América Latina. Y tengo que decirlo: en estos asuntos, no hay nada que me disguste más que la aparente neutralidad —un modo de la retórica, el más precario y deplorable— de mucha producción contemporánea condicionada por el formato del *paper* y la *koiné* del inglés escolar. De paso sea dicho: pienso en un ensayo tan brillante y sorprendente como aquel “sobre las enfermedades de la cabeza” (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*) del así llamado Kant pre-crítico: una brillante ironía, una escritura ingeniosa, lúcida y lúdica, enteramente consciente de sí y de su propia locura. Después, por cierto, uno tiene que habérselas con un discurso áspero y adusto, de largos periodos y múltiples interpolaciones, renuente a toda facilidad de lectura, sacrificado, por decir así, a la voluntad de verdad: pero esporádicamente emerge un giro, una metáfora, una imagen que destella en medio del ascetismo e ilumina todos los alrededores. Uno y otro son el *estilo* de Kant.

Cierro sobre literatura y filosofía: ahora mismo estoy terminando un proyecto de investigación que lleva por título “El frágil ordenamiento del mundo. Kleist y la crisis (de) Kant”, y ya comienzo uno nuevo, de cuatro años, sobre “Destellos de inmanencia. Lichtenberg sobre pensamiento y lenguaje. Una contribución a la filosofía moderna del lenguaje”. Son modos de ejercer esa relación y no por nada Kant juega un papel relevante en ambos.

4. A propósito de esto, has sostenido en varias ocasiones que Heinrich von Kleist era un kantiano peculiar y prueba de ello son los cruces de diversas temáticas vertidas en sus escritos, las que confrontan ideas del filósofo de Königsberg. Sobre este carácter peculiar de kantismo: ¿cuáles dirías que son sus características distintivas?

El dúo Kant-Kleist, como lo llamaste, se sostiene ante todo por la famosa *Kantkrise* del joven Kleist, testimoniada en unas cartas a su novia y a su hermana, en marzo de 1801. El encuentro con “la así llamada filosofía kantiana” le provoca un colapso intelectual que alcanza dimensiones vitales. Que no podamos saber “si lo que llamamos verdad es de veras verdad”, como resultado epistémico de la filosofía crítica, echa por tierra el proyecto científico-enciclopédico y el plan de vida de inspiración ilustrada del joven. Se puede discutir si Kleist efectivamente leyó a Kant —y qué de su obra— o si se enteró a través de epígonos, si en la “crisis” no hubo algo de sobreactuación o si esta puso al descubierto un conflicto psíquico en él. Lo segundo, sin restarle importancia a ese factor desencadenante, es la sorprendente producción literaria de Kleist, que no se extiende por más de ocho años y deja un legado fundamental. Debates aparte, no me cabe duda que esa obra, absolutamente original y provocativa, que empezó a ser propiamente comprendida —nunca unívocamente, por cierto— cien años después (pienso en Kafka), es la *Auseinandersetzung*, como dicen los alemanes, la confrontación, tal como tú decías, con la filosofía de Kant. Y lo que me pasa cuando la leo en esa conexión es que me empieza a parecer que de todos los autores de fines del XVIII y comienzos del XIX, es Kleist quien

desarrolla el vínculo más radical con Kant. Para decirlo de manera muy gruesa (y no se me ocurre otra): creo que Kleist pone en tensión extrema la filosofía kantiana sin salir de ella, a diferencia de los pensadores que sí se proponen, de un modo u otro, superarla: Schiller, Fichte, Hegel. Kleist permanece dentro del cerco de la *Kantkrise*, oponiéndole, desde dentro, contingencia, singularidad y violencia en todas las líneas: epistemológicas, morales, jurídicas, estéticas.

5. ¿Cómo se manifiestan a tu parecer las nociones teleológicas kantianas a partir de la contingencia –de ese frágil ordenamiento- en la obra de Kleist?

Lo que mencionas, la cuestión de la teleología, me resulta de primer interés. Digamos que se trata de un desplazamiento: del problema de la especificación de las leyes de la naturaleza en vista de la particularidad de los fenómenos, y precisamente de aquellos que no pueden ser propiamente comprendidos en términos mecánicos, hacia la estructuración de una acción y un relato, es decir, no la coherencia de la naturaleza y de su experiencia, sino la coherencia de su representación en una obra, que, como tal, postula un mundo. Al fin y al cabo, no es tan diferente. Solo que en Kleist la proyección teleológica, sin la cual pareciera que el ser humano no puede subsistir (deseos, intenciones, expectativas, temores también), siendo estrictamente subjetiva (como en Kant), es o revierte en la exposición del sujeto como tal: exposición a la contingencia radical, que mantiene al mundo en la inminencia de su colapso, sin por eso dejar de confirmarlo. La brecha que se abre en esa inminencia es lo que se podría llamar violencia pura: la violencia del suceso. He tratado de pensar el suceso (la *unerhörte Begebenheit*, el “suceso inaudito”, para usar la expresión de Goethe) como el factor crucial, el núcleo activo de la producción de Kleist, en dramaturgia, narrativa y ensayo, en la medida en que, en virtud de su incidencia no anticipable en el tiempo y el espacio, hace posible un mundo a la vez que lo mantiene en vilo: es el “frágil ordenamiento del mundo” (ahí está el título de la investigación a que aludía).

6. ¿Podrías explicar el “experimento de lo sublime” que ilustras a partir de una de las *Anécdotas* de Kleist en respuesta a Brentano sobre su interpretación del cuadro *Mönch am Meer* de Caspar David Friedrich?

La verdad es que lo de “experimento” se lo pongo yo. Su comentario a la maravillosa pintura de Friedrich (y hay que ver toda su obra, sorprendente y extraordinariamente lúcida como pensamiento visual), no es otra cosa que una sobre-escritura de Brentano (“sobre” en ambos sentidos, porque altera de manera minimalista —e insidiosa— lo que este escribió, y porque agrega lo que jamás podría haber escrito él), a quien Kleist había solicitado un texto sobre el cuadro (en conjunto con el amigo Achim von Arnim) a propósito de su exhibición en la muestra de la Academia de Berlín, en el otoño de 1810. En lo que él agrega, empleando el “como si” kantiano, ensaya primero una hipótesis: ante el cuadro, es “como si” a uno le hubiesen cercenado los párpados. Da cuenta con ello del efecto de

ilimitación, que es efectivamente un rasgo esencial del programa pictórico de Friedrich. Hablaba recién de exposición del sujeto, exposición sin reserva (un sello de la obra de Kleist): el cercenamiento de los párpados es quizá su imagen más poderosa. En semejante exposición, ya no hay más representación, y tampoco es cosa de presentación; la presentación, tal como la concebimos, sigue siendo tributaria de la representación, en la performance o la acción de arte, por ejemplo, que está sometida a la paradoja de su registro. En esa exposición, ya no hay más sujeto, lo que para nosotros, herederos de lo moderno, aunque ya trasnochados, trans-modernos acaso (para no decir posmodernos y para insinuar la idea de un tránsito), para nosotros significa que no hay más humano. Es que se trata de una versión radicalizada de lo sublime. Brentano veía y leía el cuadro en clave romántica, que tiene, como representación, el dialéctico poder de la impotencia: despierta el afecto de trascendencia, la nostalgia, en la misma medida en que lo frustra. Entiende, por lo tanto, que en él hay, sí, una exposición del sujeto, pero de la cual este se recupera reflexivamente. Antes, Burke había concebido la experiencia de lo sublime casi como una “pequeña muerte”, una aguda contracción espiritual que fortalece la musculatura psíquica del sujeto. Y Kant, lo sabemos, la proponía como la ocasión que evidencia, para ese sujeto, su determinación y destinación suprasensible.

-Y ¿qué pasa con lo sublime kleistiano?

Con Kleist, siguiendo la pista kantiana, pero llevándola al extremo (en hipótesis, en “experimento”, no lo olvidemos), lo sublime cambia decisivamente y ya no da lugar a lo que llamaba la recuperación del sujeto, así como abre también a un segundo “como si”: el de la posibilidad de que la pintura ya no fuese más un ejercicio de re-presentación, una imagen de lo real o natural, como quiera decirse, sino que se produjese con la materia misma de lo que en principio estaría llamada a reproducir, arena, tiza, agua. Entonces, el “sujeto” de la experiencia que el “experimento” propone ya no sería más el sujeto humano, sino —en una versión exacerbada de las célebres uvas de Zeuxis y los pájaros ávidos que bajaron a picotearlas— zorros y lobos que aúllan midiendo la inmensidad, el infinito y lo incondicionado, cumpliendo el requisito de la idea kantiana bajo condición animal. Otro desenlace también es posible: como aquel de los cuatro jóvenes protestantes que se proponían llevar a cabo una devastación iconoclasta en la catedral de Aquisgrán y que, cogidos en arroyo por la interpretación que las monjas hacen de una misa antiquísima, enloquecen sin remedio y, recluidos en el manicomio de la ciudad, cada media noche ululan ominosamente el *Gloria in excelsis*—dice el narrador— como lobos o leopardos. Ese es el relato *Santa Cecilia o el poder de la música*. La secuela del “experimento”, me parece, es la apertura de una nueva época, que abisma lo sublime en lo siniestro.

6. Para finalizar las preguntas en torno al dúo Kant-Kleist, en el relato *Michael Kohlhaas* nos encontramos con una viva paradoja en su caracterización del protagonista: *einer der rechtschaffensten zugleich und entsetzlichsten Mensch*

seiner Zeit. ¿Cómo se resolvería –en caso de haber resolución- esta paradoja en clave kantiana?

Me parece que no hay resolución posible en esa clave, si bien parecieran ser precisamente tanto la filosofía moral y la filosofía del derecho de Kant los referentes que resultarían pertinentes para abordar la paradoja. Se sabe que Kleist construye su relato sobre un personaje histórico del siglo XVI alemán, Hans Kohlhase, que apela al derecho de *Fehde* (que se suele igualar a la venganza) contra un noble que le arrebató dos caballos y rehusó restituirlos y reparar el daño. En su empresa, Kohlhase fue mucho más allá de lo previsto en ese derecho y reunió una banda que llegó a desafiar a los poderes establecidos. Sobre esta base, Kleist hace de Michael Kohlhaas un tratante de caballos ejemplarmente honesto, que sufre la injusta retención de dos espléndidos caballos negros por los esbirros de un junker emparentado con altos miembros de la corte de Sajonia, los cuales escamotean la demanda judicial que el comerciante presenta contra el noble. Diversos incidentes, entre los cuales se cuenta la triste muerte de la esposa, conducen a Kohlhaas a emprender una campaña (“el negocio de la venganza”) que lleva a la intercesión de Lutero (esto también tiene precedente histórico), a una situación crítica para el estado sajón y a la intervención del principado de Brandemburgo. No sigo, porque intentar reproducir un relato de Kleist, aunque sea de la manera más sintética, a la manera de lo que Aristóteles llamaba el *logos* de una tragedia o una epopeya, obliga, probablemente, a exceder la extensión de ese mismo relato. A la paradoja de esa sinapsis de los imposibles (sigo evocando a Aristóteles, definiendo el enigma), ser honesto y al mismo tiempo atroz, le agrega Kleist un término, el nombre de aquello en lo que Kohlhaas se excede, la virtud en la cual es aberrante: su sentimiento de la justicia: *Rechtgefühl*.

– ¿Cómo se entiende ese *Rechtgefühl*?

El término es suficientemente ambiguo o denso, como se quiera. Traducir en él *Recht* por justicia puede ser espontáneo, pero no del todo preciso, porque también refiere al derecho; agregar el genitivo (“de”) que Kleist omite (no dice *Rechtsgefühl*, como sería esperable) es acaso exceder la virtud del traductor (que, inevitablemente, siempre *tiene* que excederse). Y para remate, esa expresión evoca el *sentimiento* moral (*moralisches Gefühl*) kantiano. En Kant, por cierto, el sentimiento moral es la *Triebfeder*, el “móvil” subjetivo del cumplimiento del deber, el efecto de la conciencia de la ley moral en la sensibilidad del ser finito, que consiste en un sentimiento enteramente peculiar, el respeto: peculiar, porque es el sentimiento de la inhibición de todo sentimiento como principio de determinación de la voluntad. En Kohlhaas, quizá podría decirse, el *Rechtgefühl* es una suerte de atajo que, diría, sin suprimir la dualidad objetivo/subjetivo propia de la determinación de la ley moral, establece una peculiar inmediatez, en virtud de la cual el sentimiento satisface toda la determinación moral, una flagrante inversión de la inmediatez que exige Kant para el valor ético de una acción, si se quiere, en la cual el principio de determinación subjetivo es

inmediatamente el principio objetivo. *Schwärmerisch*, ¿verdad? Es la extralimitación, la exacerbación como immediatez, que unifica derecho y justicia (de ahí que Michael Kohlhaas llegue a proclamarse lugarteniente de su epónimo, el arcángel vengador), que quiere ver en el derecho la realización de la justicia de manera inmediata, lo que implica que el principio de determinación de la voluntad no es otro que la ejecución misma, aquello que, en términos kantianos, no está contenido analíticamente ni en el derecho ni en la moral. Esta immediatez en y por la ejecución es lo que produce y presenta Kleist en la figura de Kohlhaas bajo el nombre de “venganza”, más allá del derecho medieval de la *Fehde* y, por cierto, de la comprensión usual en términos de represalia, retribución o expiación, en la medida en que en esa immediatez no hay igualación, *Ausgleichung*: en esa venganza no hay nada personal, se diría, pero hay, a la vez, singularidad pura, bajo la premisa exorbitante de que la justicia no es otra cosa que la vindicación de la singularidad del singular.

8. Pensando en la extralimitación y volviendo a lo sublime, en tu libro *Razón del Éxtasis* (2010) sostienes que en este sentimiento se revela la vocación metafísica del sujeto en vista de lo expuesto por Kant. Tomando en cuenta dicha revelación y considerando la tópica contemporánea, en la que lo sublime como subconjunto de la estética aparece una y otra vez pero no así en vínculo a la metafísica como temática propiamente tal, quisiera preguntarte para finalizar la entrevista: ¿por qué crees que se da esta situación? ¿Piensas que se deba a una interpretación “posmoderna” de descrédito de la metafísica a partir de Kant o crees que su fundamento reside en otra cosa?

Te decía al comienzo que la estética nunca me ha interesado por sí misma: mi vocación, si se la puede llamar así, aunque suene un poco patético, ha sido y es la metafísica, aunque siempre a partir de una tensión: no en vano mi ingreso a los estudios formales de filosofía fue preludiado, entre otras, pero principalmente, por lecturas de Heidegger y el positivismo lógico (una combinación que a mí me resultó estimulante). El libro a que haces referencia, y que es uno de los resultados de una investigación sobre la negatividad (estética y como tal), con foco en lo sublime y lo siniestro, está llevado precisamente por un interés metafísico. Mi propósito era estudiar cinco teorías de lo sublime (Pseudo-Longino, Burke, Kant, Schiller, Hegel) que consideraba ejemplares al respecto y después abordar la cuestión de lo siniestro, tanto en términos de teorías como de casos, por llamarlos de alguna manera. Ese segundo libro se mantiene, aunque relativamente profuso, en letargo, porque no he llegado a cerrar el legajo que debería contener para alcanzar cierto grado de coherencia, lo que no es simple, dada la variedad de concepciones, casos y relaciones.

Ahora, en cuanto a lo que mencionas en tu pregunta no es más que mi repetición del planteo que hace Kant de lo sublime, aunque el centro de mi ensayo sobre Kant en ese libro está en la función de la imaginación y en el tema de la violencia: y no dejo de vincular ambas cosas con lo que podría llamar la emergencia de la metafísica. Pero no hay que olvidar que es Pseudo-Longino el que imprime el sello metafísico en su exposición de

lo sublime. El espléndido capítulo XXXV del *peri hýpsous* formula lo que podríamos llamar una antropología de lo sublime, que entiende a este, en el anhelo de lo grandioso y portentoso y en la transgresión por el pensamiento de todo lo que nos circunscribe, como la ocasión en que se revela la destinación humana: “para qué hemos nacido”. Desde ese punto de vista, lo sublime siempre ha sido un momento constitutivo de lo metafísico, también allí donde el nombre mismo no está presente o donde estándolo pareciera que se lo juega contra la metafísica. Y esto vale, creo, para toda época de lo sublime. Al fin y al cabo, lo que está en liza allí es, si puedo decirlo así, la *excepción* humana, articúlesela como el “para qué hemos nacido” del Pseudo-Longino o como la *moralische Bestimmung* (la determinación y destinación moral, suprasensible del ser humano), o según las demás variantes que se puede traer a cuento. Así que es una suerte de triángulo: sublimidad, metafísica, antropología. Por eso me interesa el sublime kleistiano, con sus animales y humanos limítrofes, con su violencia: sobre la pista de Kant, como decía, que estará comprendida a medias o mal entendida, como se quiera, pone discretamente en crisis el carácter, diré, trascendental de ese triángulo. Y discute la excepción, la problematiza, la desfonda. Kant decía que la cartografía del campo de la filosofía en sentido cosmopolita está trazada en cuatro preguntas, de las cuales las tres primeras se remiten a la cuarta y convergen en ella: “¿qué es el ser humano?” Bueno, se trataría de insistir en esa pregunta, en el temblor y la radical incertidumbre de esa pregunta bajo el signo de aquella crisis. Tiendo a entender así la metafísica como vocación: pensar que se excede a sí mismo, en dirección a lo que resiste al pensar.



Science et philosophie dans le « poème inachevé sur l'éternité » d'Albrecht von Haller et sa reprise dans la philosophie de Kant

Science and Philosophy in the « Unended Poem on Eternity » of Albrecht von Haller and Its Recovery by Kant's Philosophy

Jean Seidengart*

Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, France

Résumé

Cet article se fixe un double objectif. Tout d'abord, il se propose d'analyser comment Albrecht von Haller s'est efforcé d'allier science et philosophie dans son célèbre « poème inachevé sur l'éternité » (1736). Ensuite, il tente d'élucider comment ce même poème inspira des considérations cosmologiques à Kant dans sa *Théorie du ciel* (1755) tout en lui fournissant un modèle exemplaire de « poésie sublime » dont il analysa les ressorts jusque dans ses derniers écrits en se tournant vers l'esprit qui la produit ou qui s'en inspire.

Mots-clés

Infinité ; temps et éternité ; cosmologie ; sublime

Abstract

This article strives to reach a twofold goal. The first part of it aims to analyze how Albrecht von Haller succeeded in combining science and metaphysics in his famous “unfinished poem on

* Professeur des Universités et Directeur Adjoint du Groupe de Recherche IRePH (EA 373). E-mail de contact : jean.seidengart@u-paris10.fr.

eternity” (1736). Then the second part tries, to elucidate how the same poem inspired Kant with some cosmological considerations in his *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755). In the same way, it has to be established the reason why this poem provided also to Kant an exemplary model of “sublime poetry” the subjective and transcendental conditions of which he analyzed in his last writings while turning to the mind which produces it or which is inspired by it.

Keywords

Infinity; time and eternity; cosmology; sublime

Le scientifique suisse, Albrecht von Haller (né et mort à Berne 1708-1777), fut médecin, grand spécialiste de l’anatomie et naturaliste très réputé. Ses maîtres furent (entre autres) Herman Boerhaave à Leyde et le mathématicien Jean Bernouilli à l’Université de Bâle. Il occupa la chaire d’anatomie, de chirurgie et de botanique à Göttingen pendant près de 17 ans. Cependant, il fut également considéré comme un grand poète dès la publication de son recueil intitulé *Versuch Schweizerischer Gedichte* en 1732. Le poème que nous analysons ici est de date un peu plus tardive (1736) et s’intitule *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit* (poème inachevé sur l’éternité). Les poèmes de Haller furent considérés comme des modèles exemplaires par les *Aufklärer* et leur succès s’est encore prolongé à l’époque du pré-romantisme. Son goût particulier pour la poésie didactique suscita un vif intérêt chez Kant et chez Hegel, qui le citèrent très fréquemment dans leurs écrits respectifs¹. Dans son *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* de 1755, Kant désignait même Haller comme « le plus sublime des poètes allemands »². C’est la spécificité de cette poésie où viennent se fondre science et philosophie que nous allons tenter d’analyser dans le poème de 1736, avant l’élucider sa réception et son intégration dans la philosophie de Kant.

* *

1. La teneur scientifique et philosophique du poème de Haller.

Tout d’abord, on ne peut nier la tonalité profondément lyrique de ce poème inachevé et dont l’inachèvement lui-même est constitutif de son sens. Tout se passe comme si la

¹ Sur ce point, je renvoie à l’excellent article de Jean-Marie Lardic, *Sublime et éternité, Kant et Hegel lecteurs d’un poème de Haller*, 1987.

² Kant I. (1755), Ak, I, 314: „Der erhabenste unter den deutschen Dichtern“; tr. fr. Roviello, Paris, Vrin, 1984, p. 153.

clôture prématurée de ce poème inachevé venait en souligner le sens par la frustration qu'il produit inmanquablement sur le lecteur qu'il incline à la méditation sur l'inachèvement de toute existence limitée. Ce poème, inachevé comme la vie de l'ami défunt de Haller, présente une méditation angoissée face au caractère nécessairement limité (et par conséquent tragique) de toute vie terrestre, dont celle du poète. La finitude de tous les êtres créés fait cruellement contraste avec l'infinité divine qui jouit de l'éternité. L'avertissement que donne Haller lui-même au début de son poème, comme pour s'excuser du caractère tragique et désespérant de celui-ci, ne doit pas nous égarer : il est bien l'indice que son auteur ressentait lui-même un malaise face au caractère angoissé de ces vers dont il n'a pu ni su nous livrer la contrepartie faite d'espérance dans une vie suprasensible :

« Afin que nul ne soit scandalisé par les expressions dans lesquelles je parle de la mort comme d'une fin de l'être ou de l'espoir, il faut que l'on sache que tous ces discours auraient dû être des objections auxquelles j'aurais répondu, si j'avais été à même d'amener cette ode à son terme. Une seconde vie est cependant expressément admise »³.

Quand bien même y aurait-il une seconde vie suprasensible, Haller n'en reste pas moins accablé de chagrin par la perte d'un ami ici-bas et se retrouve seul face à la tristesse du fini. D'où l'opposition continuelle du temps et de l'éternité, du fini et de l'infini, de la limite et de l'illimité tout au long du poème qui se traduit par l'illustration de l'*incommensurabilité* qui les tient à jamais séparés. Voilà qui contraste avec le début du poème où l'auteur soulignait une étroite affinité entre son état d'âme déprimé et le paysage localement désolé de la forêt de Bremgarten aux environs de Berne. La note « scientifique » ajoutée par Haller vient renforcer l'aridité de l'endroit en remontant à ses causes géologiques (les eaux mêlées de tuf calcaire), mais ici la science n'a pas vraiment sa place dans le poème proprement dit. En revanche, l'*irréversibilité* de la mort de son ami conduit notre poète à l'idée d'*Éternité*, celle qui sépare à jamais le séjour des morts d'avec celui des vivants engagés dans une durée indéterminée, mais limitée : « *Seid mir ein Bild der Ewigkeit !* ». C'est l'ombre profonde des forêts, l'obscurité des gouffres effrayants qui fournit à Haller cette image éponyme de l'Éternité. Toutefois, à bien lire ce poème, on découvre que l'Éternité y présente deux aspects bien différents :

³ Cf. Haller A. von (1736), in *Die Alpen*, Stuttgart, rééd. Reclam, 1984, p. 75, note 1 de Haller. C'est nous qui traduisons en français, mais l'allemand disait : « Auf daß sich niemand an den Ausdrücken ärgere, worin ich von dem Tode, als von einem Ende des Wesens, oder der Hoffnung spreche, so ist es nötig zu berichten, daß alle diese Reden Einwürfe haben sein sollen, die ich würde beantwortet haben, wann ich fähig wäre, diese Ode zu Ende zu bringen. Ein zweites Leben ist dennoch ausdrücklich angenommen ».

- d'une part celui de l'Éternité « qui retient entre ses bras invincibles »⁴ son ami défunt telle une « nuit obscure < *Die dicke Nacht* > » qui l'occulte, lui, qui naguère « était occupé à regarder le spectacle du monde »⁵,
- d'autre part, l'Éternité de l'Être infini qu'est Dieu et que Haller appelle « l'Infinité < *Unendlichkeit* > ».

Certes, il ne s'agit pas de deux Éternités, mais de deux visages de celle-ci : le premier est non seulement celui de l'occultation irréversible de l'ami disparu, mais aussi celui de la nuit qui viendra fermer les yeux du poète « pour l'éternité »⁶, tandis que le second est celui de l'infinité de Dieu qui est « à lui seul le fondement de tout »⁷. Pour faire bref, il y aurait une Éternité de *mort* pour les créatures (du moins quant à leur vie terrestre à jamais limitée), tandis qu'une *vie éternelle* caractérise l'Être divin infini qui demeure toujours le même, immuable, perpétuellement jeune, impassible. D'où une *incommensurabilité* totale entre le Créateur et ses créatures qu'illustre l'écart entre ce qui *est* de toute éternité et ce qui est *englouti* dans l'éternité⁸. Comme nous allons le voir, Haller mêle souvent ces deux aspects de l'Éternité, ce qui lui donne un statut non pas ambigu, mais ambivalent.

Haller s'inspire manifestement des hymnes qui célébraient, face à la fragilité humaine, l'Éternité divine dans les *Psaumes* de l'Ancien Testament⁹. Cependant, bien qu'il ait su réactiver la tonalité pathétique de l'existence humaine trop éphémère inhérente aux *Psaumes* tout en conservant leur dimension *théologique*, Haller en a renouvelé les termes en leur conférant de surcroît une coloration à caractère *scientifique*, au point de passer pour un poète didactique auprès de ses contemporains¹⁰. Ainsi, l'abîme qui sépare à jamais l'Éternité divine de la brièveté de la vie de toutes créatures est évoqué chez Haller en termes d'*incommensurabilité* caractéristique de l'opposition entre le *fini* et l'*infini*. Toutefois, Haller ne se limite pas à la seule configuration scientifique de cette opposition, car en évoquant la mort de son ami ainsi que sa propre mort future, le poète fait ressortir la

⁴ Haller A. von (1736), in *Die Alpen*, Stuttgart, rééd. Reclam, 1984, p. 75 : „Ihn aber hält am ernsten Orte [...] Die Ewigkeit mit starken Armen fest“.

⁵ Haller A. von (1736), *Op. cit.*, p. 75: „Er sah dem Spiel der Welt noch heut geschäftig zu“.

⁶ Haller A. von (1736), *Op. cit.*, p. 76 : „kann eine frühe Nacht [...] Auf ewig mir die Augen schließen“.

⁷ Haller A. von (1736), *Op. cit.*, p. 77 : „O Gott ! du bist allein des Alles Grund !“.

⁸ Depuis la mort de sa femme, Mariane Wyss, (qui survint le 30 octobre 1736), l'idée de la mort hanta le poète et ne le quitta plus.

⁹ Cf. spécialement, *Psaumes*, 90 (89), tr. fr. Osty, Paris, Seuil, 1973, p. 1237 : « Avant que fussent nées les montagnes, enfantés terre et monde, d'éternité en éternité tu es Dieu ! Tu fais retourner le mortel en poussière et tu dis : "Retournez, fils d'Adam !" Car mille ans à tes yeux sont comme le jour d'hier une fois passé, comme une veille dans la nuit. Tu les entraînes, ils n'étaient qu'un songe, ils sont comme l'herbe qui pousse le matin : le matin elle fleurit et pousse, le soir elle se fane et sèche ». Cf. aussi *Psaume* 102 (101), v. 28, p. 1244 : « Jadis tu as fondé la terre, et les cieux sont l'œuvre de tes mains. Eux périront, mais toi tu subsistes, eux tous s'usent comme un habit, comme un vêtement tu les changes et ils sont changés, mais toi tu es le même et tes années n'ont point de fin ».

¹⁰ Cf. notamment Herder in Stäubler (1953), p. 19: „Zeige mir im Lucrez [...] so hohe, wahre und dringende philosophische Wahrheiten in so reelle und kurze Bilder eingehüllt“.

grandeur *sublime* de l'Éternité divine. D'ailleurs, Kant considérait Haller autant comme *poète* (« le plus sublime < *der erhabenste* > des poètes allemands »¹¹) que comme *scientifique*, auquel il offrit son tout premier écrit consacré à l'*Évaluation des forces vives*, et dont témoigne la lettre qu'il lui adressa personnellement en 1749¹².

Mêlant les deux aspects de l'Éternité, Haller la présente dans son ambivalence à la fois comme l'origine de toutes les créatures et comme le tombeau qui les engloutit inexorablement :

« Océan terrible de la sévère éternité ! source ancienne des mondes & des temps !
insatiable Tombeau des temps & des mondes ! » (v. 31-33)¹³.

Pourtant, Haller semble admettre, comme le fit Kant plus tard dans sa *Théorie du ciel*, que la création demeure soumise à une sorte de cycle perpétuel, comme une sorte de phénix naturel :

« de la cendre du passé, tu produis les germes de l'avenir » (v. 35-36)¹⁴.

On commence à saisir, dans la suite du poème, que le recours au tutoiement vis-à-vis de l'Éternité n'est autre qu'une adresse à l'infinité divine. C'est à ce niveau qu'apparaît l'évocation de l'*incommensurabilité* entre le fini et l'infini : « INFINITE ! qui peut te mesurer ? ». Haller invoque ici une triple infinité : numérique, temporelle et spatiale. Toutefois, pour donner une figuration sensible à l'infinité spatiotemporelle, le poète évoque l'*immensité cosmique* qui s'anéantit devant l'*infinité divine* :

« INFINITE ! qui peut te mesurer ? pour toi la durée d'un monde n'est qu'un jour, & la vie des Hommes qu'un instant. Peut-être mille Soleils ont-ils précédé le nôtre, & mille autres se suivront. Semblable à une horloge mue par ses poids, un Soleil se meut par la puissance de Dieu : Son mouvement s'achève, un autre succède à sa place & frappe ; Tu restes, & tu ne les comptes point.

La majesté tranquille des Astres, fixés pour nous conduire passe devant toi, comme l'herbe se fane dans les chaleurs brûlantes de l'Été ; l'Ourse & l'Étoile du Pôle sont comme des roses, qui jeunes au midi, se flétrissent avant le soir.

Lorsque l'Être encore nouveau combattait avec le Chaos, & que le monde à peine mûr s'élança du fond de l'abîme, avant que les corps eussent appris les lois de la pesanteur, avant que les premiers rayons de la lumière se répandissent sur la nuit du néant, tu étais aussi éloignée de ta source que tu l'es aujourd'hui » (v. 37-56)¹⁵.

Tout ce passage repose sur l'ancien adage aristotélicien, repris dans les *Eléments* d'Euclide et perpétué par la philosophie médiévale et post-médiévale, à savoir : « entre le

¹¹ Cf. la note 2 de notre article.

¹² Cf. lettre de Kant à Albrecht von Haller du 23 août 1749, Ak X, p. 1-2. tr. fr., 1991, p. 9. Le même jour, Kant adressait également une lettre-dédicace à Leonard Euler, cf. tr. fr. 1991, p. 737-738.

¹³ Nous donnons la traduction française effectuée par Vincenz Bernhard von Tschärner de 1752, p. 219-226.

¹⁴ Cf. Von Tschärner (1752).

¹⁵ Ibid.

fini et l'infini, il n'y a pas de proportion »¹⁶. En ce sens, qu'il s'agisse de la durée d'un monde, d'une vie humaine, d'une journée, de l'éclosion d'une rose ou d'un instant ponctuel : tous sont *incommensurables* par rapport à une durée illimitée que Haller assimile subrepticement à l'Éternité. Quelle que soit la grandeur d'une durée quelconque, dès l'instant qu'elle est conçue comme *limitée*, elle reste *infiniment* éloignée de l'infini. Il existe une distance infinie entre le fini et l'infini. Ce qui revient à dire que toute grandeur finie s'évanouit devant l'infini. L'incommensurabilité revêt donc ici l'aspect mathématique de ce que la tradition métaphysique appelle la *transcendance*, c'est-à-dire le passage à une réalité d'un autre tout autre ordre, en termes aristotéliens : « *metabasis eis allo genos* »¹⁷.

Sous couleur d'illustrer l'*incommensurabilité* qui règne entre le Créateur et sa création, Haller esquisse une perspective cosmologique en accord avec la science de son temps. Tout d'abord, Haller admet implicitement qu'il existe une pluralité de mondes, conformément à l'idée moderne d'*univers* qui exclut l'idée aristotélienne d'un unique monde clos, fini, limité à la Sphère des étoiles fixes, polarisé entre un haut et un bas absolus, hiérarchisé, finalisé et éternel. L'apparente immuabilité des astres n'est qu'une illusion : « la majesté tranquille des Astres, fixés pour nous conduire passe devant toi, comme l'herbe se fane¹⁸ dans les chaleurs brûlantes de l'Été » (45-47). Cette pluralité distributive des mondes n'est pas seulement à envisager dans l'espace, mais aussi dans la succession temporelle :

« Semblable à une horloge mue par ses poids, un Soleil se meut par la puissance de Dieu : Son mouvement s'achève, un autre succède à sa place & frappe » (41-43)¹⁹.

L'on a bien affaire à l'image de l'*univers-horloge* de la mécanique classique, mais Haller invoque l'action de la *gravité* comme cause (divine) du mouvement des corps. Mêlant la révélation biblique et le système du monde newtonien, Haller soulève la question de l'instant initial de la création :

« Lorsque l'Être encore nouveau combattait avec le Chaos, & que le monde à peine mûr s'élança du fond de l'abîme, avant que les corps eussent appris les lois de la pesanteur » (v. 51-53)²⁰.

L'idée biblique de création fait place à la question cosmologique du commencement qui est le passage du chaos à l'ordre cosmique. Sur ce point, Haller considère comme allant de

¹⁶ Comme on sait, Nicolaus Cusanus a repris cette formule dans sa *Docte Ignorance*, 1440 ; tr. fr. Pasqua, Paris, Payot & Rivages, 2008, I, chap. III, § 9, p. 43. Elle figurait déjà chez Aristote, *De coelo*, I, 6, 274 a 7-8, tr. fr. 1965, p. 20 : « Il n'est pas possible d'établir un rapport entre l'infini et le limité ».

¹⁷ Aristote, *Metaph.*, I, 7, 1057 a 26, tr. fr. 1974, t. 2, p. 564 : « Il n'est pas possible qu'il y ait changement d'un genre à un autre genre ».

¹⁸ Ici, Haller se souvient manifestement du *Psaume* 103 (102), v. 15-16, tr. fr. 1973, p. 1245 : „Le mortel, ses jours sont comme l'herbe, comme la fleur des champs il fleurit; que passe sur lui un souffle, il n'est plus“.

¹⁹ Cf. Von Tschärner (1752).

²⁰ Ibid.

soi que le chaos primordial a dû régner quelque temps avant que n'interviennent les lois de la pesanteur, c'est-à-dire plutôt de la *gravité* < *Schwere* >. La formation des mondes, leur mise en ordre, s'opère sous l'action des lois de la gravité qui ont agi immédiatement lors de la création de la matière : comme si l'intervention de la gravité (qui est pourtant une force d'interaction) était survenue *après* l'existence chaotique de la matière. Cette perspective de Haller relaye la question toute newtonienne de déterminer la nature de la *gravité* qui ne saurait être purement *physique*²¹ : ici elle est d'origine divine, car elle nécessite la création de la loi de la gravité qui détermine la trajectoire < *Weg zum Fall* > des corps en chute libre.

Plus étonnante encore est cette idée d'un « second néant » que Haller invoque en guise d'explication pour la succession des mondes tout au long du temps cosmique. En effet, si l'existence des mondes est finie et si l'univers a commencé à se former à partir du chaos primordial, ceux des mondes qui furent initialement formés ont dû être également les premiers à s'effondrer dans un « second néant < *ein zweites Nichts* > » (v. 57). Cette conception cosmologique fut reprise 19 années plus tard par Kant dans sa *Theorie des Himmels*, qui cite expressément ce passage du poème de Haller comme s'il s'agissait d'une autorité scientifique, tout en le nommant le « poète philosophe »²².

Voici que Haller se tourne ensuite vers les mathématiques et l'incommensurabilité qui règne entre n'importe lequel des nombres entiers naturels, aussi grand soit-il, et l'infini, pour montrer qu'il est vain (et sans issue) de chercher à atteindre l'infini en accroissant indéfiniment un nombre quelconque. En effet, que ce soit en additionnant ou multipliant indéfiniment un nombre entier donné ou une grandeur quelconque, on ne parviendra jamais au nombre le plus grand, puisqu'il ne peut pas exister de dernier terme dans la suite des entiers naturels qui ne connaissent aucun principe de limitation. La suite des nombres entiers naturels est illimitée. C'est ce qu'Aristote disait déjà dans sa *Physique* :

« Il est aussi rationnel que dans le domaine du nombre [...] on dépasse toujours par accroissement n'importe quel nombre. [...] De sorte que, existant en puissance et non en acte, le < nombre > conçu dépasse toujours néanmoins n'importe quel nombre déterminé »²³.

On retrouve cette propriété expressément énoncée au livre V des *Éléments* d'Euclide consacré à la théorie des proportions et qui relève de l'axiome dit d'Eudoxe-Archimède²⁴. C'est dire que l'on ne peut passer du fini à l'infini par un mouvement continu de la pensée. Un commentateur s'est laissé aller à écrire que Haller a réussi à « faire d'une formule

²¹ Cf. La célèbre lettre de Newton à Bentley du 25 février 1692, in Turnbull, 1961, t. III, p. 254.

²² Cf. Kant, *A.NuT.H.*, 1755, Ak, I, 321: „[...] was der philosophische Dichter von der Ewigkeit sagt“.

²³ Aristote, *Phys.*, III, 7, 207b 2 - 13, tr. fr. 2002², p. 194-195.

²⁴ Cf. Euclide, *Éléments*, Livre V, Définition 5 : « Des grandeurs sont dites avoir une raison entre elles si, multipliées, elles peuvent se surpasser l'une l'autre ».

mathématique de la poésie »²⁵. Bien sûr, Haller exprime cela de manière figurée qui frappe l'imagination en invoquant la vitesse de la pensée (donc dans le cas des opérations mathématiques) qui est censée surpasser celle de la propagation du son et même de la lumière (dont l'estimation était encore une question vive à l'époque²⁶) :

« Le vol rapide des pensées, au prix desquelles le temps, le son, le vent & la lumière même n'ont que peu de vitesse, ne saurait t'atteindre ; il se fatigue à chercher tes bornes. J'amasse des nombres immenses, j'entasse des millions, j'ajoute temps sur temps, mondes sur mondes, & quand de cette hauteur effrayante je tourne sur toi mes regards tremblants, cet amas de nombres multipliés sans cesse par de nouveaux millions, ne fait pas la moindre partie de ta grandeur ; je les soustrais, & je te retrouve tout entière » (v. 63-75).

La dernière formule qui figure au vers 75 reconnaît explicitement que *l'infinité* véritable ne peut être ni augmentée ni diminuée : elle relève d'un autre ordre, totalement étranger à celui du nombre et de la grandeur. Si Haller écrit : « je les soustrais, & je te retrouve tout entière », c'est que l'idée de l'infinité divine ne résulte pas d'une quelconque opération discursive de la pensée, mais d'une intuition immédiate dans laquelle s'abîme la contemplation. Cette spéculation est doublée d'une sorte de « vertige » métaphysique dont l'ancienne traduction française ne rend pas la puissance, car elle parle de « tremblement » : « quand de cette hauteur effrayante je tourne sur toi mes regards tremblants », alors que le texte allemand dit bien :

« Une fois parvenu aux confins du fini, quand de cette hauteur effrayante, avec vertige
< *Mit Schwindeln* >, je tourne mon regard vers toi » (v. 71-72)²⁷.

Face à l'infinité divine, le poète-philosophe sent que son être est devenu vertigineux car sa disproportion l'anéantit, faute d'espérer trouver la moindre prise dans cette intuition massive de l'infini. D'où une suite d'images pascaliennes où l'on retrouve le thème de la circonvolution pour souligner la disproportion, non pas entre l'homme et la nature, mais entre l'homme (ou même la création) et l'infinité divine :

« ÊTRE infiniment grand ! qu'est-ce que l'Homme, qui ose se mesurer avec toi ? un vermisseau, un grain de sable dans cet Univers. Le monde même, comparé avec toi, n'est qu'un point. A peine sorti du néant, je n'existe que depuis hier, & demain la moitié de mon Être retombera dans le néant. Ma vie passe comme un songe du midi, comment me flatterais-je d'égaler la tienne ? » (v. 86-93)²⁸.

²⁵ Cf. Stäubler, 1953, p. 61 : „Hier ist eine mathematische Formel Poesie geworden“.

²⁶ On sait que la première estimation sérieuse de la vitesse de la lumière remonte aux travaux de l'astronome danois Olaus Römer effectués en 1676. Quant à la mesure de la vitesse du son, à l'époque où Haller écrit son poème, en 1736, elle n'en était encore qu'à ses débuts, car elle avait obtenu des résultats contradictoires à partir de l'observation nocturne de tirs d'artillerie. L'Académie royale des Sciences de Paris établira vers 1738 son estimation à environ 330 m/sec.

²⁷ Le texte allemand dit : „Und wann ich auf der March des Endlichen nun bin/ Und von der fürchterlichen Höhe/ Mit Schwindeln wieder nach dir sehe“.

²⁸ Cf. Von Tschärner (1752).

L'ancienne traduction rend « *Vollkommenheit der Größe !* » par « ÊTRE infiniment grand ! », alors qu'à suivre plus littéralement le texte original de Haller, on voit qu'il ne fait qu'invoquer la « perfection de la grandeur ». C'est dire que la grandeur de l'infinité divine est de l'ordre de la perfection (ontologique et éthique), mais non pas de la grandeur métrique. Le « ciron » pascalien fait place ici au « vermisseau » et au « grain de sable » par rapport à l'univers, mais l'univers à son tour n'est plus qu'un point par rapport à Dieu. Dans ce jeu d'englobements successifs vertigineux, on peut néanmoins dégager une constante, à savoir : qu'une incommensurabilité peut en figurer une autre d'un autre ordre, puisque dans tous les cas il existe toujours une distance infinie entre les termes incommensurables.

Dans la dernière partie de son poème, Haller s'écarte de la disproportion pascalienne pour se tourner exclusivement vers sa condition d'être naturel fini destiné à disparaître après avoir contemplé les « choses comme des merveilles ». On assiste à un curieux mélange des genres où viennent se côtoyer une description condensée de l'ontogenèse en termes anatomiques et psychogénétiques concis, mais aussi lyriques en première personne, afin de répondre à la question du v. 87 : « *Was ist der Mensch ?* ».

Tout d'abord, c'est la contingence de l'existence humaine singulière que souligne l'expression : « Je n'existe, ni par ma puissance ni par ma volonté ; c'est ta parole, qui me forma d'un Être qui m'était étranger » (v. 94-96)²⁹. Pour Haller qui excellait en botanique, en chirurgie et en anatomie, la formation du fœtus dans l'ontogenèse fait passer successivement d'une vie végétale à une vie animale. C'est pour lui l'occasion de vanter l'une de ses découvertes concernant l'anatomie des enfants qui ne sont pas encore à terme où les sens de la vue et de l'ouïe sont donc encore inemployés. On suppose ensuite que Haller évoque les premiers débuts de la vie post-natale rivée aux seules sensations internes de douleur, de faim et du contact des langes < *die Binden* > qui emmaillotent le nouveau-né :

« Je fus d'abord une plante inconnue à elle-même ; incapable de désirs. Je fus longtemps un animal ; dans le temps même que je devais être un homme. Les beautés de l'Univers ne me frappaient point, une membrane fermait mes oreilles, & une cataracte mes yeux ; mes pensées n'allaient pas au-delà des sensations, & mes connaissances se bornaient à la douleur, à la faim, & aux maillots » (v. 96-103)³⁰.

Puis, peu à peu, les forces et les capacités naturelles de ce petit homme s'éveillent et se développent sous l'action d'une alimentation plus substantielle : d'où le développement de la locomotion, du langage, du corps et de l'esprit avec les dispositions supérieures de ce dernier : la représentation des aspects du temps, la connaissance et la vie intellectuelle, la vie affective et active, etc. C'est surtout dans les huit derniers vers du poème que la tonalité

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

existentielle du poète reprend le dessus en évoquant les effets du vieillissement et du retrait déjà sensible de sa propre vitalité et du goût de vivre :

« Déjà mon corps commence à sentir l'approche du néant ; le fardeau d'une longue vie accable mes membres fatigués ; la joie m'abandonne, & fuit sur ses ailes légères vers la jeunesse badine. Un dégoût qui s'augmente tous les jours, diminue pour moi l'attrait de la lumière, & répand sur l'Univers une ombre qui m'ôte toute espérance ; je sens mon esprit s'affaiblir à chaque ligne, & il ne me reste d'autre instinct [penchant] que celui du [l'aspiration au] repos » (v. 118-125)³¹.

Ainsi vient se clore sur lui-même ce poème dont la thématique finale du *repos éternel* coïncide avec celle du début, tel un cercle symbolisant la finitude des créatures dont certaines ont été pourtant capables de penser à l'infinité divine. Bien que ce poème demeure à jamais inachevé, et malgré la note tardive de Haller déclarant qu'une « seconde vie est cependant expressément admise »³², la tonalité finale profondément mélancolique ne laisse pas percer d'espérance malgré la prise en considération de l'infinité divine qu'invoque le poète en tutoyant celle-ci. Seul s'étale le déchirement de la conscience affectée par la séparation que provoque la mort des proches et que ne console pas vraiment l'incommensurabilité abyssale qui règne entre les créatures finies et l'infinité divine. L'inachèvement de ce poème laisse béante l'absence de la figure médiatrice qu'est le Christ, bien que son existence n'ait été ici nullement mise en doute. Certes, si le Sauveur a triomphé de la mort par sa propre résurrection, ouvrant ainsi aux hommes la voie de la vie éternelle, cela n'a pas supprimé pour autant la mort qui affecte toute vie terrestre. C'est peut-être là que réside la raison de *l'inachèvement* de ce poème, face à cette incommensurabilité entre le fini et l'infini. La foi permet peut-être à certains d'espérer parvenir à transcender cette incommensurabilité, mais pour Haller elle ne peut venir à bout de la disparition irréversible des vivants et des mondes qui ne font que passer. Pourtant, on serait tenté de souscrire ici au bon mot que Johann Georg Sulzer fit à propos de Haller en déclarant que grâce à ses vers sur l'éternité, « il méritait l'immortalité »³³.

* *
*

2. La réception du poème de Haller et son intégration dans la philosophie kantienne.

³¹ Ibid.

³² Cf. la note 1 de Haller dont nous donnons l'original allemand dans notre note 3.

³³ Johann Georg Sulzer (1757), cité par Christoph Siegrist en 1967, p. 32 : „Haller allein auf Grund dieser Verse der Unsterblichkeit würdig“.

Outre les références à Haller que Kant mentionne expressément avec admiration dans sa *Theorie des Himmels* en reconnaissant ce que sa propre cosmologie lui doit³⁴, on peut constater que le philosophe de Königsberg est resté attaché toute sa vie durant à ce poète, comme en témoignent ses écrits. Loin de rechercher systématiquement toutes les occurrences des écrits de Haller qui figurent dans l'œuvre de Kant, nous voudrions plutôt faire ressortir ce que ce dernier en a retiré pour sa propre philosophie. Dès l'époque précritique, mais huit ans après sa *Theorie des Himmels*, Kant mentionne Haller en 1764, dans ses *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, comme exemple manifeste de poésie capable de susciter en nous à propos de l'éternité les deux formes de sublime que sont le *sublime-noble* et le *sublime-terrible* (la troisième sorte de sublime qui se rapporte plutôt aux monuments est le *sublime-magnifique*, mais elle n'a pas sa place ici) :

« La description que fait Haller de l'éternité à venir inspire un doux effroi, et celle qu'il fait de l'éternité passée une admiration pétrifiée »³⁵.

D'où les deux sentiments constitutifs du sentiment du sublime : l'*admiration* pour le sublime-noble et l'*effroi* pour le sublime-terrible. C'est encore à Haller que se réfère Kant dans sa *Critique de la raison pure*, lorsqu'il réfléchit sur l'Idéal transcendantal qui est un « abîme de la raison humaine »³⁶ et qui suscite en nous le sentiment du sublime :

« L'éternité même, si terriblement sublime qu'ait pu la peindre un Haller, ne fait pas à beaucoup près sur l'esprit une aussi vertigineuse impression ; car elle ne fait que *mesurer* la durée des choses, elle ne les *supporte* pas »³⁷.

Au sein de la première *Critique*, il est compréhensible que Kant mette en avant l'effet que produit l'Idée rationnelle sur la spéculation plutôt que sur les sentiments et qu'il ne s'attarde donc pas sur le lyrisme didactique de Haller.

Sans reprendre les célèbres analyses de la *Critique de la faculté de juger* sur le sublime, rappelons seulement que Kant a donné une définition de l'infini très voisine de celle du sublime. En effet, Kant donne comme définition *nominale* du sublime :

« Nous nommons *sublime* ce qui est *absolument grand*. [...] Dire *simplement* (*simpliciter*) que quelque chose est grand, c'est tout différent que de dire que cette

³⁴ Cf. Kant, A.NuT.H, 1755, II, chap. 7: „Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit sowohl dem Raume, als der Zeit nach“, Ak I, p. 314-315 et 321.

³⁵ Kant, 1764, Ak, II, Section I, p. 210 ; tr. fr. Lortholary, Paris, Gallimard, Pléiade, 1980, t. 1, p. 455. L'allemand dit : „Haller's Beschreibung von der künftigen Ewigkeit stößt ein sanftes Grausen und von der vergangenen starre Bewunderung ein“.

³⁶ Kant, (1781/1787), *K.r.V*, Ak, III, 409 ; tr. fr. 1980, t. 1, p. 1225 : „Abgrund für die menschliche Vernunft“.

³⁷ Kant (1781/1787), *K.r.V*, Ak, III, 409 ; tr. fr. 1980, t. 1, p. 1225 : „Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt ; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen“.

chose est *absolument grande* (*absolute, non comparative magnum*) [...] Le dernier correspond à ce qui est grand au-delà de toute comparaison »³⁸.

Pour ce qui est de l'infini, il donne la définition suivante : « Cela dit, l'infini est absolument grand (et non pas simplement de façon comparative) »³⁹.

Ainsi, toute comparaison devient inutile, vaine, et stérile comme les « concepts comparatifs < *Vergleichungsbegriffe* > » de l'entendement qui voient l'évaluation *logico-mathématique* frappée de nullité pour déterminer numériquement la grandeur infinie. C'est du reste pour cela que Kant déclare : « Comparée à lui [l'infini], tout autre grandeur (de la même sorte) est petite »⁴⁰. Ce qui est une reprise de l'une des définitions précédentes du sublime : « *Est sublime ce en comparaison de quoi tout le reste est petit* »⁴¹. Or, si Kant s'accorde encore avec Haller sur ce point, il s'en écarte notablement en montrant que le sublime ne se situe pas tant dans l'écart incommensurable entre la finitude des créatures et l'infinité du Créateur, mais il réside *dans l'esprit* de celui qui se livre à une *évaluation esthétique* de la grandeur (*magnitudo*). Sur ce point, Kant est à la fois très ferme et très subtil. En effet, il écrit d'une part : « Ainsi voit-on que la véritable sublimité devrait être recherchée uniquement en l'esprit de celui qui juge et non pas dans l'objet naturel »⁴²; mais il avait cependant affirmé d'autre part : « Ainsi la nature est-elle sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition véhicule l'Idée de son infinité »⁴³. Entre ces deux formules, il n'y a point de contradiction, car la Nature offre certains spectacles qui ne sont, pour nous, que des occasions de déterminer notre esprit à penser *négativement* l'infinité. C'est précisément ce que fit Haller dans son poème sur l'Éternité, mais sans s'interroger sur les conditions subjectives du jugement esthétique sur le sentiment du sublime. C'est pourquoi Haller est plus proche du Kant de l'époque précritique que de celui qui a établi la philosophie transcendantale.

Toutefois, Kant n'a pas perdu de vue que la poésie, et notamment celle de Haller, peut aller beaucoup plus près de la philosophie que de la rhétorique et du beau parler. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner la place que Kant accorde à la poésie lorsqu'il se livre,

³⁸ Kant (1790) *K.U.*, § 25, Ak V, 248 ; tr. fr. 2009², p. 229 : „Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist. [...] Imgleichen schlechtweg (simpliciter) sagen, daß etwas groß sei, ist auch ganz was anderes als sagen, daß es schlechthin groß (absolute, non comparative magnum) sei. Das letztere ist das, was über alle Vergleichung groß ist“.

³⁹ Kant (1790) *K.U.*, § 26, Ak V, 254 ; tr. fr. 2009², p. 236 : „Das Unendliche aber ist schlechthin (nicht bloß komparativ) groß“.

⁴⁰ Kant (1790) *K.U.*, § 26, Ak V, 254 ; tr. fr. 2009², p. 236 : „Mit diesem [Unendliche] verglichen, ist alles andere (von derselben Art Größen) klein“.

⁴¹ Kant (1790) *K.U.*, § 25, Ak V, 250 ; tr. fr. 2009², p. 231 : „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist“. C'est Kant qui souligne.

⁴² Kant (1790) *K.U.*, § 26, Ak V, 256 ; tr. fr. 2009², p. 238 : „Man sieht hieraus auch, daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlaßt, müsse gesucht werden“.

⁴³ Kant (1790) *K.U.*, § 26, Ak V, 255 ; tr. fr. 2009², p. 237.

dans sa *Critique de la faculté de juger*, à une classification des beaux-arts. Kant part du principe que les arts du beau que sont les beaux-arts relèvent tous de l'*expression* < *Ausdruck* > de la beauté et de la *communication* < *Mitteilung* >. Dès lors, il suffit de s'appuyer sur les composantes du *langage* qui comporte déjà en lui-même, l'articulation, la gesticulation et la modulation. Aussi met-il à la toute première place les arts de la parole < *Die redenden Künste* > (éloquence < *Beredsamkeit* > et poésie < *Dichtkunst* >). L'éloquence se prétend divertissante, alors qu'elle devrait être du seul ressort de l'entendement, mais elle fait appel à l'imagination pour divertir. Elle devrait être l'art de *bien dire*, avec exactitude, mais elle est l'art de persuader et donc peut devenir un art de tromper quand elle dégénère. Ce qui est une perversion du langage.

Pour la poésie, c'est l'inverse. En effet, alors qu'elle semble n'être qu'un jeu avec les mots et avec l'imagination, Kant la place au tout premier rang des beaux-arts, dans la mesure où elle fait appel aux Idées et incite l'entendement à *penser* en sollicitant les concepts qu'elle vivifie grâce à l'imagination : elle parvient à transfigurer le sensible pour nous ouvrir au suprasensible. Ce qui est une performance proprement philosophique :

« Le poète, en revanche, promet peu et annonce un simple jeu avec des Idées ; mais il accomplit quelque chose qui est digne d'une tâche, à savoir procurer en jouant, à l'entendement de quoi s'alimenter et donner vie à ses concepts par l'intermédiaire de l'imagination ; par conséquent, [...] il donne plus que ce qu'il promet »⁴⁴.

C'est bien pour cela que Kant avait eu raison dans sa jeunesse d'appeler Haller un poète-philosophe < *philosophische Dichter* >. Du moins, en définissant la poésie < *Dichtkunst* > (qui est avant tout un art de la parole) comme : « l'art de mener à bien un libre jeu de l'imagination comme s'il s'agissait d'une opération de l'entendement »⁴⁵, Kant la situe à la fois au cœur de la problématique de la beauté, mais aussi au plus près de la *pensée*. C'est pourquoi Kant en fait la plus pure expression du *génie*, ce qui lui vaut le « premier rang »⁴⁶ parmi les beaux-arts. La poésie fournit en effet à la pensée, en lâchant la bride à l'imagination, la forme « qui combine la présentation du concept avec une plénitude de pensées, à laquelle nulle expression, dans le langage n'est entièrement adéquate et qui s'élève ainsi, esthétiquement jusqu'à des Idées »⁴⁷. Kant donne un sens très

⁴⁴ Kant (1790) *K.U.*, § 51, Ak V, 321 ; tr. fr. 2009², p. 308 : „Der Dichter dagegen verspricht wenig und kündigt ein bloßes Spiel mit Ideen an, leistet aber etwas, was eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spielend Nahrung zu verschaffen, und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben : mithin [...] dieser mehr, als er verspricht“.

⁴⁵ Kant (1790) *K.U.*, § 51, Ak V, 321 ; tr. fr. 2009², p. 308 : „Dichtkunst, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen“.

⁴⁶ Kant (1790) *K.U.*, § 53, Ak V, 326 ; tr. fr. 2009², p. 314 : „Unter allen behauptet die Dichtkunst (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt, und am wenigsten durch Vorschrift, oder durch Beispiele geleitet sein will) den obersten Rang“.

⁴⁷ Kant (1790) *K.U.*, § 53, Ak V, 326 ; tr. fr. 2009², p. 314 : „Sie erweitert das Gemüt dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen, diejenige darbietet, welche

particulier, comme on sait, à la notion d'Idée puisqu'elle désigne un concept qui ne possède aucun objet qui lui corresponde dans l'expérience sensible. D'emblée, la poésie a une fonction métaphysique : elle est le langage de l'indicible, de l'infigurable, ce qui pourrait sembler paradoxal. Or, cela peut se comprendre dans la mesure où Kant précise que la poésie fonctionne « comme schème du suprasensible »⁴⁸. C'est donc reconnaître que la poésie dit bien plus que ce qu'elle dit en faisant signe vers le suprasensible. La teneur métaphorique de la poésie lui confère donc une visée proprement métaphysique. En insufflant la vie aux Idées de la Raison, ce qui est le propre du génie, Kant nous donne à comprendre que ce qu'il appelle l'Idée esthétique que véhicule la poésie : « permet de penser, par rapport à un concept, une vaste dimension supplémentaire d'indicible, dont le sentiment anime le pouvoir de connaître et vient introduire de l'esprit dans la simple lettre du langage »⁴⁹.

Comme on le constate ici, Kant ne voit pas dans la poésie un art de délirer, puisqu'elle s'accorde avec les concepts de l'entendement⁵⁰. Bien au contraire, elle peut élargir l'âme humaine dans sa façon de se rapporter à la nature et de porter des jugements sur celle-ci. Autrement dit, la poésie peut être féconde pour la connaissance, en tant qu'elle permet d'envisager celle-ci à nouveaux frais. C'est ce que l'on pourrait appeler le côté heuristique de l'imagination poétique, non pas parce qu'elle serait en elle-même une source de connaissance, mais parce qu'elle peut « inspirer » celle-ci au moins indirectement. En revanche, la poésie possède une véritable dimension philosophique en ce qu'elle sert de point de départ à la méditation philosophique en la faisant passer du sensible au suprasensible. C'est d'ailleurs l'usage que Kant fait de la poésie de Haller. On peut mentionner, à titre d'exemple, le bref article que Kant publia en 1794 sous le titre de *La fin de toutes choses*, où il commence par évoquer la mort des hommes dont la piété dit que elle est le passage du temps à l'éternité. Il ajoute :

« Nous ne pouvons à la vérité nous en forger aucun concept (si ce n'est un concept négatif). Cette pensée a de quoi donner le frisson, car elle conduit pour ainsi dire au bord d'un abîme qui exclut, pour celui qui y descend, toute possibilité de retour : "En ce lieu austère, qui ne laisse rien revenir chez nous, l'éternité le retient de son bras puissant". Haller. [...] Elle est terrifiante à la fois et *sublime*, ne serait-ce qu'à cause de

die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt“.

⁴⁸ Kant (1790) *K.U.*, § 53, Ak V, 326 ; tr. fr. 2009², p. 314. L'allemand dit : „Gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen“.

⁴⁹ Kant (1790) *K.U.*, § 49, Ak V, 316 ; tr. fr. 2009², p. 303 : „die ästhetische Idee [...] die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet“.

⁵⁰ Cf. Kant 1798, *Anthropologie*, Ak VII, 172 ; tr. fr. 1970, p. 50 : « L'originalité de l'imagination (et non l'imitation), quand elle s'accorde aux concepts, s'appelle le génie ; quand elle ne s'y accorde pas, c'est l'exaltation ». L'allemand dit : „Die Originalität (nicht nachgeahmte Production) der Einbildungskraft, wenn sie zu Begriffen zusammenstimmt, heißt Genie; stimmt sie dazu nicht zusammen, Schwärmerei“.

son obscurité, dans laquelle l'imagination travaille plus vigoureusement qu'elle ne le fait en pleine lumière »⁵¹.

Ici, avec la mort, on a bien affaire à du non conceptualisable et à de l'indicible, d'où le recours légitime à la poésie. Pourtant, la poésie ne peut tenir lieu de métaphysique, bien qu'elle constitue une invitation à s'y préparer. C'est en elle-même, en réalité, que réside un élément véritablement métaphysique, suprasensible, à savoir la *liberté*, car, comme dit Kant :

« elle fortifie l'esprit en lui faisant éprouver son libre pouvoir, autonome et indépendant de la détermination naturelle, de contempler et de juger la nature en tant que phénomène selon des points de vue qu'elle ne présente pas d'elle-même dans l'expérience, ni pour les sens, ni pour l'entendement et ainsi de s'en servir au profit du suprasensible et pour ainsi dire comme schème de celui-ci »⁵².

Ce sera l'œuvre de Hegel que de souligner, contrairement à Kant, que Haller met en avant le caractère inadéquat de son poème par rapport à son objet illimité qu'est l'éternité. En revanche, pour Hegel, l'esprit a la capacité de s'élever au savoir de l'infini véritable, de le penser philosophiquement, mais à condition précisément de dépasser cette forme de l'esprit absolu qu'est l'art, dans et par la philosophie.

Bibliographie

Aristote (2002²), *Physica*, tr. fr. Pellegrin, Paris, GF Flammarion.

Aristote (1965), *De coelo*, tr. fr. P. Moraux, Paris, Belles Lettres.

Aristote (1974), *Metaphysica*, tr. fr. Tricot, Paris, Vrin, rééd.

Bible (1973), *Ancien Testament, Psaumes* ; tr. fr. Osty, Paris, Seuil.

Cusanus N. (1440), *De Docta Ignorantia* ; tr. fr. Pasqua, Paris, Payot & Rivages, 2008.

Euclide, *Éléments*.

⁵¹ Kant (1794), *Das Ende aller Dinge*, Ak VIII, 327, tr. fr. 1986, t. 3, p. 309-310: „Wir uns freilich keinen (als bloß negativen) Begriff machen können. Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist ("Ihn aber hält am ersten Orte, Der nichts zurücke äßt, Die Ewigkeit mit starken Armen fest." Haller). [...] Er ist furchtbar=*erhaben*: zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger als beim hellen Licht zu wirken pflegt“.

⁵² Kant (1790) *K.U.*, § 53, Ak V, 326 ; tr. fr. 2009², p. 314 : „Sie stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen“.

- Haller A. von (1736), *Unvolkommenes Gedicht über die Ewigkeit*, in *Die Alpen und andere Gedichte*, rééd. Stuttgart, Reclam, 1984, p. 75-79.
- Kant I. (1755), *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in *KGS*, Akademie Textausgabe, Ak I; tr. fr. Roviello, dir. Seidengart, Paris, Vrin, 1984.
- Kant I. (1764), *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Ak, II; tr. fr. Lortholary, Paris, Pléiade, 1980, t. 1.
- Kant I. (1781/1787), *K.r.V.*, Ak III, tr. fr. Marty, Pléiade, 1980, t. 1.
- Kant I. (1790) *K.U.*, Ak V; tr. fr. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2009².
- Kant I. (1798), *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, Ak VII ; tr. fr. Michel Foucault, Paris, Vrin, 1970.
- Kant I. (1794), *Das Ende aller Dinge*, Ak VIII; tr. fr. Wismann, Paris, 1986, Pléiade, tome 3.
- Kant I. (1749), *KGS, Briefwechsel*, Ak X; tr. fr., in *Kant, Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991.
- Lardic J.-M. (1987), «Sublime et éternité, Kant et Hegel lecteurs d'un poème de Haller», *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 37^e année, n°3, février-mars, p. 1-18.
- Newton I. (1692), cf. Turnbull, *The Correspondance of Isaac Newton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, t. III.
- Siegrist Ch. (1967), *Albrecht von Haller*, Stuttgart, Metzler.
- Stäubler E. (1953), «Albrecht von Haller», in *Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte*, 3, Zürich: Atlantis Verlag.
- Sulzer J. G. (1757), *Versuch über das Genie*.
- Tschärner V. B. von (1752), *Poésies de M. Haller*, Zürich, chez Heidegger & Compagnie.

Annexe I

*Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit*⁵³

Ihr Wälder ! wo kein Licht durch finstre Tannen strahlt Und sich in jedem Busch die Nacht des Grabes malt ; Ihr hohlen Felsen dart ! wo im Gestrach verirret Ein trauriges Geschwarm einsamer Vogel schwirret ; 5 Ihr Bäche⁵⁴ ! die ihr matt in dürrn Angern fließt Und den verlornen Strom in ode Sümpfe gießt ; Erstorbenes Gefild und grausenvolle Gründe, O daß ich doch bei euch des Todes Farben fünde ! O nährt mit kaltem Schaur und schwarzem Gram mein Leid ! 10 Seid mir ein Bild der Ewigkeit ! Mein Freund ist hin ! Sein Schatten schwebt mir noch vor dem verwirrten Sinn, Mich dünkt, ich seh sein Bild und hore seine Worte ;	Wie eine Uhr, beseelt durch ein Gewicht, Eilt eine Sonn, aus Gottes Krafl bewegt ; Ihr Trieb läuft ab und eine zweite schlägt, Du aber bleibst und zählst sie nicht. 45 Der Sterne stille Majestät, Die uns zum Ziel befestigt steht, Eilt vor dir weg, wie Gras an schwülen Sommer Tagen ; Wie Rosen, die am Mittag jung Und welk sind vor der Dämmerung, 50 Ist gegen dich der Angelstern⁵⁵ und Wagen. Als mit dem Unding⁵⁶ noch das neue Wesen rung Und, kaum noch reif, die Welt sich aus dem Abgrund schwung, Eh als das Schwere noch den Weg zum Fall gelernt Und auf die Nacht des alten Nichts 55 Sich goß der erste Strom des Lichts, Warst du, so weit als itzt, von deinem Quell entfernet. Und wann ein zweites Nichts wird diese Welt

⁵³ Auf daß sich niemand an den Ausdrücken ärgere, worin ich von dem Tode, als von einem Ende des Wesens, oder der Hoffnung spreche, so ist es nötig zu berichten, daß alle diese Reden Einwürfe haben sein sollen, die ich würde beantwortet haben, wann ich fähig wäre, diese Ode zu Ende zu bringen. Ein zweites Leben ist dennoch ausdrücklich angenommen. [Unvollkommen = Das Gedicht ist Fragment geblieben.]

⁵⁴ V. 5 Es sind Tofwasser [kalkhaltige Tuffwasser], die die feuchten Wiesen, in die sie sich ergießen, sandicht und dürr machen. [Das Gedicht soll Haller in der Nähe des sog. Glasbrunnens im Bremgarten-Walde bei Bern geschrieben haben.]

⁵⁵ V. 50. [Angelstern = Polarstern.]

⁵⁶ V. 51. [Unding = Nichtsein.]

Ihn aber hält am ernsten Orte, 15 Der nichts zu uns zurücke läßt, Die Ewigkeit mit starken Armen fest. Kein Strahl vom Künftigen verstörte seine Ruh, Er sah dem Spiel der Welt noch heut geschäftig zu ; Die Stunde schlägt, der Vorhang fällt, 20 Und alles wird zu nichts, was ihm so wirklich schien. Die dicke Nacht der öden Geister-Welt Umringt ihn jetzt mit schreckenvollen Schatten ; Und die Begier ist, was er noch behält Von dem, was seine Sinnen hatten. 25 Und ich ? bin ich von höhern Orden ? Nein, ich bin, was er war, und werde, was er worden ; Mein Morgen ist vorbei, mein Mittag rückt mit Macht, Und eh der Abend kömmt, kann eine frühe Nacht, Die keine Hoffnung mehr zum Morgen wird versüßen, 30 Auf ewig mir die Augen schließen. Furchtbares Meer der ernsten Ewigkeit ! Uralter Quell von Welten und von Zeiten !	begraben, Wann von dem alles selbst nichts bleibt als die Stelle, Wann mancher Himmel noch, von andern Sternen helle, 60 Wird seinen Lauf vollendet haben, Wirst du so jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit, Gleich ewig künftig sein, wie heut. Die schnellen Schwingen der Gedanken, Wogegen Zeit und Schall und Wind 65 Und selbst des Lichtes Flügellangsam sind, Ermüden über dir und hoffen keine Schranken. Ich häufe ungeheure Zahlen, Gebürge Millionen auf⁵⁷ ; Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hill, 70 Und wann ich auf der March des Endlichen nun bin Und von der fürchterlichen Höhe Mit Schwindeln wieder nach dir sehe, Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen, Noch nicht ein Teil von dir ; 75 Ich tilge sie, und du liegst ganz vor mir. O Gott ! du bist allein des Alles Grund !

⁵⁷ V. 68. [aufgebürgen = bergehoch auftürmen.]

Unendlichs Grab von Welten und von Zeit ! Beständigs Reich der Gegenwärtigkeit ! 35 Die Asche der Vergangenheit Ist dir ein Keim von Künftigkeiten. Unendlichkeit ! wer misset dich ? Bei dir sind Welten Tag' und Menschen Augenblicke. Vielleicht die tausendste der Sonnen wälzt itzt sich 40 Und tausend bleiben noch zurücke.	Du, Sonne, bist das Maß der ungemessnen Zeit, Du bleibst in gleicher Kraft und stetem Mittag stehen, Du gingest niemals auf und wirst nicht untergehen, 80 Ein einzig Itzt in dir ist Ewigkeit ! Ja, könnten nur bei dir die festen Kräfte sinken,

So würde bald, mit aufgesperrtem Schlund, Ein allgemeines Nichts des Wesens ganzes Reich, Die Zeit und Ewigkeit zugleich, 85 Als wie der Ozean ein Tropfchen Wasser, trinken. Vollkommenheit der Größe ! Was ist der Mensch, der gegen dich sich hält ! Er ist ein Wurm, ein Sandkorn in der Welt ; Die Welt ist selbst ein Punkt, wann ich an dir sie messe. 90 Nur halb gereiftes Nichts, seit gestern bin ich kaum, Und morgen wird ins Nichts mein halbes Wesen kehren ;	Zu diesem Wurm kam noch mehr von Erdschollen 105 Und von des Mehles weißem Saft ; Ein innerer Trieb fing an, die schlaffen Sehnen Zu meinen Diensten auszudehnen, Die Füße lernten gehn durch fallen, Die Zunge beugte sich zum Lallen, 110 Und mit dem Leibe wuchs der Geist. Er prüfte nun die ungeübte Kraft, Wie Mücken tun, die, von der Wärme dreist, Halb Würmer sind und fliegen wollen. Ich starrte jedes Ding als fremde Wunder an ; 115 Ward reicher jeden Tag, sah vor und hinter heute, Maß, rechnete, verglich, erwählte, liebte, scheute,

Mein Lebenslauf ist wie ein Mittags-Traum, Wie hofft er dann, den deinen auszuwählen⁵⁸ ? Ich ward, nicht aus mir selbst, nicht, weil ich werden wollte ; 95 Ein Etwas, das mir fremd, das nicht ich selber war, Ward auf dein Wort mein Ich. Zuerst war ich ein Kraut, Mir unbewußt, noch unreif zur Begier ; Und lange war ich noch ein Tier, Da ich ein Mensch schon heißen sollte. 100 Die schöne Welt war nicht für mich gebaut, Mein Ohr verschloß ein Fell⁵⁹, mein Aug ein Star, Mein Denken stieg nur noch bis zum Empfinden, Mein ganzes Kenntnis war Schmerz, Hunger und die Binden.	Ich irrte fehlte schlief und ward ein Mann ! Itzt fühlet schon mein Leib die Näherung des Nichts ! Des Lebens lange Last erdrückt die müden Glieder ; 120 Die Freude flieht von mir mit flarterndem Gefieder Der sorgenfreien Jugend zu. Mein Ekel, der sich mehrt, verstellt den Reiz des Lichts Und streuet auf die Welt den hoffnungslosen Schatten ; Ich fühle meinen Geist in jeder Zeil ermatten 125 Und keinen Trieb, als nach der Ruh ! Albrecht von Haller, 1736.

⁵⁸ V. 93. [auszuwählen = auszudauern.]

⁵⁹ V. 101. Dieses natürliche in dem ungeborenen Kinde die Ohren schließende Fell habe ich in den upsalischen Abhandlungen beschrieben. [*Acta Soc. R. Scient. Upsal.* 1742.]

Annexe II

*Poème inachevé sur l'éternité*⁶⁰.

Sombres forêts ! où la lumière ne pénétra jamais à travers l'ombrage des sapins, où chaque bocage nous peint la nuit du tombeau : Vieux rochers ! où égarés dans les buissons, les oiseaux solitaires font entendre leurs tristes concerts : Ruisseaux ! qui coulez lentement par ces coteaux arides⁶¹, & versez vos ondes languissantes dans des marais sans culture : Plaines stériles ; Vallons pleins d'horreur ! puissiez-vous me peindre les couleurs de la mort ! Entretenez ma douleur par une froide terreur, & par une noire mélancolie ; que je trouve en vous une image de l'éternité !

Mon Ami est mort ; son ombre vole encore autour de mon imagination égarée ; je crois voir son image, je crois entendre sa voix ; mais dans ces lieux effrayants, d'où le retour est fermé à jamais, l'Eternité le retient entre ses bras invincibles. Aucun rayon de l'avenir ne troublait son repos, encore aujourd'hui il était occupé à regarder le spectacle du monde, l'heure sonne, le rideau tombe, & tout ce qu'il voyait exister retombe pour lui dans le néant. La nuit obscure qui couvre le séjour vide des Esprits l'environne de ses ombres terribles ; il ne lui reste que le désir des sensations dont il avait joui.

Et moi ? suis-je d'un ordre plus élevé ? Non, je suis ce qu'il était, je deviendrai ce qu'il est devenu ; mon Matin a passé, & le Midi s'approche avec rapidité ; & peut-être, avant que le Soir arrive, une Nuit précipitée, qu'aucun espoir d'un nouveau Matin n'adoucirait, fermera mes yeux à jamais.

Océan terrible de la sévère éternité ! source ancienne des mondes & des temps ! insatiable Tombeau des temps & des mondes ! Théâtre perpétuel du présent ! de la cendre du passé, tu produis les germes de l'avenir.

INFINITÉ ! qui peut te mesurer ? pour toi la durée d'un monde n'est qu'un jour, & la vie des Hommes qu'un instant. Peut-être mille Soleils ont-ils précédé le nôtre, & mille autres se suivront. Semblable à une horloge mue par ses poids, un Soleil se meut par la puissance de Dieu : Son mouvement s'achève, un autre succède à sa place & frappe ; Tu restes, & tu ne les comptes point.

⁶⁰ Afin que nul ne soit scandalisé par les expressions dans lesquelles je parle de la mort comme d'une fin de l'être ou de l'espoir, il faut que l'on sache que tous ces discours auraient dû être des objections auxquelles j'aurais répondu, si j'avais été à même d'amener cette ode à son terme. Une seconde vie est cependant expressément admise (Note de Haller, tr. J. Seidengart). Inachevé = ce poème est resté à l'état de fragment [note de l'éditeur].

⁶¹ Ce sont des eaux calcaires qui rendent sablonneuses et arides les prairies humides où elles se répandent (Note de Haller, tr. J. Seidengart). [Haller a dû écrire ce poème dans les environs de Glasbrunnen dans la forêt de Bremgarten près de Berne, note de l'éditeur].

La majesté tranquille des Astres, fixés pour nous conduire passe devant toi, comme l'herbe se fane dans les chaleurs brûlantes de l'Été ; l'Ourse & l'Étoile du Pôle sont comme des roses, qui jeunes au midi, se flétrissent avant le soir.

Lorsque l'Être encore nouveau combattait avec le Chaos, & que le monde à peine mûr s'élança du fond de l'abîme, avant que les corps eussent appris les lois de la pesanteur, avant que les premiers rayons de la lumière se répandissent sur la nuit du néant, tu étais aussi éloignée de ta source que tu l'es aujourd'hui. Lorsqu'un second néant aura englouti ce monde ; lorsque de ce vaste Univers il ne restera que l'espace ; lorsque des nouveaux Cieux, où brilleront des Étoiles différentes des nôtres, auront fini leur carrière ; tu seras également jeune, également éloignée de ta fin, éternellement future comme aujourd'hui.

Le vol rapide des pensées, au prix desquelles le temps, le son, le vent & la lumière même n'ont que peu de vitesse, ne saurait t'atteindre ; il se fatigue à chercher tes bornes. J'amasse des nombres immenses, j'entasse des millions, j'ajoute temps sur temps, mondes sur mondes, & quand de cette hauteur effrayante je tourne sur toi mes regards tremblants, cet amas de nombres multipliés sans cesse par de nouveaux millions, ne fait pas la moindre partie de ta grandeur ; je les soustrais, & je te retrouve tout entière.

GRAND DIEU ! tu es seul la source de tout ; tu es le Soleil, qui mesure ces Temps immenses ; tu existes dans une force toujours égale, & dans un midi éternel ; tu ne t'es point levé, & tu ne te coucheras jamais ; l'Éternité est un seul de tes instants. Si ta puissance inaltérable pouvait s'affaiblir, bientôt tout le système des Êtres, le Temps & l'Éternité, seraient engloutis dans l'abîme profond d'un néant universel, comme une goutte d'eau se perd dans l'Océan.

ÊTRE infiniment grand ! qu'est-ce que l'Homme, qui ose se mesurer avec toi ? un vermisseau, un grain de sable dans cet Univers. Le monde même, comparé avec toi, n'est qu'un point. À peine sorti du néant, je n'existe que depuis hier, & demain la moitié de mon Être retombera dans le néant. Ma vie passe comme un songe du midi, comment me flatterais-je d'égaler la tienne ?

Je n'existe, ni par ma puissance ni par ma volonté ; c'est ta parole, qui me forma d'un Être qui m'était étranger. Je fus d'abord une plante inconnue à elle-même ; incapable de désirs. Je fus longtemps un animal ; dans le temps même que je devais être un homme. Les beautés de l'Univers ne me frappaient point, une membrane fermait mes oreilles⁶², & une cataracte mes yeux ; mes pensées n'allaient pas au-delà des sensations, & mes connaissances se bornaient à la douleur, à la faim, & aux maillots. Un peu de terre & de lait se joignirent à ce vers ; un mouvement intérieur commença à étendre pour mon usage les nerfs engourdis ; par des chutes fréquentes mes pieds apprirent à marcher ; ma langue prit assez de force pour bégayer, & mon esprit s'accrut avec le corps. Semblable aux

⁶² J'ai décrit cette membrane naturelle qui ferme les oreilles des enfants qui ne sont pas encore nés dans les *Mémoires d'Upsala* (Note de Haller, tr. J. Seidengart). [*Acta Soc. R. Scient. Upsal.* 1742.]

mouches, qui animées par la chaleur, & à moitié vers encore ; essayent de voler ; mon esprit éprouva ses forces nouvelles. Je regardai tous les objets comme des merveilles étrangères ; je m'enrichis chaque jour de quelque connaissance ; j'appris à renvoyer mes pensées vers le passé, & à anticiper sur l'avenir ; je mesurai, je calculai, je comparai, je choisis, j'aimai, j'abhorrai, j'errai, je dormis, & je devins enfin un homme.

Déjà mon corps commence à sentir l'approche du néant ; le fardeau d'une longue vie accable mes membres fatigués ; la joie m'abandonne, & fuit sur ses ailes légères vers la jeunesse badine. Un dégoût qui s'augmente tous les jours, diminue pour moi l'attrait de la lumière, & répand sur l'Univers une ombre qui m'ôte toute espérance ; je sens mon esprit s'affaiblir à chaque ligne, & il ne me reste d'autre instinct [penchant] que celui du [l'aspiration au] repos.

Traduction de Vincenz Bernhard von Tscharnier, in *Poésies de M. Haller*,

Zürich, chez Heidegger & Compagnie, 1752, p. 219-226.



Lambert's Influence on Kant's Theoretical Philosophy

La Influencia de Lambert en la Filosofía Teórica de Kant

ADRIANO PERIN^{*}

IFSC, Brasil

Abstract

This paper aims at presenting a reconstruction of the main theses of Lambert's thought and their role in the establishment of Kant's theoretical philosophy. In order to do so, the paper is divided into three sections. Initially, a consideration of Lambert's attempt to assure illusion (*Schein*) within the domain of phenomenology (*Körperwelt*) and to institute the domain of metaphysical truth (*Intellectualwelt*) is carried out. Secondly, Kant's first step away from Lambert's proposal, which is presented in the *Inaugural Dissertation's* thesis that the sensible and intellectual domains of knowledge are grounded upon two distinct and intransmutable faculties, is taken into account. Finally, Kant's definitive step away from Lambert's proposal, i.e., the justification of appearances in the *Duisburg Nachlaß* in an objective and non-illusory domain, due to the determination of the faculty of understanding, is pointed out.

Keywords

Appearance; Illusion; Sensibility; Understanding; Johann Heinrich Lambert.

Resumen

Este artículo presenta una reconstrucción de las principales tesis del pensamiento de Lambert y sus contribuciones a la formación de la filosofía teórica de Kant. Para ello, el artículo se divide en tres partes. En un primer momento, se desarrolla una consideración del intento de Lambert de garantizar la ilusión (*Schein*) en el campo de la fenomenología (*Körperwelt*) y de instituir el dominio de la verdad metafísica (*Intellectualwelt*). En un segundo momento, se considera el primer paso de Kant en su alejamiento de la propuesta de Lambert, que se presenta en la tesis de la *Disertación Inaugural* de que los campos sensibles e intelectuales de los conocimientos se basan en dos facultades distintas y intransmutables. Por último, se trata del paso final de Kant en su alejamiento de la propuesta de Lambert, esto es, de la justificación de los fenómenos en *Duisburg*

^{*} Professor de Filosofia do *Campus* Criciúma do IFSC. E-mail para contato: adriano.perin@ifsc.edu.br.

Nachlaß en un dominio objetivo y no ilusorio, debido a la determinación de la facultad de entendimiento.

Palabras clave

Fenómeno; Ilusión; Sensibilidad; Entendimiento; Johann Heinrich Lambert.

1. Introduction

Johann Heinrich Lambert (1728-1777) takes the chief end of any philosophical investigation to be the transition from the "domain of illusion" to the "domain of truth". Kant precisely describes the main task of his theoretical philosophy – i.e., the establishment of the conditions of possibility of knowledge of objects as appearances – contrasting Lambert's methodological proposal: "[at] issue here is not the transformation of illusion [*Schein*] into truth [*Wahrheit*], but of appearance [*Erscheinung*] into experience [*Erfahrung*]"¹.

This reference, by itself, seems to call for a consideration of Lambert's work as well as of his correspondence established with Kant, in order to properly catch sight of Kant's critical approach of the referred task. At least from what is documented, it can be said that Kant had contact with Lambert's ideas during five years in the pre-critical period. Kant's statements in the correspondence from 1765 to 1770 show that he knew the main theses of Lambert's work and that he was deeply influenced by them and the ideas sent to him by Lambert. Worth mentioning here that in 1765 Kant held Lambert to be "the greatest genius in Germany",² that the suggestions within Lambert's letters were the ground of Kant's pre-critical constant postponement in publicizing his philosophical investigations,³ and that a draft of Kant's intention to dedicate the work which would become his *magnum opus* to Lambert has been preserved.⁴

This paper aims at reconstructing central ideas of Lambert's works as well as specific moments of his dialogue with Kant in the pre-critical period, so as to sustain the thesis that the critical distinction between appearance (*Erscheinung*) and illusion (*Schein*) is deeply indebted to Lambert's thought and his ideas exchanged with Kant.⁵ The thesis is supported by three moments of argumentation.

¹ Kant, *MAN*, AA 04: 554. Friedman translates "*Schein*" as "semblance".

² Kant, *Br*, AA 10: 55. See Beck (1996, p. 402) and Piché (2004, p. 46).

³ See Kant, *Br*, AA 10: 096.

⁴ See Kant, *Refl*, (Reflexion 5024) AA 18: 064. [1776-1778]. Peters (1968, p. 453) and Piché (2004, p. 45) called attention to this fact.

⁵ This thesis, in its letter, would be already presented by Piché (2004, pp. 45-67) in his "Kant, heredero del método fenomenológico de Lambert". I do not follow Piché's approach though, since I don't agree with his consideration of Kant as inheriting Lambert's phenomenological method. I think that Piché lacks a systematic approach to Kant's pre-critical headway and, therefore, does not properly understand Kant's split-up with Lambert's position already in the pre-critical period. As an example, one could point out his insistence that "[s]e puede comprender el entusiasmo de Kant cuando le hace llegar a Lambert su *Dissertatio*. Él cree haberse inspirado tan bien en el método de éste último, que es capaz de pretender que su texto es

In a first section, Lambert's proposal, as it is presented in his main works, is considered. It is sustained that Lambert takes the concept of illusion (*Schein*) to be the concept from which the philosopher must depart in order to reach the distinction of truth. For that, it will be important, firstly, to call attention to the manner in which Lambert structures the corporeal world (*Körperwelt*), which, as a world of illusion, is ruled by phenomenology. Secondly, it will also be essential a consideration of Lambert's intention to establish a similarity or comparison between the corporeal world (*Körperwelt*), or domain of illusion, and the intellectual world (*Intellectualwelt*), or domain of truth ruled by metaphysics.

In a second section, Kant's attempt at overcoming Lambert's proposal in the central theorems of the *Inaugural Dissertation* of 1770 is examined. It is maintained that, in establishing an intransmutability between the sensible and intellectual domains, the *Inaugural Dissertation* presents Kant's first step away from Lambert's proposal as well as his first consideration on the relation between sensible and intellectual models of representation.

In a third section, the constitution of an objective whole of appearances in the *Reflexionen* of the *Duisburg Nachlaß* due to a necessary determination by the concepts of the understanding is approached. It is argued that, in abandoning the *Dissertation's* position, these reflections constitute the definitive step away from Lambert's proposal. In other words, this new approach holds the methodological presupposition that is necessary for the justification of appearances (*Erscheinungen*), not within the domain of illusion, but in an objective whole of their relations conceived as experience.

2. Illusion (*Schein*) as the fundamental concept of Philosophy in Lambert

The term "illusion" (*Schein*) received particular attention in the argumentation of the philosopher and mathematician Johann Heinrich Lambert. By the year 1764, Lambert had published a work entitled *New Organon or Thoughts on the Investigation of Truth and the Distinction Between Error and Illusion*, in which he conceives a distinction between the "intellectual world" (*Intellectualwelt*) and the "corporeal world" (*Körperwelt*), i.e., between the domain of truth (*Wahrheit*) and the domain of illusion (*Schein*). The fourth and last part of the *New Organon* is entitled *Phenomenology* or "doctrine of illusion". According to Lambert, phenomenology "[...] must make illusion recognized and present

'fenomenológico' de un extremo al otro". (Piché, 2004, p. 55). Contrasting Piché's consideration, Laywine (2001, p.1) argues that "[t]he chief motivation for writing the *Inaugural Dissertation* was to preserve metaphysics, so conceived, from the taint of sensibility". Following Laywine, Beck (1996, p. 411) argues that "as soon as Kant began to follow the 'new path' opened by his *Inaugural Dissertation* of 1770, there was no more of central philosophical importance that he could learn from Lambert". In this paper, I sustain that Kant's pre-critical approach presents two indispensable steps for moving away from Lambert's proposal, which are given in the 1770 *Dissertatio* and the ensuing *Duisburg Nachlaß* reflections.

all the manners to avoid it and to come to the recognition of truth”.⁶ In other words, phenomenology considers the “[...] theory of illusion and its consequences for the precision and imprecision of human knowledge”.⁷ In what matters to this, Lambert assures that

«[...] little had appeared in the doctrines of reason regarding phenomenology, notwithstanding the great necessity to distinguish the true from the illusory. Certainly it is not focused on the *logical* truth, but on the *metaphysical truth*, since to a great extent *illusion* [*Schein*] is opposed to the real. In fact, it is always an error when a thing, as it really is, is confused with its illusion: and again one believes in errors since they give the illusion [*scheinen*] of being true». ⁸

According to what is considered in this passage, it can be said that Lambert takes illusion (*Schein*) to be indispensable for the “precision of knowledge” or for “metaphysical truth”. That is to say, the concept of illusion is for Lambert basically the key-concept of metaphysics. Therefore, the task to be carried out is not related to a confusion due to the relation of concepts, as in the logical truth, but due to a confusion of “a thing as it really is” and “its illusion”. In a word, Lambert’s doctrine holds the concept of illusion to be essentially connected with the task of guaranteeing metaphysical truth in what matters to the ontological domain of things. It is from this domain, initially presented as a “domain of illusion”, that the metaphysician must depart to reach the “domain of truth”.

The answer to the problem of metaphysical truth, as it is presented here, relies fundamentally on the answer to these questions: (i.) what is the status of phenomenology while treating the problem of illusion in light of the dichotomy of the corporeal and intellectual worlds?; (ii.) how the determination of metaphysical truth, i.e., the presentation of real truth in opposition to illusion, is given?

The first question can be answered within the fourth section of the *New Organon*. It is in this section that Lambert considers that phenomenology is not sufficient for the establishment of metaphysics as a science. Phenomenology, for Lambert, is just a propaedeutic science for metaphysics as such, i.e., phenomenology is the science through which it is possible “[...] to achieve truth *beginning from illusion*”.⁹ This means that phenomenology cannot consider the intellectual world or the domain of truth in a constitutive way. That is, phenomenology never approaches truth or the true as such, but only the “illusion of truth” (*Schein des Wahren*) or the “verisimilitude” (*Wahrscheinlichkeit*).¹⁰ In short, in being restricted to the corporeal world or the domain of illusion, phenomenology can never establish itself as a science of investigation of truth, i.e., as a metaphysics.

⁶ Lambert, *Neues Organon*. Vorrede, IV. In this and the following quotations from Lambert’s *corpus*, translation is my own.

⁷ Lambert, *Neues Organon*. Phänomenologie, § 1.

⁸ Lambert, *Neues Organon*. Vorrede, XI.

⁹ Lambert, *Neues Organon*. Phänomenologie, § 1. Italics added.

¹⁰ See Lambert, *Neues Organon*. Phänomenologie, § 149.

The answer to the second question, which regards the determination of metaphysical truth in the intellectual world, is given in the *Architectonic* of 1771:

«We do not wish to cite each part of human knowledge individually, but we prefer rather to distinguish them into two classes. Some concern the intellectual world; others the corporeal world. The names of things in the intellectual world are taken from things in the corporeal world (to the extent that things in one world resemble things in the other, according to our way of representing them)».¹¹

From this common mode of representation, set up in face of the dichotomy of the corporeal and intellectual worlds, Lambert takes verisimilar things as having the same status as true things, for the latter can only be conceptually represented from the domain of verisimilitude; and this on the ground of both the configuration of the corporeal world as a domain of illusion and the impossibility of a constitutive analysis of the intellectual world.

In a letter to Kant from 1770 Lambert spells out his position on the determination of metaphysical truth:

«[...] it is also useful in ontology to take up concepts borrowed from illusion [*Schein*], since the theory must finally be applied to the phenomena [*Phaenomenis*] again. For that it is also how the astronomer begins, with the phenomenon [*Phaenomeno*]; deriving his theory of the construction of the world from phenomena [*Phaenomena*], he applies it again to phenomena and their prediction in his *ephemerides* [star calendars]. In metaphysics, where the problem of illusion (*Schein*) is so essential, the method of the astronomer will surely be the safest. The metaphysician can take everything to be illusion [*Schein*], separate the empty illusion from the real illusion, and from the real illusion draw the true».¹²

Three points call for a consideration here: (i.) Lambert equalizes phenomenon and illusion (*Schein*); (ii.) hence, the metaphysician, just like the astronomer, must begin from the phenomenon or from illusion, formulate his theory, and, in the end, apply it again to phenomenal or illusory things; (iii.) finally, this *modus operandi* of the metaphysician is specified in three steps: (iii.i) the admissibility of everything as being illusion, (iii.ii) the distinction of real illusion from empty illusion, (iii.iii) the inference of the true from the real illusion.

The justification of how this transition, from the admissibility of everything as illusory to the theorization of metaphysical truth, and the further application of this truth again to the phenomenon, take place is not given in any of Lambert's works, nor is it in the whole of his doctrine. The deadlock inherent in the equalization of phenomenon and illusion and, thereby, in the methodological presupposition that the metaphysical domain of truth could only be approached from the domain of illusion would be the impulse for Kant's work on a new solution to the problem.

¹¹ Lambert, *Architectonic*, § 29.

¹² Kant, *Br*, AA 10: 108. Zweig translates "Schein" as "appearance" and "[...] aus dem reellen auf das wahre schließen" as "draw true conclusions from the latter".

3. Kant's position in the *Inaugural Dissertation*

In the 1770 *Inaugural Dissertation*, while translating Lambert's methodological nomenclature of the *Intellectualwelt* and the *Körperwelt* into *mundi sensibilis atque intelligibilis*, Kant understands that phenomenology, as the science governing the "sensible world", is a "purely negative science". Its single task it to assure that "[...] the principles of sensibility, their validity and their limitations, would be determined, so that these principles could not be confusedly applied to objects of pure reason" in the domain of metaphysics. That is, the guarantee that "[...] extremely mistaken conclusions emerge if we apply the basic concepts of sensibility to something that is not at all an object of the sense".¹³ In a word, Lambert's thesis that the domain of metaphysics should be known by a certain "similarity" with the domain of phenomenology is totally dismissed. Indeed, one can say that to secure the domain of metaphysics, as ruled by a purely intellectual faculty, from this "similarity" with the domain of the phenomena, governed by the sensible faculty, is the *raison d'être* of the *Inaugural Dissertation*.¹⁴ In Kant's words: "Every method employed by metaphysics, in dealing with what is sensitive and what belongs to the understanding, amounts, in particular, to this prescription: great care must be taken *lest the principles which are native to sensitive cognition transgress their limits, and affect what belongs to the understanding*".¹⁵

Being given now this "dissimilarity" between the sensible and the intellectual domains, it is worth considering whether (and how) Kant in fact holds the foundation of knowledge to imply a possible relation between them in the *Dissertation*.

In the *Inaugural Dissertation*, Kant characterizes this relation in a merely logical sense. The reason for Kant's account of a relation between sensible and intellectual representations of objects not in an essential but merely logical sense is that the referred thesis of the "dissimilarity" between the domains of these representations has as its systematic outcome the fact that the domain of sensible representation, or of objects as phenomena, is merely and exclusively determined by sensibility. That is, a universal concept of understanding has no determination whatsoever in what matters to this domain. According to what is stated in the *Dissertation*, Space and time alone establish the determination of phenomena and, as a result, assure the principles of the form of the sensible world and its distinction in relation to the intelligible world. By the same token,

¹³ Kant, *Br*, AA 10: 98. All passages quoted from Kant's letter to Lambert from 1770, in which, along with a copy of his *Inaugural Dissertation*, Kant asks for Lambert's judgment on its main theses.

¹⁴ Laywine (2001, pp. 5-6) points out that "Lambert was interested in general metaphysics, not for the sake of special metaphysics, but rather for the sake of the exact sciences", while "Kant was interested in general metaphysics precisely for the sake of special metaphysics". According to Laywine (2001, p. 5), "[t]o lay the foundations of a rigorous science of immaterial things was Kant's central philosophical project in the mid-1750s". Beck (1996, pp. 408, 410), argues that Kant did not follow Lambert precisely because the latter took metaphysics to be a "transcendent optics" and, therefore, guided his investigations by the principle that they are limited, in what matters to their objects and their understanding, to what can be weighted and calculated.

¹⁵ Kant, *MSI*, AA. 02: 411.

this intelligible world does not find in the conditions of sensibility any limitation or reference of the concepts of the understanding.

From a critical view, one can say that, aside from this outcome, by 1770 Kant already had in mind a lack of correspondence between the concepts of phenomenon (*phaenomenon*) or appearance (*Erscheinung*) and the concept of illusion (*Schein*). Moreover, the argumentation in the *Dissertation* constitutes a first step in treating Lamberts impasse, which held the domain of phenomena to be illusory (*Scheinbar*). In a word, notwithstanding the lack of any essential relation between sensible and intellectual domains, the *Inaugural Dissertation* already dismisses Lambert's attempt to equalize them as useless. For, the domain of the senses or of the *phaenomenis* is originally presented in this work as a domain of the *apparentia* and not of illusion (*Schein*).¹⁶

The *Dissertation* does not justify the equivalence of the concepts of *phaenomenon* and *apparentia*. This would be a task for Kant's *Reflexionen* in the decade of 1770. In these *Reflexionen*, the methodological consideration of the *Dissertation*, holding the domain of sensibility to be a domain of *phaenomena* and the domain of understanding to be a domain of *noumena*, would be abandoned.

4. The necessity of a determination of appearances by the faculty of understanding in the *Duisburg Nachlaß*

A question set by Lambert already in 1770 would be the motivation of Kant's investigations in the following years. To put in the words that give Lambert's evaluation of the *Dissertation*:

«The first main thesis is that *human knowledge*, by virtue of being *knowledge* and by virtue of *sharing its own form*, is divided in accordance with the old *phaenomenon* and *noumenon* distinction and, accordingly, arises out of two entirely different, and so to speak, *heterogeneous* sources, so that what stems from the one source can never be derived from the other. Knowledge that comes from the senses thus is and remains sensible, just as knowledge that comes from the understanding remains peculiar to the understanding.

My thoughts on this proposition have to do mainly with the question of *generality*, namely, to what extent these two ways of knowing are so completely *separated* that they *never* come together. If it is to be proved [*bewiesen*] *a priori*, it must be deduced from the nature of the senses and of the understanding».¹⁷

Worth noting that Lambert regards that Kant could only sustain, or “prove *a priori*”, the distinction of sensible and intellectual knowledge provided that this demonstration would be undertaken by a consideration of both understanding and sensibility.

Kant would see this indication not as a way to “prove *a priori*” the segregation of knowledge into sensible and intellectual, but actually as an impulse to rethink the

¹⁶ See Kant, *MSI*, AA 02: 394.

¹⁷ Kant, *Br*, AA 10: 105. Zweig translates “bewiesen” as “shown”.

methodological presupposition of the *Dissertation* which grounded it. As stated by a *Reflexion* of the end of the 1770s:

«It has taken a long time for the concepts to become so ordered for me that I could see them as comprising a whole and clearly indicating the boundaries of the science that I planned. I already had the idea of the influence of the subjective conditions of cognition on the objective ones prior to the disputation [of the *Dissertation*], and afterwards the distinction between the sensible and the intellectual. But for me the latter was merely negative».¹⁸

Several passages from the *Duisburg Nachlaß* document the fact that Kant paid particular attention to the question put by Lambert and that he did try to present an answer to it within this period. In these *Reflexionen*, Kant distinguishes *Erscheinung*, associating it with the terms *apparentia* and *phaenomenon*, from the term *Schein*, which is associated with the terms *Scheinbar* and *Illusion*. Although Lambert's question was significant, his solution was not correct because it should have been given in the context of the phenomenon or appearance and not of the illusory or apparent. Worth considering are the following *Reflexionen*:

«[i.] *Apparentia* (*phaenomenon*), appearance [*Erscheinung*] (what is presented Before the thing itself)

[...] the illusion [*der Schein*] (apparent) [*Scheinbar*]].¹⁹

[ii.] The appearance [*Erscheinung*] and the illusion [*Schein*] are two different things. The former emerges when the object is given and the latter when the object is thought. In an appearance [*Erscheinung*] the apparent [*apparentz*] is grounded on the judgment about the affection of the senses; and, when it is real it remains *phaenomenon*.²⁰

[iii.] *Apparentia* is that in the appearance [*Erscheinung*] which is a ground, it is established from an object which agrees with its concept.

[...] An illusion [*Schein*] is *Illusion*».²¹

The approach of the problem in the *Duisburg Nachlaß* is revolutionary in this respect: Kant abandons the thesis of the intransmutability of the sensible and intellectual domains of knowledge. In this group of *Reflexionen*, the constitution of appearance (*phaenomenon* or *apparentia*) is presented as essentially grounded upon a fundamental relation of the faculties of sensibility and understanding. In Kant's words: "[t]hat there are things in general which correspond to sensibility must be known by the understanding".²²

Since "[...] understanding cannot determine anything in sensibility unless by means of a universal action", the problem can be put in this question: "[...] through what does the appearance become intellectual?".²³ In the *Duisburg Nachlaß* the answer to this question

¹⁸ Kant, *Refl*, (Reflexion 5015) AA 18: 60. [1776-1778].

¹⁹ Kant, *Refl*, (Reflexion 2247) AA 16: 285. [1771-1779].

²⁰ Kant, *Refl*, (Reflexion 4999) AA18: 56. [1776-1778].

²¹ Kant, *Refl*, (Reflexion 251) AA 15: 95. [1771-1779]; (Reflexion 253) AA 15: 95. [1771-1779].

²² Kant, *Refl*, (Reflexion 4773) AA 17: 639. [1773-1775].

²³ Kant, *Refl*, (Reflexion 4684) AA 17: 671. [1773-1775].

would be given in the guarantee that everything which appears (*was erscheint*) in the sensible faculty could only be understood as under a concept of the intellectual faculty.

This position presents a radical rupture with the *Dissertation*'s position, according to which the determination of appearance and the limitation of the sensible world would be given merely by sensibility. Notwithstanding this rupture and Kant's "draft" of the critical solution in the *Duisburg Nachlaß*, this solution would only be provided in the following decade. It would rely on the argument that holds "[...] the most important investigations for getting to the bottom of that faculty we call the understanding, and at the same time for the determination of the rules and boundaries of its use".²⁴

5. Conclusion

This paper has attempted to show that Kant's pre-critical philosophy already held a fundamental distinction to be assured in his critical enterprise, namely, between the concepts of appearance (*Erscheinung*) and illusion (*Schein*). Throughout his correspondence established with Lambert, Kant structures important elements of his critical approach of the problem.²⁵

As it was pointed out, Lambert took the transition from illusion (*Schein*) to truth (*Wahrheit*) to be the seminal task of philosophy. In a critical-retrospective view, Lambert's proposal makes itself readable as follows: "[a]lready from the earliest days of philosophy, apart from the sensible beings or appearances [*Erscheinungen*] (*phaenomena*) that constitute the sensible world, investigators of pure reason have thought of special intelligible beings (*noumena*), which were supposed to form an intelligible world; and they have granted reality to the intelligible beings alone, because they took appearance [*Erscheinung*] and illusion [*Schein*] to be one and the same thing".²⁶

Moreover, it was argued that Kant's pre-critical approach presents two indispensable steps for moving away from Lambert's proposal: (i.) the consideration of the sensible and intellectual domains of knowledge as essentially distinct; (ii.) the assurance of a fundamental relation between them. Despite the fact that these two steps are presented as elements of the same assurance, i.e., the impossibility of following Lambert's methodological proposal, one considers that Kant lacked, in the 1770s, the seminal argument for its accomplishment. This argument would be given in his critical proposal. Now, this proposal makes itself readable as follows: "[...] it is greatly mistaken that these principles of mine, because they make sensory representations into appearances [*Erscheinungen*], are supposed, in place of truth of experience, to transform sensory

²⁴ Kant, *KrV*, A XVII. Translation is my own.

²⁵ Notwithstanding the fact that he is primarily interested in contrasting the literature and not devoted to a systematic consideration of Lambert's and Kant's own works, as I intended to do in this paper, I would follow Peters (1968, p. 453) on his statement that: "Wenn man Lambert auch nicht als direkten 'Vorläufer' Kants betrachten will, so geht dennoch aus Kants Äußerung über ihn und aus Lamberts eigenem Bemühen eindeutig hervor, daß Lambert als Kant ähnlicher, im gleichen Sinne strebender Denker gesehen werden muß und zu den wichtigen Anregern für Kant gehört".

²⁶ Kant, *Prol*, AA 04: 314.

representations into mere illusion [*Schein*], that, on the contrary, my principles are the only means of avoiding the transcendental illusion [*transcendental Schein*] by which metaphysics has always been deceived and thereby tempted into the childish endeavor of chasing after soap bubbles, because appearances [*Erscheinungen*], which after all are mere representations, were taken for things in themselves".²⁷

Peculiar to the critical proposal is the establishment of the foundation of knowledge from the concept of appearance (*Erscheinung* or *phaenomenon*) as the constitutive determination of the domain of experience by the faculty of understanding. The denial of a place to the concept of illusion (*Schein*) within the critical enterprise does not follow from this. On the other hand, transcendental illusion (*transcendentalen Schein*) characterizes precisely the situation to which the faculty of reason is led in the undetermined field that immediately results from the determination of appearances (*Erscheinungen*) by the faculty of understanding. Yet, how the concepts of "appearance" and "illusion" are in fact justified in the critical enterprise would be a task for another investigation. I aimed, in this paper, at presenting the genesis of their distinction.

References

- Beck, L. W. (1996), *Early German philosophy: Kant and his predecessors*, Bristol, Thoemmes Press.
- Kant, I. (1993), *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg, Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 37 a). Transl. by Guyer, P. and Wood, A. W. (1999), *Critique of Pure Reason*, New York, Cambridge University Press.
- ____ (1969), Briefwechsel [*Br*]. In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bde. 10-13. Berlin und Leipzig, de Gruyter. Transl. by Zweig, A. (1999), *Correspondence*, New York, Cambridge University Press.
- ____ (1969), Reflexionen zur Ästhetik [*Refl*]. In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bd. 15. Berlin und Leipzig, de Gruyter.
- ____ (1969), Reflexionen zur Logik [*Refl*]. In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bd. 16. Berlin und Leipzig, de Gruyter.
- ____ (1969), Reflexionen zur Metaphysik [*Refl*]. In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bde. 17/18. Berlin und Leipzig, de Gruyter.
- ____ (1968/1977), De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis [*MSI*]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 02. Berlin, de Gruyter; Anmerkungen, Berlin/New York, de Gruyter. Transl. by Meerbote, R. and Walford, D. (1992), In: *Theoretical Philosophy 1755-1770*. New York, Cambridge University Press.
- ____ (1968/1977), Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [*Prol*]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 04. Berlin, de Gruyter; Anmerkungen, Berlin/New York, de Gruyter. Transl. by Hatfield, G. and Friedman, M. (2002), In: *Theoretical Philosophy after 1781*. New York, Cambridge University Press.

²⁷ Kant, *Prol*, AA 04: 292.

_____ (1968/1977), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [MAN]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 04. Berlin, de Gruyter; *Anmerkungen*, Berlin/New York, de Gruyter. Transl. by Hatfield, G. and Friedman, M. (2002), In: *Theoretical Philosophy after 1781*. New York, Cambridge University Press.

Lambert, J. H. (1990), *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeitschnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* [Neues Organon]. Bde. 01/02. Berlin und Leipzig, Akademie-Verlag Berlin.

_____ (1988), *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß* [Architetonic]. In: *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Hrsg. von Geo Siegwart. Hamburg, Meiner.

Laywine, A. (2001), "Kant in reply to Lambert on the ancestry of metaphysical concepts", *Kantian review*, vol. 5, pp. 1-48.

Peters, W. S. (1968). "Kants Verhältnis zu J. H. Lambert", *Kant-Studien*, no. 59, pp. 448–453.

Piché, C. (2004), "Kant, heredero del método fenomenológico de Lambert", *Éndoxa: séries filosóficas*, no. 18, pp. 45-67.



L'empirismo di Kant: illusione, menzogna e biasimo

Kantian Empiricism: Illusion, Falsehood and Blame

MARIANNINA FAILLA^{*}

Università Roma 3, Italia

Riassunto

Il saggio intende mettere a fuoco il concetto di empirismo kantiano intendendolo come mediazione di finito e infinito. Si analizzano, pertanto, le affinità di Kant con la fenomenologia analitica di Lambert e le giovanili critiche hegeliane alla filosofia kantiana per poi occuparsi dell'illusione e della menzogna. Esse vengono interpretate come due figure differenziate dell'empirismo kantiano: con la prima si mettono al centro gli studi antropologici e il tema dell'integrazione sociale; con la seconda si affronta il problema della disgregazione sociale, la sua condanna morale e in ultimo, ma non da ultimo, la capacità di mettere in relazione il mondo sensibile con il principio intelligibile della libertà, tramite la nozione di origine lockiana del "biasimo".

Parole chiave

parvenza; illusione; menzogna; biasimo; sensibile/intelligibile

Abstract

The essay aims to examine the theory of Kantian empiricism as mediation between finity and infinity; therefore it focuses on Kant's affinities with Lambert's analytical phenomenology and on the young Hegel's criticism towards Kant's philosophy; then the essay treats the matter of illusion and falsehood. These are interpreted as two different faces of the Kantian empiricism: the former relates to the anthropological studies and social integration. The latter transfers the focus on the problem of social

^{*} Professore associato in Storia della filosofia - Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo – Università degli Studi di Roma3; mariannina.faila@uniroma3.it.

disunion, its moral condemnation and, last but not least, the possibility to relate the sensible world with the intelligible principle of freedom, through the concept of “blame” (of Lockyan origin).

Keywords

Appearance; Illusion; Falsehood; Blame; Sensible/Intelligible.

1. Fenomenologia e critica della parvenza

1.1 La lettera a Lambert e la *scienza negativa* di Kant

Nella lettera del 2 settembre 1770 Kant scrive a Johann Heinrich Lambert:

«Sembra sia necessario far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenomenologia generalis*) nella quale siano determinati validità e limiti dei principi della sensibilità, affinché essi non vengano a turbare i giudizi sugli oggetti della ragione pura [...]» (Kant, 1900, Br AA 10 p. 29; trad. it. 1990, p. 39).

Anche se corrispondesse solo al bisogno di trovare un linguaggio comune al proprio interlocutore, l'espressione *phaenomenologia generalis* meriterebbe un approfondimento poiché proprio nel *Nuovo Organo* Lambert dedica ampio spazio alla *fenomenologia* affidandole il compito di indagare l'influsso della parvenza, di ciò che appare, «sull'esattezza e sull'inesattezza della conoscenza umana» (Lambert, 1965, *Phänomenologie* § 1, pp. 217-218; trad. it. 1977, §1, p. 603). Già attraverso questa breve frase si può capire il significato plurimo assunto dalla parvenza nella filosofia di Lambert. Essa, infatti, non solo è polisemica – perché comprende la parvenza fisica, organica, idealistica, morale ed ancora la parvenza soggettiva, oggettiva, di relazione ecc. – ma esprime anche l'influsso negativo del sensibile sul vero. L'influsso ingannatore è dovuto al sopraggiungere di forme patologiche di parvenza (la parvenza organica) nella formazione della conoscenza vera degli oggetti. Sulla parvenza organica e sulla sua morbosità Lambert scrive:

«I sensi ci indicano [due specie] di parvenza [sensibile]. [...] Entrambe sono accomunate dal fatto che nei nervi sensori avviene un movimento che ci rappresenta nella mente l'immagine di un oggetto. Invece si differenziano per il fatto che questo movimento dei nervi sensori viene prodotto nel primo caso da un oggetto che esiste realmente fuori di noi, mentre nel secondo caso nessuno oggetto agisce sui sensi, ma i nervi sensori vengono attivati solo attraverso flussi come nel fischio delle orecchie [...]. Quest'ultima specie di parvenza [la] possiamo chiamare parvenza *organica* o anche *patologica*, perché in verità esiste quasi sempre in questi casi uno stato morbosissimo, o simile ad esso [...]. Invece la prima specie, cioè quella in cui l'oggetto è realmente presente ed impressiona i sensi, potrà essere chiamata nel modo più opportuno *parvenza fisica* perché l'impressione è realmente fisica, ed il concetto occasionato dalla sensazione rappresenta l'oggetto non come è in sé, ma solamente come noi lo appercepiamo (Lambert, 1965, *Phänomenologie* § 20, pp. 229-230; trad. it. 1977, § 20, p. 612)».

Lambert ammette, dunque, una gradualità della parvenza sensibile i cui estremi sono la parvenza fisica e quella organica. La prima fornisce un oggetto reale alla sensazione e all'intero processo conoscitivo, avvicinando così lo *Schein* alla *Erscheinung*, a ciò che appare alla coscienza. La seconda corrisponde alla fallacia percettiva della coscienza che può giungere fino all'illusione delirante (§ 20, pp. 229-230, § 44, pp. 242-243; trad. it., § 20, p. 612, § 44, p. 622). Il compito della fenomenologia è illustrare la

varietà e gradualità delle parvenze per valutare il loro influsso costitutivo o ingannatore sul processo conoscitivo (§ 31, p. 235; trad. it., § 31 pp. 616-617).

Distinguere l'apporto costitutivo della parvenza percettiva alla formazione del vero da un lato o il suo influsso ingannatore dall'altro è un'azione filosofica in definitiva affine agli intenti critici kantiani riposti nell'espressione "scienza negativa" o *phaenomenologia generalis*.

La fenomenologia, se propedeutica alla metafisica, intende stabilire la giusta linea di confine fra sensibilità e ragione: essa è legata ad un procedimento negativo, rivolto all'ambito del sensibile che punta – come viene detto nella lettera di Kant a Lambert – ad impedire che la sensibilità turbi i giudizi della ragione pura o che la noumenicità si appropri del sensibile per rappresentarsi, come viene scritto ne *La forma e i principi della sensibilità e dell'intelletto*:

«Il fine dei concetti intellettuali è duplice: il primo è quello elenctico, per cui hanno un compito negativo consistente nell'espungere dai noumeni le concrezioni di origine sensitiva e quantunque con ciò non facciano progredire di un unghia la scienza, la preservano dal contagio di errori. Il secondo è dommatico, per cui i principi dell'intelletto puro danno luogo ad un *modello* e ad una *misura comune* la quale sarà la *perfezione dei noumeni* [corsivi nostri] (Kant, 1912, MSI, AA 02, pp. 395-396; trad. it., 1990, p. 432)».

I concetti intellettuali hanno la funzione negativa di separare mondo noumenico e mondo sensibile (fenomenico) e la funzione positiva di fornire modello e misura comune ai noumeni. Nel capitolo della *Critica della ragione pura* dedicato ai *Concetti della ragione pura* tornano le argomentazioni sull'uso dogmatico del pensiero consolidando l'idea che il pensiero possa fornire solo modello e misura ai noumeni e valorizzando proprio il concetto di modello per render conto dell'ideazione razionale e della sua origine platonica.

«Platone ha notato molto bene che la nostra capacità conoscitiva avverte un'esigenza assai più elevata che non quella di compitare semplicemente i fenomeni, conformemente all'unità sintetica per poterli leggere come esperienza, e ha osservato che la nostra ragione si eleva per sua natura a conoscenze che vanno troppo al di là perché un qualsiasi oggetto offerto dall'esperienza possa mai essere loro adeguato, e che tuttavia tali conoscenze hanno una propria realtà (*Realität*) e non sono in alcun modo mere chimere» (Kant, 1904, KrV, A 314/B 370-371).

Kant sottolinea inoltre il significato etico dell'idea in Platone fondendo insieme la nozione di archetipo con quella di *areté* (perfezione) ed evidenziando il valore regolativo dell'idea utopica di repubblica. Essa non è una chimera, sottolinea Kant contro Brucker (KrV, A 316/B 372), ma rappresenta il modello di ogni giusta politica, il modello che il principe dovrà far proprio per governare bene.

L'idea di repubblica rappresenterebbe un «[...] *maximum* archetipo» e sarebbe «[...] del tutto giusta per avvicinare sempre più, in base ad esso [archetipo] la costituzione giuridica degli uomini alla massima perfezione possibile» (Kant, 1904, KrV, A 317/B373-374). La modalità di partecipazione all'idea è, dunque, quella del tendere finalisticamente ad essa, facendola diventare *focus immaginario* della stessa perfettibilità razionale degli uomini. In quanto archetipo e principio di perfezione, l'idea si porrà, così, alla base dello stesso valore regolativo della ragione.

Possiamo affermare che vi è una linea di continuità nella riflessione kantiana sulla capacità della filosofia di preservare la ragione dagli errori, delimitando i reciproci confini di ragione e sensibilità e stabilendo il giusto uso della ragione stessa. In questa direzione va da un lato l'intenzione di assegnare

un ruolo delimitante alla sensibilità (lettera a Lambert)¹ e uno negativo, o per meglio dire *elencitico*, oppositivo ai concetti intellettuali e dall'altro il proposito di individuare nella tradizione filosofica, e in particolare in Platone, motivi di affinità con una visione finalistica del noumeno².

Una breve analisi del termine parvenza, usato nella dialettica trascendentale, consente poi di fare un ulteriore passo nell'analisi del rapporto fra il senso della *critica* in Kant e la fenomenologia di Lambert. Le analisi kantiane sulla parvenza trascendentale ci consentono di rinvenire quel duplice ruolo della sensibilità, costitutivo ed ingannatore, già delineato dalla fenomenologia analitica di Lambert e fatto valere da Kant nei confronti della stessa metafisica.

Nelle riflessioni kantiane sulla parvenza trascendentale l'errore e il falso giudizio, la parvenza ingannatrice, non risiedono nella sensibilità *tout court*. Essa è difatti di per sé incapace di giudizi. L'errore che genera parvenza non è però imputabile nemmeno all'intelletto in quanto tale. Operando secondo leggi proprie, l'intelletto compie pienamente il lato formale della verità, ossia l'accordo delle sue stesse leggi con il giudizio³. L'errore, che conduce alla parvenza trascendentale, si genera per l'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto; influsso grazie al quale i principi soggettivi di un giudizio si mescolano e si confondono con i principi oggettivi pretendendo per sé un oggetto che non si potrà mai dare nell'esperienza.

1.2 Fenomenologia negativa e il doppio uso della sensibilità in Kant

Si vuole allora mostrare qui come la sensibilità acquisti un duplice significato per la riflessione critica kantiana sulla ragione, uno legittimo e uno illegittimo, così come era accaduto per la fenomenologia lambertiana del conoscere. La sensibilità ha un significato legittimo nella misura in cui contribuisce, tramite le intuizioni pure, alla "possibilità reale" dell'oggetto della conoscenza⁴, ed uno illegittimo poiché si insinua in modo inavvertito ed oscuro nell'attività giudicante dell'intelletto facendolo illudere di essere capace di sintesi oggettive di concetti razionali, pensabili invece solo soggettivamente. In altri termini: la trasformazione del pensiero razionale in parvenza dialettica risulta dallo scambio fra sintesi oggettive a priori delle idee razionali e loro mera pensabilità soggettiva⁵.

I concetti razionali, le idee, non potranno mai avere un oggetto esperibile, anche se sono per Kant il frutto di una sintesi a priori. Esse si formano, infatti, tramite una sintesi fra l'incondizionato e la serie delle condizioni per un condizionato dato.

¹ Se scaviamo nell'epistolario di Kant potremo, inoltre, domandare se la critica alla metafisica, presente nella matura dialettica trascendentale, sia coerente con ciò che Kant dichiara nella lettera del 31 dicembre del 1765 a Lambert, esprimendo l'esigenza di trovare «un metodo da osservare per contrastare» i *Blendwerke* del sapere (Lambert, 1968, pp. 341-342).

² Si possono individuare due fonti kantiane per la nozione di noumeno: per il rapporto del noumeno con la filosofia platonica si veda lo studio di A. L. Siani, 2007, pp. 47-63. Per il ruolo della tradizione scettico-pirroniana nella formazione del concetto di noumeno si veda G. Tonelli, 1967, pp. 93-125. Oltre alle fonti storico-teoretiche del concetto di noumeno in Kant, senz'altro interessante è l'analisi offerta da Moretto sulle affinità rinvenibili in Kant e Lambert per quanto riguarda il concetto di limite e quello di noumeno, considerati a partire dalla matematica. Cfr. A. Moretto, 2012, pp. 15-34 e Id., 1999.

³ Sulla funzione logica dei giudizi e sul loro rapporto con l'attività unificante delle categorie, in altre parole con la logica trascendentale, ancora istruttive e illuminanti sono le riflessioni di L. Scaravelli, 1973 e S. Marcucci, 1997, pp. 13-26.

⁴ Per il concetto di possibilità reale si veda C. Luporini 1959.

⁵ Le pretese sintesi oggettive dei concetti corrisponderebbero all'uso trascendente dell'intelletto mentre l'intelletto deve potersi affidare solo ad un uso immanente, ossia limitato all'esperienza possibile (Kant, 1904, KrV, A326/B 382-383).

«[...] il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un condizionato che venga dato. Ora poiché soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è in se stessa sempre incondizionata, un concetto razionale puro in generale può essere spiegato per mezzo del concetto dell'incondizionato, in quanto esso contiene un fondamento per la sintesi del condizionato» (Kant, KrV, 1904, A322/B379).

Per dar conto del rapporto sintetico fra l'incondizionato razionale e le condizioni intellettuali per un condizionato dato, Kant introduce il concetto di serie e definisce il tempo, preso di per se stesso, la condizione formale della serie.

«Ora – sostiene Kant – per disporre la *tavola delle idee conformemente a quella delle categorie* [corsivo nostro], assumiamo innanzitutto i due quanta originari di ogni nostra intuizione: tempo e spazio. Il tempo è in se stesso (*an sich*) una serie e la condizione formale di tutte le serie, e perciò in esso si devono distinguere a priori, rispetto ad un presente dato, gli *antecedentia* come condizioni (il passato) dai *consequentia* (il futuro)». (Kant, 1904, KrV, A 411-412/B 438-439).

Il tempo in sé come forma delle serie delle condizioni ci consente di rappresentarci soggettivamente il rapporto sintetico fra l'incondizionato (ragione) e la totalità delle condizioni per un condizionato dato (intelletto). In quanto condizione formale di tutte le serie, il tempo permette di rappresentare il rapporto con il principio razionale come un rapporto regressivo dalle condizioni al loro principio.

«Ne segue che l'idea trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle condizioni per un condizionato dato si riferisce soltanto a tutto il tempo passato». (Kant, 1904, KrV, A 411-412/B 438-439),

mentre il tempo futuro è aperto alla serie infinita delle conseguenze. Si può dunque comprendere come mai le antinomie, matematiche e dinamiche, non si riallaccino a tutte le categorie esposte da Kant nell'*Analitica dei concetti puri dell'intelletto*, ma solo a quelle che esibiscono una conformità a priori con la serialità ed implicitamente con il tempo, condizione formale di ogni serie.

Sono, infatti, solo le categorie della relazione (inerenza e sussistenza/causalità e dipendenza/comunanza e azione reciproca) e quelle della modalità (possibilità/impossibilità – Esistenza/Non esistenza – necessità/contingenza) a essere considerate nella formazione del sistema delle idee cosmologiche perché riconducibili a sintesi organizzabili serialmente. Per la categoria della relazione sarà centrale il rapporto fra causalità/conseguenza e incondizionato. Il significato razionale della categoria della causa sarà offerto dalla spontaneità assoluta intesa, tuttavia, non solo come inizio assoluto in sé (libertà positiva)⁶, bensì anche come inizio assoluto nel tempo (libertà negativa)⁷. Per

⁶ «Questa libertà della ragione non la si può considerare solo *negativamente* come indipendenza da condizioni empiriche, perché in tal modo la facoltà razionale cesserebbe di essere una causa dei fenomeni, ma la si può designare anche positivamente come una facoltà di cominciare spontaneamente una serie di eventi, così che *in essa nulla cominci*, ma essa stessa, intesa come condizione incondizionata di ogni azione [arbitraria], non ammetta sopra di sé alcuna condizione precedente nel tempo, *laddove il suo effetto comincia nella serie dei fenomeni*, ma in questa serie non può mai costituire un inizio assoluto» (Kant, 1904, KrV, A 554/B 582)

⁷ Su questa distinzione si veda un passaggio illuminante di Hannah Arendt, 1978, p. 428; trad. it. 1987, p. 430: «Una volta di più dobbiamo evocare la kantiana facoltà “di dare spontaneamente inizio ad una serie nel tempo”, serie che

quanto riguarda la categoria della modalità Kant sceglierà il rapporto contingenza/necessità e l'incondizionato sarà inteso come necessità naturale assoluta del mutevole⁸. Nella formazione delle antinomie matematiche, le quali considerano il rapporto dell'incondizionato con la totalità dei fenomeni dati non solo nel tempo, ma anche nello spazio, Kant dichiarerà la superiorità del tempo sullo spazio. Nella formazione della tavola delle idee cosmologiche, la forma pura dello spazio, la contiguità, trova, infatti, il suo canone legittimante solo ed esclusivamente nella forma temporale della successione.

«Lo spazio, a differenza del tempo, non costituisce una serie in se stesso – afferma Kant nel *Sistema delle Idee cosmologiche* – solo che la sintesi delle molteplici parti dello spazio, grazie a cui noi apprendiamo quest'ultimo, è anch'essa successiva, quindi accade nel tempo e contiene una serie» (Kant, 1904, KrV, A 412/B 439).

Seguendo queste parole possiamo dire: l'idea cosmologica della divisibilità all'infinito o indivisibilità della materia nello spazio la possiamo 'formare' soggettivamente subordinando la forma pura dello spazio all'apprensione sintetico-soggettiva delle sue parti che si dà e si può dare solo nel tempo. Per la seconda antinomia matematica, Kant pensa così all'unico elemento seriale che possa riguardare lo spazio: lo scorrere temporale-soggettivo delle rappresentazioni spaziali.

La formazione soggettiva delle idee cosmologiche si basa sul bisogno della ragione di rappresentarsi la compiutezza assoluta delle condizioni della possibilità dei fenomeni grazie al disporsi in serie di tali condizioni. A questo punto Kant aggiunge. L'«[...] incondizionato è contenuto sempre nella totalità assoluta della serie, quando essa sia rappresentata nell'immaginazione» (Kant, 1904, KrV, A 416/B 444).

Dunque è la nostra rappresentazione soggettiva, addirittura è l'immaginazione, intesa in generale come attività rappresentativa, che ci porta a mettere in relazione la ragione, e la sua ricerca dell'incondizionato, con la forma in sé del tempo, con la serie pur sempre regressiva di un incondizionato.

Ma forse è proprio qui, ossia nel bisogno di rappresentarsi, anche attraverso un'immagine, l'incondizionato come totalità assoluta della serie delle condizioni per un fenomeno dato che si insinua in modo illegittimo e surrettizio l'intuizione sensibile nel giudizio dell'intelletto (Kant, 1904, KrV, A 499 / B 527). Perché, come dirà in seguito Kant, la sintesi che è veramente in atto nella ricerca razionale dell'incondizionato è una sintesi «del semplice intelletto che rappresenta le cose come esse sono, senza badare se e come noi possiamo pervenire alla loro conoscenza» e in questo caso nella connessione «del condizionato con la sua condizione non si incontra alcun ordine temporale» (Kant, 1904, KrV, A500/B528), sia il condizionato che la condizione vengono dati in se stessi come simultanei.

“avvenendo nel mondo” non può avere che un inizio solo relativamente primo e tuttavia costituisce un inizio non “assolutamente primo non nel tempo, ma nella causalità”».

⁸ Per un'interpretazione problematizzante della quarta antinomia dialettica si veda F. Toto, 2014, pp. 49-78. Per un'interpretazione delle quarta antinomia in definitiva come ripetizione della terza antinomia su un piano oggettivo e non più soggettivo si vedano i lavori di J. Bennett, 1974, p. 241; N. Kemp Smith, 2003, pp. 496-7; P. Guyer, 2006, p. 143; T. K. Seung, 2007, p. 84.

Per potersi rappresentare soggettivamente l'incondizionato come principio regressivo di una serie delle condizioni si finisce per attribuire alla temporalità pura presa di per sé un ruolo così centrale nella formazione delle idee cosmologiche da far surrettiziamente supporre che la ragione possa far uso di un ordine temporale nella sua ricerca dell'incondizionato, quando in realtà tale ordine non si incontra mai.

Ricorrere alla serie temporalizzata per rappresentare soggettivamente l'incondizionato non deve assolutamente farci cadere nell'errore di supporre che ad esso corrisponda una sintesi oggettiva (fenomenica). Questo argomento sembra farsi strada con chiarezza nella *Sezione Settima* della *Dialettica trascendentale* dedicata alla *Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa*. In essa Kant sottolinea la caduta della ragione in un sofisma (il *sophisma figurae dictionis*), in un inganno dialettico e scrive:

«Qui però abbiamo trascurato una differenza importante tra i concetti. La sintesi del condizionato con la sua condizione e l'intera serie di tali condizioni [...] non comportava affatto una limitazione nel tempo, né alcun concetto della successione. Al contrario, la sintesi empirica e la serie delle condizioni nel fenomeno [...] sono necessariamente successive e sono date nel tempo soltanto una dopo l'altra; da ciò segue che io non potevo presupporre l'assoluta totalità della sintesi e della serie con ciò rappresentata, in entrambi i casi, poiché nel primo caso tutti i termini della serie sono dati in se stessi (senza condizione temporale), mentre nel secondo sono possibili solo in virtù del regresso successivo, il quale è dato solo per il fatto che lo si conduca realmente a termine.

Dopo aver contestato un tale errore nell'argomento posto comunemente alla base (delle affermazioni cosmologiche), entrambe le parti in conflitto possono a buon diritto essere respinte, poiché la loro pretesa non si fonda su alcun titolo solido» (Kant, 1904, KrV, A 500-501/B 528/529).

Fatale per la metafisica e i suoi errori è dunque lo scambio fra un concetto di sintesi intellettuale e soggettiva, in cui la serialità è logicamente pensabile come data in se stessa (serie regressiva) e un concetto di sintesi basato sulla serialità fenomenico-intuitiva (serie progressiva). Proprio nello scambio dei due concetti di sintesi e di serie risiede quell'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto capace di generare parvenze trascendentali.

Alla domanda come avviene lo scambio di oggettivo e soggettivo nella formazione della parvenza trascendentale, si può dunque rispondere nel modo seguente: nel passaggio delle categorie dell'intelletto a sintesi trascendentali della ragione il rapporto nevralgico con la serialità (logica) viene scambiato per un motivo legittimante la costituzione di un oggetto d'esperienza intuitivo sensibile delle idee trascendentali.

1.3 Fenomenologia negativa e metodo scettico

Tutte le sintesi dell'incondizionato cadono nella parvenza, diventano eccessi metafisici, quando per la formazione soggettiva delle idee, destinata all'uso regolativo e pratico della ragione, pretendono un oggetto, lo sintetizzano intuitivamente, anche se esso, in quanto oggetto in sé, non può mai darsi alla coscienza fenomenica. Lo scambio fra la formazione soggettiva e la determinazione oggettiva dell'ideazione razionale, la loro sovrapposizione, crea squilibrio, inadeguatezza, conflitti ed eccessi che Kant vuole ricomporre e ricondurre a equilibrio e compostezza facendo ricorso a una nozione di

intelligibile inteso come misura regolativa dell'attività razionale. La denuncia della parvenza, in quanto scambio fra soggettivo e oggettivo, allora non si scinde, anzi si collega strettamente alla formulazione critica di noumeno come misura regolativa della ragione da un lato e alla delimitazione dell'uso legittimo della sensibilità pura a priori dall'altro.

L'uso legittimo della sensibilità, quello che schematizza temporalmente le categorie intellettuali, diventa così anche criterio metodologico per correggere gli abbagli (*Blendwerke*), le parvenze illusorie della ragione.

Per questo motivo nella *Sezione Sesta* della *Dialettica trascendentale*, dedicata all'idealismo trascendentale, Kant lega a doppio filo l'esame critico dell'attività della ragione pura ai risultati dell'*Estetica trascendentale*.

«Nell'*Estetica trascendentale* abbiamo sufficientemente dimostrato che tutto ciò che viene intuito nello spazio o nel tempo, e quindi tutti gli oggetti di una esperienza per noi possibile, non sono nient'altro che fenomeni, cioè sono semplici rappresentazioni che, così come vengono rappresentate – in quanto esseri estesi o serie di mutamenti –, non hanno al di fuori dei nostri pensieri alcuna esistenza in sé fondata. Chiamo questa dottrina *i d e a l i s m o t r a s c e n d e n t a l e*» (Kant, 1904, KrV, A490-491/B 518-519).

La sensibilità pura a priori, divenendo il discriminare fra ciò che può essere dato ad una coscienza e ciò che non potrà mai divenire fenomeno per lei, acquisisce un potere catartico verso gli errori della metafisica. Ed è proprio la missione catartica delle riflessioni sulla sensibilità, sui suoi principi e sulla loro validità ed estendibilità a meritare il nome di fenomenologia. Stabilendo il *logos* dei fenomeni, i criteri a priori della loro sperimentabilità, Kant pone al tempo stesso le basi per lo smascheramento delle parvenze metafisiche.

Se si accettano questi presupposti diviene fenomenologica anche la riflessione kantiana sul metodo scettico-critico elaborato nella dialettica della ragione pura. Il contesto nel quale Kant introduce il metodo scettico è quello dei dibattimenti giuridici; possiamo, infatti, dare il nome di metodo scettico all'osservazione (*zusehen*) di un dibattito giuridico fra parti in conflitto. Come per molti illuministi, osservare è qui l'azione centrale: il metodo scettico prende corpo a partire dall'osservazione e dalla vigilanza sui conflitti razionali seguendo le stesse modalità con cui un giudice osserva le parti avverse in un dibattito. Lo *Zusehen* filosofico deve, però, aver cura anche del fatto che il conflitto fra le parti si svolga in modo compiuto in tutta la sua ampiezza e profondità.

«Questo metodo di assistere (*zusehen*) ad un conflitto di asserzioni o addirittura di provocarlo, non per decidere infine a vantaggio dell'una o dell'altra parte, ma per ricercare se l'oggetto del conflitto non sia forse una mera illusione, che ognuno cerca inutilmente di afferrare e dalla quale non potrebbe trarre alcun profitto, anche se nulla vi si opponesse: questo procedimento, dico, lo si può chiamare metodo scettico. Esso è ben diverso dallo scetticismo, che è il principio di un'ignoranza costruita ad arte e scientificamente, che mina dalle fondamenta ogni conoscenza, al fine di non lasciar sussistere da nessuna parte, se possibile, alcuna affidabilità e sicurezza nella conoscenza» (Kant, 1904, KrV, A 423-424/B 451).

Il giudice-filosofo deve garantire il pieno svolgimento dei conflitti razionali, per indagare le loro leggi, farle uscire dalla latenza e coglierne le inadeguatezze allo scopo di riflettere su di sé e sul proprio comportamento razionale. L'osservazione del filosofo trascendentale è pertanto finalizzata all'autoriflessione critica della ragione su se stessa. Ed è proprio l'autoriflessione della ragione a

distinguere nettamente il metodo scettico-critico dallo scetticismo *tout court* che vuole scardinare ogni presupposto di verità e annientare la credibilità di ogni forma di conoscenza.

Il metodo scettico-critico appartiene, scrive Kant «in maniera essenziale solo alla filosofia trascendentale, e può comunque essere evitato in ogni altro campo di ricerca, ma non in questo» (Kant, 1904, KrV, A 424/B 452). Esso ha di mira il vaglio della certezza e della misura degli oggetti razionali. È la delimitazione fenomenologico-critica dell'ambito di validità dei principi della sensibilità a fornire al filosofo scettico-critico la pietra di paragone per la certezza e misura cercate.

Nell'*Introduzione* alla prima *Critica* la metafisica è affrontata indirizzando la ricerca filosofica verso le condizioni di possibilità della certezza e legittimità dei suoi oggetti, condizioni che – dirà Kant in seguito – solo l'uso empirico dell'intelletto può garantire. In questi passaggi è possibile leggere fra le righe la maturazione della riflessione rivolta nel 1770 a Lambert. L'uso empirico dell'intelletto ha, difatti, il suo cardine proprio nella delimitazione, è il caso di dire “fenomenologica”, dell'ambito di validità dei principi della sensibilità.

Grazie a tale delimitazione il filosofo critico può acquistare la consapevolezza dell'inadeguatezza degli oggetti razionali rispetto ad ogni possibile esperienza fenomenica. Per la sintesi intellettuale del molteplice sensibile l'oggetto razionale sarà troppo grande e al tempo stesso l'oggetto fenomenico sarà troppo piccolo per l'ideazione razionale.

«Tale dottrina dialettica non si riferirà all'unità dell'intelletto nei concetti dell'esperienza, ma piuttosto all'unità della ragione nelle semplici idee. Le condizioni di questa dottrina – in quanto essa deve essere congruente, in primo luogo come sintesi secondo regole, con l'intelletto, e allo stesso tempo, come unità assoluta di questa sintesi, con la ragione – saranno troppi grandi per l'intelletto quando tale dottrina sia adeguata all'unità della ragione, e troppo piccole per la ragione quando essa sia adeguata all'intelletto» (Kant, 1904, KrV, A 422/B 450).

Che la riflessione critica sulle antinomie cosmologiche della ragione pura sia in realtà un'osservazione rivolta agli eccessi della ragione e alla sua possibile misura viene ripetuto da Kant anche nella sezione della *Dialettica trascendentale* dedicata alla *Rappresentazione scettica delle questioni cosmologiche*:

«Se di un'idea cosmologica io potessi sapere in anticipo che [...] sarebbe comunque o t r o p p o g r a n d e o t r o p p o p i c c o l a per ogni c o n c e t t o dell' i n t e l l e t t o, comprenderei allora che quella [idea], avendo comunque a che fare soltanto con un oggetto dell'esperienza, dovendo essere commisurata (*angemessen sein soll*) ad un possibile concetto dell'intelletto, dovrà essere del tutto vuota e senza significato, giacché l'oggetto per quanto io possa fare per adattarglielo, non le corrisponderà mai» (Kant, 1904, KrV, A 486/B 514).

L'inadeguatezza non riconosciuta fra oggetto d'esperienza e oggetto razionale è la fonte di quegli eccessi metafisici della ragione che la spingono ad esempio a sostenere un'idea troppo grande per il suo possibile oggetto d'esperienza, quale quella dell'infinità del mondo, o una troppo piccola, quale quella di un mondo dato in un tempo e in uno spazio finiti (Kant, 1904, KrV, A 487/ B 515).

La totalità in sé dei fenomeni, il mondo come cosa in sé, che non ha né limiti né principio spazio-temporale, è sicuramente un'idea troppo grande per un possibile oggetto d'esperienza. Per contro la supposizione di un mondo in sé, finito nello spazio e nel tempo, affiderebbe l'idea razionale di mondo ad una specifica sintesi spazio temporale. Assumendo il ruolo di limite assoluto del mondo, tale sintesi offrirebbe un oggetto troppo piccolo all'idea razionale di mondo, strutturata – per Kant – come sperimentabilità aperta all'infinito.

Da quello che abbiamo fin qui sostenuto, l'intento smascherante insito nella *fenomenologia generalis*, volta a salvaguardare la ragione dagli errori, potrebbe offrire il motore delle argomentazioni scettico-critiche che hanno il compito, mai definitivo, di portare la coscienza trascendentale ad un'autoriflessione catartica, emendatrice delle proprie parvenze dialettiche.

1.4 La fenomenologia analitica e la critica di Hegel a Kant

Se il procedere smascherante può essere considerato lo scopo condiviso dai due filosofi (Lambert e Kant), il loro comune terreno di dialogo, dobbiamo ora chiederci: di quale metodo si avvale la fenomenologia lambertiana e quale influsso è possibile ipotizzare sull'impianto della *Critica della ragione pura*?

Il metodo della fenomenologia di Lambert si basa su un procedimento scompositivo, definito anatomico, che viene separato e distinto dal procedimento analitico astrattivo. Astrarre significa cogliere le note comuni a più cose, mirare alla loro omogeneità, scomporre, invece, vuol dire cercare non il genere comune, ma l'elemento peculiare, specifico, diverso, il primo punta alla generalità vuota, il secondo alla concretezza semplice degli oggetti che per Lambert sono tuttavia sempre oggetti matematici.

I passaggi iniziali dell'*Estetica trascendentale* di Kant sembrano rielaborare lo spirito scompositivo del metodo analitico di Lambert. Nell'avvio dell'*Estetica trascendentale* i verbi ricorrenti per individuare i principi formali della sensibilità sono *isolieren*, *absondern* e *abtrennen*, ma la separazione e l'isolamento metodici non hanno lo scopo di arrivare ad un concetto astratto di sensibilità, bensì di qualificare i principi estetici come forme intuitive e non discorsive, a priori e non empiriche, distinte e non confuse, hanno, cioè, una finalità differenziante:

«Nell'estetica trascendentale, dunque, i s o l e r e m o in primo luogo la sensibilità separando da essa tutto ciò che l'intelletto ne pensa con i suoi concetti, così che non resti altro che l'intuizione empirica. In secondo luogo separeremo ancora da quest'ultima tutto ciò che appartiene alla sensazione, così che non resti altro se non l'intuizione pura e la semplice forma di ciò che appare, che è l'unica cosa che la sensibilità può fornirci a priori». (A 22/B 36.).

Qualificare la formalità dei principi intuitivi distinguendoli dalla concettualità intellettuale e al tempo stesso dalla materialità percettiva è solo il primo passo del metodo analitico dell'*Estetica trascendentale*, cui seguirà l'ulteriore differenziazione fra esposizione metafisica e trascendentale delle forme intuitive. In questo contesto isolare e separare sono volti a dar conto della peculiarità della forma sensibile che svolgerà un ruolo mediatore fra la materialità percettiva, ancora indeterminata oggettivamente, e la funzione connettiva e organizzativa assegnata alla forma, alla sua idealità⁹. Isolare, separare, scorporare, dividere sono così attività non astratte, ma volte a differenziare e individuare le specifiche funzioni operative della coscienza. Il procedere analitico-scompositivo viene inteso da Kant come processo individuante offrendo così un punto di contatto possibile con lo spirito metodologico della filosofia lambertiana.

Si può dunque sostenere che Kant metta a frutto nella *Critica della ragione pura* una fenomenologia analitica della coscienza, volta da un lato a dare fondamento trascendentale a ciò che

⁹ Il rapporto fra materialità percettiva e attività soggettivo ideale delle intuizioni pure sensibili induce Luigi Scaravelli a parlare della recettività come terza forma a priori della sensibilità. Cfr. Scaravelli L., 1973, pp. 41-69.

appare alla coscienza nell'esperienza del mondo esterno (uso empirico dell'intelletto) e dall'altro ad assegnare un ruolo critico allo stesso concetto di noumeno. Il significato e la portata di tale ruolo critico emergeranno tramite il confronto con le critiche di Hegel alla filosofia kantiana.

Accostiamoci dunque a ciò che Hegel sostiene in *Fede e sapere* sulla filosofia del finito di Kant. Questi – scrive Hegel – rimarrebbe un pervicace empirista, rappresenterebbe il compimento della filosofia lockiana e del suo eudemonismo¹⁰, proprio per l'intenzione di offrire un fondamento filosofico-trascendentale all'insuperabilità del finito. La sua filosofia – insieme a quella di Fichte e Jacobi – decreta «l'essere-assoluto del finito e della realtà empirica, e *l'assoluto essere opposto dell'infinito e del finito* [corsivo nostro]» (Hegel, 1986, p. 43 e p. 45; trad. it., 1971, p. 131 e pp. 132-133).

Anche per chi scrive Kant può indossare i panni del radicale empirista. Ma la radicalità del suo empirismo non si esaurisce nel lasciare alla sensibilità (alla idealità trascendentale delle intuizioni), ossia al finito, l'ultima parola circa l'adeguatezza o meno dell'ideazione razionale all'esperienza possibile. La radicalità del suo empirismo non sta solo nel conferire all'estetica trascendentale il ruolo di critica alle parvenze della ragione pura, come abbiamo cercato di mostrare sopra. La radicalità del supposto empirismo di Kant si trova soprattutto nell'intenzione di non abbandonare il finito alle sue sole leggi meccaniche, ma di mantenerlo in costante relazione con una finalità la cui natura non può che essere noumenica. Il duplice aspetto del noumeno – ossia la sua inconoscibilità, che qualifica la filosofia di Kant come filosofia dell'insuperabilità del finito, e al tempo stesso la sua efficacia sul finito stesso – riverbera la duplicità, il doppio versante della riflessione sui limiti. Da tale riflessione – possiamo anticipare qui – emergerà come lo stesso concetto di noumeno può svolgere un ruolo critico nei confronti di una filosofia del finito esclusivamente legata all'uso empirico dell'intelletto.

Se infatti vagliare la legittimità e i confini della sensibilità diviene la pietra di paragone e il banco di prova per smascherare le parvenze illusorie della ragione pura, è nel contempo essenziale sottolineare il compito attribuito da Kant alla stessa intelligibilità noumenica.

1.5. Il duplice significato del limite e la filosofia del finito di Kant

Da ciò che abbiamo detto fin qui possiamo sostenere quanto segue: da un lato abbiamo l'uso empirico dell'intelletto. Esso rappresenta il cammino che dall'appercezione trascendentale, passa alle sintesi pure e da queste alle forme della sensibilità e in ultimo alla materialità percettiva la cui esistenza, secondo le *Analogie dell'esperienza*, è un tessuto di relazioni lato *objecti* e lato *subjecti*. L'uso empirico deve assumersi, poi, il faticoso compito di condurre la coscienza filosofica dalla naturalità metafisica alla sua scientificità attraverso la via negativa dello smascheramento delle parvenze, pensato come un compito mai veramente assolto definitivamente.

Dall'altro abbiamo l'intelligibile, che non è solo l'al di là del fenomeno, ma ha il potere critico di denunciare i limiti dello stesso uso empirico dell'intelletto. L'intelligibile ci consente, così, di uscire da altri inganni della filosofia ossia dalla convinzione che il finito sia solo il luogo della ripetizione della causa efficiente, e dall'inganno di chi crede che il finito sia un assoluto del tutto irrelato.

Ma veniamo alle stesse parole di Kant:

¹⁰ Questa sentenza hegeliana si ritrova nell'interpretazione del concetto kantiano di piacere messa a punto da G.H. Mead nei *Fragments on Ethics* (Mead, 1934; trad. it., 1966, 2010).

«Qui peraltro non è affatto nostra intenzione, dimostrare l'esistenza incondizionatamente necessaria di un ente o anche soltanto provare la possibilità di una condizione semplicemente intelligibile dell'esistenza delle apparenze del mondo sensibile. *Piuttosto allo stesso modo che noi limitiamo la ragione*, perché non abbandoni il filo delle condizioni empiriche, e non si perda in spiegazioni trascendenti e incapaci di essere rappresentate in concreto, *così, d'altra parte noi intendiamo [...] limitare la legge dell'uso semplicemente empirico dell'intelletto* perché essa non voglia decidere sulla possibilità delle cose in generale, e non voglia dichiarare l'impossibilità dell'intelligibile per il fatto che questo non ci serve per la spiegazione delle apparenze [corsivo nostro]» (Kant, 1904, KrV, A 562 B 590)

In queste righe emerge chiaramente la duplicità del concetto di limite: Kant da un lato affida la limitazione delle pretese della ragione, delle sue vuote spavalderie (*Zumutungen*), all'uso empirico dell'intelletto, dall'altro dota anche l'intelligibile di una funzione critica nei confronti del finito, smantellandone la presunzione di essere un'assolutezza irrelata.

La preoccupazione che anima Kant è evitare che l'uso empirico dell'intelletto, pur fondamentale nello smascheramento delle parvenze trascendenti, diventi proprio quell'assoluta inconciliabile opposizione all'infinito – denunciata da Hegel – che indurrebbe a liquidare l'intelligibile come inservibile e pertanto impossibile¹¹. Per far fronte alla perdita dell'intelligibile, il concetto di limite prolifera e diviene duale o per meglio dire si raddoppia, implicando il rapporto di reciproca limitazione fra finito ed infinito, sensibile ed intelligibile. Ed è proprio la dinamica aperta (o la dialettica aperta) della limitazione reciproca fra finito e infinito a motivare la radicalità filosofica dell'empirismo kantiano, ad esprimere, cioè, la cifra della sua fondazione filosofica del finito. Nella via segnata da Locke, Kant intende superare la concezione del finito come luogo delle lamentazioni per l'impossibilità di conoscere l'infinito. La lamentazione per l'assenza della conoscibilità dell'infinito equivarrebbe, per riprendere la metafora di Locke, a rinunciare a camminare con i propri piedi perché non si possiedono le ali¹².

Se non conoscibilità, il noumenico rivendica utilità e possibilità all'interno stesso della finitezza. Se così non fosse, potremmo mai pensare l'esperienza come un campo d'azione aperto all'infinito (la soluzione della prima antinomia matematica)? Ed ancora, se così non fosse come potremmo radicare nell'umanità, nella sua libertà lo stesso pensiero di Dio? (Senza libertà trascendentale Dio stesso non avrebbe alcun fondamento oggettivo, ci dice Kant nelle pagine iniziali della *Critica della ragione pratica*).

La riflessione sulla scienza propedeutica alla metafisica, così dialogante con le finalità negativo-smascheranti della fenomenologia analitica di Lambert, ci ha condotto a supporre che la vera cifra filosofica del finito sia data dalla continua e reciproca limitazione di sensibilità e ragione. Siamo, cioè, arrivati a sostenere che il vero significato della fondazione filosofica del finito stia nella reciproca delimitazione del fenomenico rispetto al noumenico e viceversa dell'intelligibile rispetto al mondo fenomenico, legittimamente costituito dall'uso empirico dell'intelletto.

¹¹ Un paragone fra Kant e Hegel per quanto riguarda il concetto di limite in Kant è offerto da Illetterati L. 1996.

¹² Una valutazione analoga si trova anche in Arendt H., 1968, p. 36; trad.it., *Verità e politica*, Bollati e Boringhieri, Torino, 1998 p. 38. «[...] La consapevolezza della fragilità della ragione umana ha prevalso senza dare origine a lagnanze e lamentazioni, a partire dal secolo XVIII° possiamo trovarla nella grandiosa *Critica della ragione pura* di Kant [...]». Le riflessioni della Arendt sono però limitate dalla mancata riflessione sull'utilità del noumenico come modalità della non-lamentazione.

Nella seconda parte di questo lavoro intendiamo rivolgerci al mondo pratico per descrivere tre diverse figure del finito: la prima riguarda il significato positivo e non più negativo del concetto di illusione. Si tratta dell'*illusio* poetica, immaginativa trattata da Kant nei suoi studi antropologici. Con l'analisi dell'illusione poetica intendiamo far emergere sia la difesa antropologica della sensibilità sia le conseguenze pratiche positive di tale difesa. A tale figura positiva del finito e della prassi se ne aggiungerà una del tutto negativa: la menzogna. Si potrebbe designare la trattazione kantiana della menzogna come la descrizione della potenza negativa del finito, del sensibile, proprio perché essa spezza e lacera ogni rapporto del sensibile con l'intelligibile. La menzogna è, infatti, il momento in cui l'intelligibilità umana, la dignità e finalità razionale dell'uomo vengono tradite e ribaltate in mera cosalità. Questo momento, o meglio questa figura dell'assoluta negatività del finito, apre tuttavia ad un'altra figura della finitezza, espressa dal biasimo. Esso, sempre in ambito pratico, costituisce il momento in cui il finito si riscatta e da assoluta negazione dell'intelligibile si trasforma in possibilità di relazione con l'intelligibilità razionale, con il carattere intelligibile dell'uomo, scriverà Kant in alcuni passi della *Dialettica trascendentale*. Sarà, così, nostro intento mostrare come il biasimo, ossia la reazione psicologica e sociale ad una forma deteriore di menzogna: la maldicenza, comporti per Kant la possibilità di rinvenire nel finito (nel carattere sensibile dell'uomo) tracce, semplici segni dell'intelligibile. Con questa figura della finitezza, che tra l'altro Kant mutua dal sensualismo lockiano, si potrà così ulteriormente giustificare l'idea che la filosofia kantiana del finito possa e debba venire intesa come relazione e continua mediazione di fenomenico e noumenico, di finito ed infinito.

2. Le figure dell'empirismo kantiano

2.1 La potenza positiva della sensibilità: l'illusione non inganna

Dopo i brevi cenni sull'empirismo filosofico di Kant, grazie al quale l'infinito agisce sul e nel finito scardinandone la meccanicità naturale – come in definitiva notava lo stesso Bloch nelle sue lezioni su Kant (Bloch, 1985) – ci si vuole ora dedicare all'ambito della prassi concreta, fattuale, empirica cui Kant rivolge la sua attenzione nei quaranta anni di insegnamenti antropologici, offrendo qualche annotazione sul concetto sensibile, empirico e non più trascendentale di illusione. Si vuole indagare l'illusione sensibile dell'immaginazione per sottolineare, come si è detto poco sopra, che la sensibilità non ha solo il ruolo negativo di delimitazione dei confini del conoscibile, ma anche quello positivo di emendare i propri errori ed aberrazioni pulsionali.

Il termine illusione, infatti, non compare solo in ambito dialettico-trascendentale – le parvenze illusorie della ragione pura, lo scambio di oggettivo e soggettivo di cui si è già parlato in questo saggio. Il termine illusione viene usato anche nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* ed in particolare nella *Didattica antropologica*. In essa Kant mette in atto l'analitica descrittiva delle tre facoltà dell'io pragmatico, ovvero del cittadino borghese che può e deve promuovere una sana e virtuosa convivenza sociale. Egli descrive così la facoltà conoscitiva, quella estetica (di piacere e dispiacere) e la facoltà di desiderare conferendo all'analitica dell'io una missione educativa: preparare la gioventù alla vita consociata. Ed è proprio il carattere preparatorio, educativo alla prassi quotidiana a distinguere la natura cosmologica dell'insegnamento antropologico da quella scolastica¹³.

La conoscenza scolastica è un apprendimento di nozioni che coinvolge solo la capacità intellettuale di acquisire e ricordare conoscenze, la conoscenza mondana non è una mera capacità

¹³ Per la differenziazione di conoscenza scolastica e conoscenza mondana cfr., Brandt, 1999. pp. 96-100.

mnemonica e meccanica di apprendimento, ma, come si diceva, educa il giovane alla vita sociale, ovvero 1. ad applicare nel mondo sociale le proprie abilità, sviluppando così un'attitudine tecnica che è alla base della civiltà, 2. ad agire scegliendo con prudenza azioni socialmente condivise, volte a rafforzare la tenuta sociale dei costumi ed in ultimo 3. ad assumere un comportamento moralmente virtuoso, o per meglio dire a saper affrontare la lotta sempre aperta fra desiderio e virtù.

L'analitica delle facoltà ha un suo *telos* interno; essa è infatti volta a superare l'isolamento egoistico o il rapporto strumentale e di dominio dell'uomo sull'uomo per arrivare al comportamento moralmente virtuoso, passando attraverso strategie di integrazione sociale. L'illusione sensibile svolge un ruolo proprio in questo passaggio, ossia nel momento in cui l'uomo lascia l'isolamento nel quale lo costringono le proprie pulsioni per iniziare a condividere gli usi e i costumi sociali, preparandosi così, dall'esterno, al dominio virtuoso delle propri impulsi e passioni.

Il termine illusione si fa strada nei §§ 13-14 della sezione della *Didattica antropologica* dedicata alla facoltà di conoscere:

«L'effetto illusionistico (*praestigiae*) che le rappresentazioni sensibili possono giocare all'intelletto, può essere naturale oppure artificiale, ed è o illusione (*illusio*) o inganno (*fraus*). Quell'effetto illusionistico per cui si è costretti a ritenere reale qualcosa in base a quanto attestano gli occhi, anche quando lo stesso soggetto lo ritenga impossibile per il proprio intelletto, si chiama gioco di prestigio (*praestigiae*).

Illusione è [invece] quell'effetto ingannevole che rimane anche quando si sappia che il presunto oggetto non è reale. Questo gioco dell'anima è molto gradevole e divertente» (Kant, 1917, Anth, AA 07, pp. 149-150; trad.it., 2010, p. 138).

È illusorio – continua Kant – il disegno in prospettiva dell'interno di un tempio o l'effetto del dipinto della scuola di Atene di Raffaello in cui i Peripatetici sembrano camminare pur stando fermi.

L'illusione si differenzia dall'errore perché il suo effetto sull'animo è durevole, sussiste anche quando la percezione effettiva ci dice che l'oggetto è solo presunto e non reale. L'inganno invece cessa non appena si sa come è effettivamente fatto l'oggetto; esso è fugace ed effimero. La distinzione fra inganno e illusione sembra essere l'esito di quell'apologia dei sensi, annunciata in un piccolo e interessante scritto dal titolo: *Entwurf zu einer Opponenten-Rede* e riproposta nei §§ immediatamente precedenti la considerazione antropologica dell'*illusio*.

In essi è chiaramente sottolineato come la sensibilità sia stata fin troppo vituperata addossandole colpe che effettivamente non ha: essa perturberebbe l'intelletto confondendolo (1), ingannandolo (3), esercitando, così, una sovranità indebita sulle sue attività rappresentative. Eppure, la sensibilità, sostiene Kant, non può confondere l'intelletto perché il suo compito è afferrare e non ordinare il molteplice percettivo. Diversamente dal modo in cui si configura l'errore nella parvenza trascendentale, il responsabile del disordine concettuale, che deriva dal modo precipitoso di giudicare, è dunque solo l'intelletto, e non l'oscuro insinuarsi della sensibilità nella sua operatività.

Se la sensibilità non è responsabile di un giudizio precipitoso e confuso, poiché priva della stessa capacità di giudicare in generale, essa non può neanche mai ingannare e dunque non può mai generare parvenze. Esse scaturiscono piuttosto da quella attività intellettuale che, davanti al pericolo dell'errore, cerca nella parvenza sensibile se non una giustificazione, almeno una scusa per le proprie inferenze fallaci.

«I sensi non ingannano. Questo principio è la negazione del più importante, ma anche, se ben si pensa, del rimprovero più debole che si muove ai sensi; e ciò non perché essi giudichino sempre bene, ma

perché non giudicano affatto; onde l'errore sta sempre a carico dell'intelletto. – Tuttavia l'apparenza dei sensi (*species, apparentia*) serve all'intelletto, se non per giustificare, almeno per scusare l'errore» (Kant, 1917, Anth, AA 07, pp. 145-146; trad.it., 2010, pp. 128-129).

Nei suoi giudizi empirici l'intelletto scambia spesso l'oggettivo con il soggettivo ordinando e giudicando affrettatamente, dunque erroneamente, le percezioni immediate dell'oggetto. Esso considera vera e propria esperienza ciò che in realtà è un mero fenomeno percettivo del tutto apparente, come possono essere gli effetti ottici (Kant, 1917, Anth, AA 07, p. 146; trad. it., 2010, p. 129). La terza accusa rivolta alla sensibilità riguarderebbe la sua pretesa di sovranità sull'intelletto. La difesa kantiana è netta e decisa: non si può assolutamente affermare che i «sensi [...] comandano [...] l'intelletto» (Kant, 1917, Anth, AA 07, p.145; trad. it., 2010, p. 128); il loro ancorarsi al senso comune non è affatto segno di una volontà di dominio sui giudizi dell'intelletto. Gli stessi apoteismi (ad esempio le sentenze del genio socratico) – i quali sembrano provenire dai sensi e appaiono così desiderosi di dominare l'intelletto – sono in realtà il frutto di riflessioni reali appartenenti, anche se in modo oscuro, all'attività intellettuale. Dunque ogni forma di errore dipende dall'incapacità dell'intelletto di ordinare adeguatamente il materiale sensibile e non dalla sensibilità. Anzi, la forza dello spirito immaginativo, sensibile, l'eloquenza e la poesia, pur mettendo spesso in imbarazzo l'intelletto, hanno il merito di offrirgli una ricca materiale. E ciò, continua Kant, è sempre preferibile alle «splendide miserie» (Kant, 1917, Anth, AA 07, p.145; trad. it., 2010, p. 128) dei concetti astratti dell'intelletto.

Proprio questa difesa dell'arte poetica e di altri prodotti dello spirito contro le secche dell'astrazione intellettuale riprende e valorizza le riflessioni critiche rivolte da Kant alla dissertazione di Johann Kreutzfeld, che negava utilità e validità agli inganni del linguaggio poetico. Nella *Opponenten-Rede* Kant stabilisce una distinzione fra inganno ed illusione differenziando le situazioni in cui ciò che ci appare inganna effettivamente e quelle nelle quali mostra un inganno solo apparente. Vi sono alcune apparenze delle cose con le quali la mente gioca, ma dalle quali non viene ingannata. Il loro scopo infatti non è indurre in errore, ma abbellire la verità per renderla ancora più attraente (Kant, 1936-38, HN, AA 15/2, pp. 906-907; trad. it., 1998, pp. 44-45)¹⁴. «[...] Adeo Rerum apparentiae [...] quatenus fallunt, [...] taedio, quatenus nobis tantum illudunt, voluptate afficiunt. Et hoc fere discrimen fallacia sensuum vulgares et illusiones poetis familiares intercedit» (Kant, 1936-38, HN, AA 15/2, p. 908; trad. it., 1998, p. 46). Certamente nella distinzione fra inganno ed illusione colpisce qui, come nell'*Anthropologie*, la capacità dell'illusione di superare e resistere allo smascheramento percettivo. La resistenza dell'illusione alla disillusione e il suo puntare al vero – nonostante, anzi grazie alla sovrascrittura sensibile del reale – si legano al fatto che l'illusione è un'attività sensibile che prescinde dall'oggetto esterno. Essa riguarda un gioco del tutto interiore che solo l'immaginazione può offrire all'intelletto comune. Ed è proprio questo gioco interiore a rivestire una notevole utilità pratica sulla quale vogliamo soffermarci, utilizzando quei passaggi antropologici nei quali l'illusione viene messa in stretto rapporto con le dinamiche sociali.

Gli uomini sono tanto più civili quanto più sono commedianti; ed è grazie al gioco della finzione che essi assumono e fanno propria «la maschera dell'affezione, del rispetto per gli altri, della costumatezza, del disinteresse senza per questo ingannare alcuno, perché ogni altro sottintende che tutto ciò non sia fatto col cuore» (Kant, 1917, Anth, AA 07, p. 151; trad. it., 2010, p. 135). Come nella finzione immaginativa della commedia anche nelle relazioni sociali gli uomini assumono ruoli che

¹⁴ L'*Opponentenrede* di Kant è stata pubblicata in Italia e commentata anche da O. Meo, 2000, pp. 113-132.

inizialmente sono loro esteriori, non provengono dal fondo del cuore, ma diventano progressivamente effettivi ed efficaci poiché capaci di educare a comportamenti socialmente condivisi (le vere virtù etiche). Si può allora dire: grazie al fatto che gli uomini interiorizzano, tramite la finzione immaginativa, ruoli e condotte sociali nasce una reale e non più solo illusoria propensione al rispetto della virtù.

La parvenza illusoria svolge, allora, il compito di preparare ed educare l'uomo alla vita sociale favorendo lo sviluppo delle virtù sociali e il senso di appartenenza del singolo alla comunità.

2.2. Illusione, gusto, integrazione

L'uomo è incentivato dalla finzione non solo ad integrarsi, ma ad integrarsi governando e regolamentando le proprie pulsioni ed istinti. Questo aspetto emerge chiaramente nel momento in cui Kant fa vedere come, nel suo uso pratico, l'illusione rappresenti una sorta di autocorrezione, auto dominio della sensibilità su se stessa. Essa diventa un correttivo sensibile dei pericoli e delle insidie di quelle inclinazioni e pulsioni che spingono alla sopraffazione e al dominio e in un certo qual modo anche alla follia, interpretata come eccesso di orgoglio e di avarizia.

«Ma l'inclinazione ad ingannare l'ingannatore che è in noi è un tornare a obbedire alle leggi della virtù, e non è più un inganno, ma un'innocente illusione di noi stessi, scrive Kant sempre nell'*Anthropologie*» (Kant, 1917, Anth, AA 07, p. 151; trad. it., 2010, p. 135).

Sapersi illusi dal gioco immaginativo non ha nulla a che vedere con l'evanescenza propria degli effetti illusionistici, al contrario serve ad ingannare le pulsioni e dunque a preparare l'uomo all'obbedienza della legge etica, promuovendone l'osservanza nelle società civili. Il simbolico e l'immaginativo – veicolando un'integrazione che conduce all'obbedienza sociale – hanno un ruolo importante nel consolidamento dei costumi e pertanto una rilevante missione pratica.

Già nella *Opponenten-Rede* era evidente l'apporto estetico alla coltivazione ed educazione pratica della sensibilità: per indebolire la forza indomita dei sensi viene in aiuto proprio la capacità illusoria della finzione poetica. Essa, abituando l'animo alle proprie lusinghe, riesce gradualmente a liberarlo dalla morsa del bruto desiderio «che si comporta come un padrone rozzo e dissennato»¹⁵. È dunque ferma convinzione di Kant che «[...] nulla si guadagna a far violenza contro la sensibilità nelle inclinazioni» (AA 07, p. 151; trad. it., p. 36). Per questo bisogna ricorrere all'astuzia, a dispositivi illusori, che attraggono proprio perché non sono mai intenzionalmente fraudolenti.

Lo sviluppo dei costumi civili ha, così, la stessa funzione del dare in gioco alla balena (ai sensi possenti e divoratori) la botte (la civiltà, le illusioni della costumatezza) per salvare la nave (la buona comunità virtuosa borghese) (*ibidem*). La cooperazione fra sensibilità estetica e pratiche sociali si rafforza quando Kant, nelle sue lezioni di antropologia, approfondisce il carattere sociale del gusto estetico. Definito il "gusto riflettente" come un gusto che mira alla forma e non alla sensazione provocata da un oggetto bello, poiché solo la forma può pretendere di dare una regola universale al sentimento di piacere, Kant nelle sue lezioni di antropologia approfondisce il carattere sociale del

¹⁵ «Tanta enim est sensuum vis indomita, rationis autem rectae illius quidem, at in movendo debilis, in potentia, ut, quos aperta vi aggredi non licet, dolo subruere consultius sit. Hoc vero fit elegantiorum tam literarum quam artium delinimentis animum assuefacendo et hoc pacto sensim abruta cupidine tanquam ab agresti et furioso domino liberando» (Kant, 1936-38, HN, AA 15/2, p. 910; trad. it., p. 48).

gusto estetico, cui tornerà nella *Critica della facoltà di giudicare* con la nozione di senso comune (in particolare § 60)¹⁶, per derivarne anche in questo caso la sua capacità di favorire la costumatezza.

Il gusto sbocca nella partecipazione agli altri del proprio sentimento di piacere e implica la capacità di sentire piacere e soddisfazione in comune con gli altri. Attraverso l'aspirazione dell'uomo di piacere agli altri, di essere amato o ammirato, il gusto diviene un potente dispositivo d'integrazione che, proprio grazie a ciò che potremmo chiamare emulazione e simpatia sociali, prepara dall'esterno alla moralità. Promuovere esteriormente la moralità, significa dare al gusto estetico, in definitiva, la stessa funzione sociale attribuita all'illusione, intesa come gioco immaginativo, significa cioè attribuirgli la capacità di favorire il consenso sociale tramite l'interiorizzazione e l'assunzione attiva dei comportamenti e dei costumi.

Il gusto estetico e l'illusione immaginativa divengono dispositivi attivi e potenti di regolazione e integrazione sociale che Kant definisce non fraudolenti, non ingannatori, bensì capaci di contenere le passioni, gli istinti, in gli impulsi corporei. A questo proposito non si può non citare lo scritto kantiano del 1786: *Congetture sull'inizio della storia dell'uomo* (*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*) poiché in esso sono proprio l'immaginazione e il gusto estetico a diventare un dispositivo di educazione, di controllo e contenimento delle pulsioni sessuali.

Nelle *Congetture* d'istinto sessuale Kant parla affrontando il famoso passo della *Genesi* in cui si menziona la foglia di fico (Gen. III,7). La foglia, per Kant, non sta a significare lo stato di vergogna e di colpa dell'uomo e non viene neppure intesa come simbolo della nascita della tecnica per cui l'uomo, dopo aver mangiato il frutto proibito, scopertosi nudo, indigente, fragile, rispetto agli stessi animali, si protegge utilizzando la natura (la foglia), sviluppando cioè abilità tecniche. La «foglia di fico» è per Kant il simbolo dell'acquisizione della capacità di differire il piacere sessuale. L'uomo che ha rotto con la voce dell'istinto edenico si sa capace di prolungare e rendere più duraturo il proprio impulso sessuale sublimando la libido. All'impulso passeggero e periodico dell'animale l'uomo sa sostituire un desiderio prolungato e aumentato proprio grazie a quella stessa immaginazione che produce illusioni. L'immaginazione – scrive Kant – «compie la sua opera in modo più moderato, ma anche più durevole e uniforme tanto più l'oggetto [del desiderio sessuale] viene sottratto ai sensi» (Kant, 1923, MAM, AA 23, p. 112; trad. it., 1999, p. 106).

Se vuole essere capace di sentimenti condivisi e durevoli, l'uomo deve rinunciare al piacere immediato grazie al differimento e alla sublimazione immaginativa dell'impulso sessuale¹⁷. La sottrazione, la rinuncia è l'*artificio* (immaginativo) che consente all'uomo di passare da stimoli solo percepiti a stimoli ideali, dall'istinto animalesco all'amore e dal piacevole al gusto per la bellezza naturale e umana e da questa alla costumatezza del vivere sociale. Si può allora dire che Kant coglie anche nella sublimazione dell'istinto sessuale un vero e proprio dispositivo di integrazione sociale, fondato su quella stessa attività immaginativa essenziale alle illusioni socialmente utili. Non a caso anche qui, come per il gioco illusorio, l'attività immaginativa viene consolidata nel gusto estetico, negli abiti, nelle consuetudini della comunità.

¹⁶ Per il rapporto fra senso comune e gusto estetico si veda l'ormai classico lavoro di H. Arendt, 1982, trad. it., 1990.

¹⁷ L'allusione all'amore in quanto idealità che garantisce durevolezza all'impulso sessuale non può non rievocare alcuni passi agostiniani sull'amore prontamente interpretati da Hannan Arendt come fonte dell'idea della durevolezza dell'io. L'io durevole al di là della stessa irrequietezza della volontà è l'io che ama. Nulla – certo non la speranza può placare l'irrequietezza della volontà «salvo la perseveranza», il godimento quieto e durevole di qualcosa. L'idealità dell'amore cui Kant allude rimanda alla formazione di tratti durevoli del carattere umano il cui motore è l'immaginazione in quanto in grado di mantenere nella mente l'oggetto del desiderio non più presente nella realtà. Cfr. H. Arendt, 1978, p. 419; trad. it., 1987, p. 422.

La trattazione della sensibilità, intesa come illusione dei sensi, ci ha permesso di vedere come le buone maniere, il buon gusto sociale, la raffinatezza possono sì illudere, creare solo una parvenza di moralità, ma al tempo stesso preparano, educano, abitano l'uomo ad un comportamento sociale conforme alla virtù. I giochi immaginativi, consolidando i costumi sessuali e sociali, forniscono anche il discrimine fra integrazione ed emarginazione, fra inclusione ed esclusione, addirittura fra normalità e devianza nella società.

Tale discrimine ha un duplice risvolto: da un lato l'artificio illusorio favorisce e consolida la convivenza, dall'altro il suo abuso, il suo esclusivo predominio può indurre a comportamenti devianti, come ammonisce Kant nel suo *Saggio sulle malattie della mente* (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*):

«La semplice e frugale modestia della natura esige e forma nell'uomo soltanto concetti elementari e una rozza onestà; l'artificiosa costrizione e l'opulenza delle consessi civili, producono invece burloni o pensatori speciosi [di facciata], talvolta però anche stolti (stolidi balordi o folli) e furfanti e generano una savia e costumata apparenza che può dispensare sia dall'uso dell'intelletto sia dalla rettitudine» (Kant, 1905a, VKK, AA 02, p.259; trad. it., 2009, p. 23).

Una vita, in cui l'uomo è sopraffatto da un eccesso di rigide regole artificiali e dall'opulenza di raffinate parvenze sociali, può indurre a non usare rettamente né l'intelligenza né la volontà pratica. Dunque anche la capacità illusoria dei costumi se concepita monocraticamente può ribaltarsi da fattore d'integrazione in devianza o quanto meno in balordaggine.

2.3. Menzogna: negazione dell'intelligibilità dell'uomo

Mantenendo costante l'attenzione all'analisi kantiana della società, si vuole riflettere ora sulla menzogna come messa al bando dall'umano, ossia come forma e figura che nega quella sincerità di cuore, principio della soave intelligibilità dell'uomo, per poter enucleare conseguentemente la capacità della menzogna di retroagire negativamente anche sui comportamenti sociali.

È opportuno dichiarare fin da subito che in Kant si devono distinguere due modi di considerare il vizio morale di mentire: esso viene interpretato come negazione del primo dovere dell'uomo verso se stesso (*Metafisica dei costumi*) ma anche come violazione del dovere dell'uomo verso gli altri (*Fondazione della metafisica dei costumi*)¹⁸.

Parlare della negazione di un dovere verso se stessi significa fare della menzogna una questione del tutto interna al soggetto. Ci si chiede: è mai veramente possibile una menzogna rivolta a se stessi? Si può consapevolmente credere nella veracità di qualcosa che è nel contempo ritenuta falsa in modo altrettanto consapevole? Quale prezzo paga l'uomo in caso di mendacità?

Se la dinamica della menzogna è quella appena indicata: istituire un conflitto fra ciò che si dichiara e le proprie credenze¹⁹, quando mentiamo non diamo inizio ad un percorso dissociativo della

¹⁸ A questo riguardo cfr. S. Baccin, 2013, pp. 245-268. Baccin abbraccia pienamente l'idea della *Metafisica dei costumi* secondo la quale la menzogna riguarda in primo luogo la violazione del dovere verso se stesso, precisando che il valore morale del sé, violato dalla menzogna, è individuabile nella sua dignità. Egli delinea così una differenza di prospettiva fra la *Fondazione della metafisica dei costumi* in cui la menzogna è vista come una negazione di un dovere rivolto agli altri e la *Metafisica dei costumi* in cui il vizio del mentire ha il proprio principio nella negazione del rapporto dell'uomo con la propria dignità morale.

¹⁹ Su questo problema si veda Derrida, 2012, p. 21; trad. it. 2014, p. 11 e Davidson, 1985, p. 77-92. A proposito del dissidio fra intenzione comunicativa e credenza Davidson individua due tipi di paradossi: il paradosso statico e quello

coscienza? La risposta di Kant non solo è affermativa, ma è così radicale da arrivare a dire che mentire ingenera auto-disprezzo nel cuore stesso dell'uomo.

«La menzogna può essere esterna (*mendacium externum*) o anche interna. Con la prima l'uomo si rende oggetto di disprezzo agli occhi degli altri, con la seconda, ed è ancora peggio, agli occhi propri, e offende la dignità dell'umanità nella sua propria persona» (Kant, 1914, MS, AA 06, p. 429; trad. it. 2009, p. 287).

Mentire a se stessi è dunque ben più riprovevole che mentire agli altri perché si attenta alla dignità, all'intelligibilità umana, all'interno e dall'interno della propria persona. Mentire, in particolare mentire a se stessi, esprime, infatti, il totale processo di reificazione del sé; mentendo l'uomo usa se stesso come una cosa, anzi finisce per avere meno valore di una cosa. L'uomo che mente a sé è dunque radicalmente patologico, malato, reificato, è il punto zero dell'umanità.

«La menzogna è l'avvilimento, anzi l'annientamento della dignità umana. Un uomo che non crede egli stesso a ciò che dice a un altro (fosse anche questa una persona puramente ideale) ha un valore ancora minore che se fosse una pura cosa, perché dalle qualità d'uso di questa cosa qualcuno può comunque [trarre] delle qualità, visto che essa è qualcosa di reale e di dato» (Kant, 1914, MS, AA 06, pp. 429-430; trad. it. 2009, p. 288).

Subito dopo questi passi Kant riflette su una modalità del mentire che, pur profilandosi come menzogna detta agli altri, rappresenta una declinazione della menzogna interiore, ossia della mancanza di sincerità di cuore. Si tratta del linguaggio menzognero.

Nel momento in cui si usa il linguaggio mendace si mettono in atto le stesse dinamiche dissocianti e de-umanizzanti della menzogna detta a se stessi. In altri termini, nel caso in cui il soggetto mente agli altri, dichiarando ciò che non corrisponde alla sua intenzione interiore, non è il linguaggio, preso per sé, ossia come medium intersoggettivo, ad essere mendace, ma è l'intenzione comunicativa del singolo. Nel comunicare con gli altri il mentitore vive le stesse traversie conflittuali e dissocianti vissute nella menzogna detta a se stesso. Egli è al tempo stesso detentore di verità (*homo noumenon*) e trasmettitore di falsità (*homo phaenomenon*). Solo abdicando dalla propria interiore umanità morale (intelligibilità), l'uomo mette a repentaglio il potere comunicativo e socializzante del linguaggio fino a vanificarlo.

«[...] se per comunicare ad un altro i propri pensieri, l'uomo si serve (con intenzione) di parole che significano proprio l'opposto di quello che pensa, egli persegue un fine direttamente contrario al fine naturale della facoltà di comunicare i propri pensieri, e in conseguenza abdica dalla sua propria personalità, ed è per questo che il mentitore è piuttosto l'apparenza ingannatrice di un uomo che un uomo vero» (Kant, 1914, MS, AA 06, p. 430; trad. it. 2009, p. 288).

Comunicare intenzionalmente agli altri pensieri opposti a quelli che veracemente si hanno trasforma l'uomo in cosa muta, isolata. Il mentitore, incapace di autentico linguaggio comunicativo, si isola e permane nella sua scissione di uomo-cosa. Se l'uomo vuole diventare capace di agire moralmente nella comunità, deve in primo luogo restituire al linguaggio la capacità di dichiarare (*declaratio*) in modo

dinamico ossia il problema dell'impossibilità per un'intenzione auto ingannevole di compiersi con successo; essa, infatti, è destinata ad auto sconfiggersi.

verace i propri pensieri²⁰. Per fare questo l'uomo deve, però, saper conciliare la propria intelligibilità con la propria natura sensibile.

«L'uomo, in quanto essere morale (*homo noumenon*), non può servirsi di se stesso in quanto essere fisico (*homo phaenomenon*) come di un puro mezzo (di una macchina parlante), non condizionato dal fine interno (dalla facoltà di comunicare i propri pensieri); egli è sottomesso al contrario alla condizione di restare d'accordo con se stesso nella dichiarazione (*declaratio*) dei suoi pensieri è obbligato alla *veracità* verso se stesso» (Kant, 1914, MS, AA 06, p. 430; trad. it. 2009, p. 289).

Se non ci fosse l'aspirazione alla comunicazione verace, l'uomo sarebbe una macchina parlante, semplice strumento di se stesso, perderebbe ogni rapporto con la propria spiritualità, con ciò che lo qualifica come soggetto morale. Le critiche ai modelli naturalistici del linguaggio (le macchine parlanti equiparabili al più spinto comportamentismo linguistico della contemporaneità) si fondano in realtà sulla negazione dell'uso strumentale e prudenziale di se stessi: l'uomo nelle sue asserzioni (nell'uso del linguaggio) si deve sentire obbligato alla veracità verso se stesso. Se ne può desumere che non solo il mentitore nello stesso momento in cui usa il linguaggio lo nega, ma il linguaggio stesso ha una funzione comunicativa solo se il suo uso è conforme alle finalità morali dell'uomo. Solo cioè se l'uomo non entra nel dissidio interiore fra il suo essere fenomenico e noumenico, ossia solo se la sua interiorità si fa guidare dalla sincerità di cuore, il linguaggio riesce ad avere una funzione comunicativa.

Basandosi sul tradimento della dignità morale da parte di un soggetto che non sa né trascendere la propria naturalità né conciliarsi con essa, il linguaggio mendace isola l'uomo lasciandolo in una scissione irreparabile. Qui il fenomenico e il noumenico (la dignità morale) sono assolutizzati nella loro separazione. Ci si chiede a questo punto: l'isolamento ad opera di se stesso non introduce comunque il tema della asocialità del singolo che nella sua intenzione insincera rimane prigioniero di una lacerante scissione? Un uomo incapace di trovare un accordo fra la propria spiritualità intelligibile e la propria natura sensibile, e pertanto reietto a se stesso, è sicuramente incapace d'intessere solide relazioni sociali, basilari per la nascita di costumi e comportamenti condivisi.

2.4. La promessa mendace e lo sfaldamento della comunità

Il principio soggettivo della menzogna, il venir meno alla veracità di cuore e alla connessa dignità dell'uomo, non è scevro tuttavia da conseguenze sociali. La ricaduta sulla vita comunitaria del venir

²⁰ Forse proprio dalla presupposizione della naturale vocazione alla veridicità deriva uno dei presupposti delle teorie etiche comunicative di J. Habermas. Per lui, infatti, uno dei principi insopprimibili per la formazione comunitaria del consenso è la veridicità dell'atto linguistico. Accentuando la portata intersoggettiva della teoria degli atti linguistici di Austin e di J. R. Searle, Habermas elabora la teoria della comunicazione in una comunità reale di parlanti e quella del suo rapporto con la comunità ideale, individuando nella stessa comunità reale un *telos* cognitivo contraddistinto da quattro momenti: la comprensione, l'intesa, (*Einverständnis*), la conoscenza condivisa e la fiducia reciproca. I quattro aspetti del *telos* della comunicazione rimandano ad altrettante *istanze di validità*: alla comprensione corrisponde la comprensibilità, all'intesa il rigore, alla fiducia reciproca la sincerità, alla conoscenza condivisa la verità. Questi elementi non sono però sufficienti per individuare criteri positivi, specifici della verità: essi non potrebbero venire né da una teoria del vero come corrispondenza, per il carattere eterogeneo sussistente fra la proposizione (la rappresentazione) e la realtà, né da «una teoria consensualista» basata sul regresso all'infinito della giustificazione dei criteri di consenso su ciò che è vero; J. Habermas, 1973, p. 92. La teoria habermasiana sceglie invece la strada "consensualista" che conduce al criterio dell'argomento migliore, rappresentato da una ragione plausibile *ad faciendam fidem*, dunque dal rapporto strettissimo fra rigore, sincerità e verità intersoggettivi.

meno al primo dovere verso se stessi è facilmente riconoscibile nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. In questo scritto la menzogna viene in realtà considerata in un duplice modo: da un lato essa è il frutto del prevalere di egoismi e convenienze private, dall'altro è vista come esempio negativo del dovere fondamentale verso gli altri, quello che comanda di vedere nell'altro un fine. Il caso, già molto noto, discusso da Kant, è quello di promettere la restituzione di denaro, per avere un vantaggio futuro, pur sapendo di non poter mantenere tale promessa. Kant parte dal presupposto che la promozione morale di se stessi tramite la promessa, ossia realizzare moralmente il proprio benessere, debba basarsi sulla validità universale della promessa. Innalzando, però, a legge universale delle singole azioni la promessa menzognera, si vanifica la stessa possibilità di promettere. Ma se ci chiediamo perché è la promessa ad auto dissolversi nel momento in cui la si pronuncia senza avere l'intenzione di mantenerla, vediamo che l'auto contraddizione della promessa è legata al fatto che la sua mendacità impedisce di instaurare rapporti sociali basati sulla fiducia: non è più possibile credere (*glauben*) nell'altro (Kant, GMS AA 04, 1903, p. 422; trad. it., 2010, p. 77).

La legge universale: 'tutti mentono quando promettono per loro convenienza' non consentirebbe più di distinguere fra falsità e veridicità. Facendo valere l'aspetto cognitivo della promessa mendace, ipotizzata come legge universale, salterebbe non solo il discrimine fra vero e falso, ma la stessa possibilità di *credere* nel vero e nel falso. Proprio non poter più *credere* nel vero e nel falso, perché indistinguibili, ha una ricaduta pratica fondamentale: rende impossibile *fidarsi* dell'altro.

Se qualcuno credesse nella promessa mendace sarebbe sempre pronto a ripagare con la stessa moneta, dando così alla menzogna un potere moltiplicativo socialmente pericoloso. La promessa mendace elevata a legge universale si autodistruggerebbe e vanificherebbe la possibilità morale di *credere* nell'altro. Senza tale possibilità non si può avviare una qualsivoglia forma di comportamento (*ethos*) e condotta etica condivisa.

«[...] per dare risposta a questo problema – se una promessa mendace sia conforme al dovere – nel modo più rapido e tuttavia infallibile, mi domando: sarei davvero soddisfatto che la mia massima (trarmi fuori dalle difficoltà con una falsa promessa) dovesse valere come una legge universale, per me come per altri? E direi davvero a me stesso: ognuno può fare una falsa promessa se si trova in difficoltà dalle quali non può trarsi fuori in altro modo? Mi renderei subito conto che certo potrei volere la menzogna, ma non potrei affatto volere una legge universale che comandasse di mentire, secondo una tale legge infatti non si darebbe assolutamente alcuna promessa, perché sarebbe vano dichiarare la mia volontà riguardo alle mie future azioni ad altri che pure non credono (*glauben*) a questa dichiarazione o che, se avventatamente lo facessero, mi ripagherebbero con ugual moneta» (Kant, GMS AA 04, 1903, p. 403; trad. it., 2010, p. 35).

Laddove vigesse la possibilità morale di mentire, non solo non potrebbero mai nascere solide relazioni etiche fra gli uomini (i costumi moralmente fondati), ma non si potrebbe mai formare una comunità solidale basata sulla possibilità di riconoscere come propri i fini razionali dell'altro: *credere* nella sincerità dell'altro è il primo indispensabile passo per progredire verso tale meta. Se si pensa poi che la promessa menzognera è mossa dall'attesa di una felicità futura, renderla moralmente possibile farebbe entrare in conflitto con se stessa la ricerca stessa della felicità. Minando la credibilità sociale non sarebbe, infatti, possibile raggiungere un qualsiasi tipo di benessere. Questo aspetto viene forse più in evidenza nel momento in cui Kant torna sulla promessa menzognera, dopo aver discusso due fondamentali principi morali: l'umanità, e l'essere fine in sé dell'uomo. In altri termini dopo la seconda formulazione dell'imperativo categorico, Kant guarda alla promessa mendace non più dal punto di vista dei moventi egoistici, ma da quello del dovere necessario verso gli altri e dichiara

fermamente che tramite la mendacità l'altro è usato come semplice strumento, negando e non riconoscendo la sua finalità razionale (la sua intelligibilità).

«[...] Per ciò che riguarda il dovere necessario, ovvero obbligatorio verso altri, chi ha in animo di fare ad altri una falsa promessa, vedrà subito che vuole usare un altro uomo *come semplice mezzo* senza che questi contenga in sé il fine» (Kant, GMS AA 04, 1903, p. 429; trad. it., 2010, p. 93).

La mendacità riguarda così i rapporti di dominio dell'uomo sull'uomo impedendo la nascita di un tessuto sociale moralmente fondato, dando vita a pratiche sociali basate esclusivamente sulla conflittualità fra gli interessi, i bisogni e desideri particolari dei singoli. La mendacità appartiene ancora all'insocievole socievolezza dell'essere umano. Al contrario dell'illusione poetica, la promessa mendace rappresenta allora un potente dispositivo di disgregazione morale della società. Ed è proprio il suo potenziale minatorio e disgregante ad indurre Kant a confutare le teorie di Benjamin Constant.

Così vicino ad alcune riflessioni di J.J. Rousseau – secondo cui la lesione della giustizia è il solo e vero discrimine fra menzogna e finzione moralmente ammissibile (Rousseau, 1956, p. 1031; trad. it., p. 50). – Constant ritiene che il principio morale non possa e non debba basarsi sul suo *isolamento* fondativo. Egli si oppone così al percorso kantiano volto ad oltrepassare il concetto pragmatico di opportunità politica e giuridica della menzogna (la prudenza) a favore del dovere in sé della sincerità. Se assunto in sé, se isolato, il principio morale per cui è un dovere dire la verità risulta inapplicabile e distrugge la società, così come sarebbe del tutto distruttivo respingerlo – sostiene Constant.

Il principio della sincerità si deve poter collegare, tramite definizioni, ad altri principi che lo rendono applicabile. Partendo dal presupposto che l'idea di dovere è inseparabile da quella di diritto, Constant ne deriva che un dovere è ciò che in un individuo corrisponde ai diritti di un altro individuo. Dire la verità è dunque un dovere, ma solo nei confronti di chi ha diritto alla verità. E non si può avere diritto alla verità se dicendola si nuoce ad altri (Constant, 1982, pp. 119 e ss.; trad. it., 2008, pp. 28 e ss.). La via cercata da Constant è dunque quella della mediazione fra il principio morale e le sue possibili conseguenze, per l'appunto la via negata da Kant.

Situare il principio del dovere morale nelle ragioni della prassi sociale del giusto e dell'ingiusto annullerebbe il percorso kantiano che cerca un criterio universale proprio per tali ragioni e lo trova prima nel principio di universalizzabilità delle massime²¹, poi nel concetto etico di umanità e dignità in ultimo nel principio di autonomia della volontà puro-pratica, in una sola parola nell'intelligibilità dell'uomo. Le teorie di Constant non solo rimangono nell'ambito pragmatico della prudenza ma, situando nella concreta prassi sociale gli stessi principi morali, attentano in realtà alla tenuta stessa della società.

Il forte attacco morale alla menzogna, esemplificata dalla promessa menzognera, si giustifica dunque anche con la preoccupazione di salvaguardare la coesione della comunità, la fiducia degli uni negli altri senza la quale non si possono consolidare gli usi e i costumi comunitari. La sincerità verso se stessi e verso gli altri riuscirebbe per converso a fondare moralmente quella fiducia (*glauben*) necessaria negli scambi economici, politici e sociali di una comunità. La comunità diventerà non solo coesa (la promessa veridica), ma solidale (la virtù della benevolenza) nella misura in cui si deve poter riconoscere come proprio non il diritto positivo dell'altro, ma il suo essere fine in sé stesso (Kant, GMS AA 04, 1903, p. 430; trad. it., 2010, p. 95).

²¹ Un'interessante analisi, che però non possiamo trattare qui, è offerta da S. Landucci, 1994, pp. 107-110. Egli asserisce che universalizzare le massime etiche per Kant non significhi vagliarle tramite il principio di non contraddizione, bensì grazie all'opposizione reale fra la massima e la sua trasgressione.

2.5. Il biasimo e il rapporto con l'intelligibile

L'analisi della menzogna ha, così, descritto quella figura del finito che si pone come negazione assoluta del noumenico (o intelligibile dell'uomo) e conseguentemente come destabilizzazione della vita comunitaria. A questa considerazione non si può, però, non aggiungere un'ultima riflessione. Se nella *Metafisica dei costumi* la menzogna segna la condizione estrema di bando dall'umano – abbiamo visto come il mentitore tradendo la propria dignità diventi cosa muta e asociale – non possiamo tralasciare alcuni passi kantiani dedicati alla maldicenza.

Essa viene considerata, nella *Metafisica dei costumi*, una violazione del diritto degli altri che infrange la forma morale della dignità umana. Nella *Dialettica trascendentale*, tuttavia, la maldicenza, pur condannata come fonte di disgregazione morale e sociale, viene esaminata per la sua capacità di dar vita al biasimo. È proprio il ruolo del biasimo a divenire interessante per una riflessione complessiva e conclusiva sulla peculiarità dell'empirismo kantiano se – come abbiamo detto – esso è da intendere non solo come fondazione filosofica del finito, ma anche come superamento dell'irrelata assolutezza del finito stesso e pertanto come continua, aperta mediazione di fenomenico e intelligibile²². Il biasimo, elemento sicuramente lockiano, assume, infatti, un ruolo centrale nella relazione fra libertà noumenica e mondo sensibile divenendo loro punto d'incontro, traccia sensibile dell'intelligibile.

La menzogna malvagia è un'azione *volontaria* con cui un uomo provoca scompiglio nella società²³. Noi possiamo indagare l'intero carattere empirico dell'uomo: tutte le con-cause di natura psicologica, sociale, educativa, comportamentale che lo hanno indotto a dire menzogne calunniatrici, ma così facendo non riusciremo a dar conto della natura libera della scelta di calunniare. Cercando le con-cause empiriche non usciremo mai dalla concezione determinista fisico-meccanica dell'azione, così ben definita da Dennett quando sostiene che un'azione può avere più cause nel passato, ma un unico effetto futuro²⁴. La ricerca della pluralità di concomitanze causali equivale – afferma Kant – alla ricerca delle cause efficienti della fisica (Kant, 1904, KrV, AA 03, A554/B582) e spiegazioni del genere non potrebbero mai giungere all'imputazione morale della calunnia.

Per dar conto della maldicenza può venir preso in esame «l'intero carattere empirico dell'uomo fino alle sue sorgenti, che vanno ricercate nella cattiva educazione, nelle cattive compagnie [...]» si può considerare anche la sua superficialità e dabbenaggine e neppure vanno trascurate le concause occasionali. Ma il «*procedimento così impiegato è in generale lo stesso di quello a cui si fa ricorso nella ricerca della serie delle cause determinanti di un effetto naturale* [corsivo nostro]. Ma benché si

²² K. Düsing, 2014, pp. 37-48, considera il biasimo come un valido esempio dell'intenzione kantiana di offrire un'interpretazione compatibilista della libertà noumenica dell'uomo.

²³ Per gli aspetti etici, religiosi e politici della menzogna in Kant si vedano i saggi di Tagliapietra, 2004, pp. 350-369 e pp. 398-410;

²⁴ Così D. C. Dennett sul determinismo: «Il determinismo è la tesi che afferma che “per ogni istante c'è solamente un futuro fisicamente possibile” (Van Inwagen, 1983, p.3). Può sembrare che questo concetto non sia particolarmente ostico da comprendere, ma è incredibile quanto spesso anche pensatori molto sofisticati riescano a farsene un'idea completamente sbagliata. In primo luogo vari studiosi partono dal presupposto che il determinismo implichi l'ineluttabilità. Ma non è così. In secondo luogo molti arrivano a pensare che sia una cosa ovvia che l'indeterminismo [...] possa concedere ad agenti come noi quella libertà, quella manovrabilità, quello spazio di azione, che semplicemente non potremmo avere in un universo deterministico. Ma non è così. E, terzo, è una credenza diffusa che in un mondo deterministico non ci siano possibilità di scelte reali, ma solo apparenti. Questo è falso». (Dennett, 2003, p. 29; trad. it., 2004, p. 33).

reputi che l'azione sia determinata in questo modo [ossia secondo le concatenazioni causali che nulla hanno di diverso dai nessi fisico-meccanici], si rivolge tuttavia un biasimo all'autore (*ibidem*).

Il biasimo è sicuramente diverso dalle spiegazioni fisico-meccaniche, è quell'elemento ancora empirico che però ha in sé, come si diceva, le tracce, i segni dell'intelligibile. Grazie al biasimo l'azione della maldicenza non è più considerata come effetto naturalistico di cause precedenti, ma come azione libera e pertanto moralmente riprovevole; un'azione – scrive Kant – «totalmente incondizionata rispetto allo stato che la precede, quasi che l'autore abbia così iniziato una serie di conseguenze del tutto spontaneamente» (AA 03, A 555/B 583). Il biasimo, allora, è un fenomeno che si dà nel tempo, anche in una temporalità condivisa socialmente, ma eccede la temporalità naturale, eccede quella spiegazione fisico-naturale che lega molte teorie sociologiche e psicologiche alla concezione deterministica dell'imputazione dell'azione. Il biasimo, ossia, un sentimento del tutto sociale e temporalizzato – sostiene Kant –

«[...] ha il suo fondamento in una legge della ragione in base alla quale la ragione è assunta come una causa che, al di fuori di tutte le suddette condizioni empiriche, aveva la possibilità e il dovere di determinare il comportamento dell'uomo in modo diverso. La causalità della ragione non è qui introdotta come quella di una semplice con-causa, bensì come una causalità prima anche nel caso in cui gli impulsi sensibili non solo non la favoriscono, ma addirittura la contrastano. L'azione è posta a carico del carattere intelligibile dell'uomo: mentendo egli cade immediatamente in colpa; *dunque nonostante tutte le condizioni empiriche dell'azione, la ragione era pienamente libera e l'azione va ascritta interamente a sua colpa*» (*ibidem*).

Il sentimento sociale del biasimo ha un valore indiziario nei confronti dell'intelligibile e permette di ricondurre *gli atti socialmente riprovevoli* alla libera scelta del soggetto, offrendo quella *mediazione*, quella *Schlichtung* fra intelligibile e sensibile che connota la fondazione filosofica del finito, in una parola la peculiarità dell'empirismo kantiano.

Bibliografia

- Arendt H. (1968), *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York; trad.it., *Verità e politica*, Bollati e Boringhieri, Torino, 1998.
- (1978), *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978; trad. it., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.
- (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago; trad. it., *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova, 1990.
- Baccin S. (2013), *The Perfect Duty to Oneself Merely as a Moral Being*, in Andreas Trompota, Oliver Senger, Jean Timmermann (Eds.), *Kant's »Tugendlehre«*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2013 pp. 245-268.
- Bennett J. (1974), *Kant's Dialectic*, CUP, Cambridge.
- Bloch E. (1985), *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, Mimesis, Milano 2010.
- Brandt R. (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in *Kant Forschungen*, Bd. 10, Hamburg, Meiner.

- Constant B.-H. de Rebecque (1982), *De réactions politiques*, dans *Cours de politique constitutionnelle et collection des ouvrages publiés sur le ouvernement représentatif*, vol. 2, Genève, Slarkine Reprints; trad. it., Constant B.-H., – Kant I., *Il diritto di mentire*, Passigli editori, Firenze 2008.
- Constant B.-H., – Kant I. (2008), *Il diritto di mentire*, Passigli editori, Firenze.
- Davidson D. (1985), *Deception and Division*, in J. Elster (Eds.), *The Multiple Self*, C U P, Cambridge, p. 77-92.
- Derrida J. (2012), *Histoire du mensonge. Prolégomènes* (conférence prononcée en avril 1997 au Collège International de Philosophie à partir du séminaire donnée à l'EHESS en 1994-95: Questions de responsabilité), Editions Galilée (HDM); trad. it., *Storia della menzogna*, Castelvechi, Roma 2014 (2. edizione).
- Dennett D. (2003), *Freedom Evolves*, Penguin Book, London; trad. it., *L'evoluzione della libertà*, Cortina, Milano 2004.
- Düsing K. (2014), *Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia*, in M. Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma, pp. 37-48.
- Guyer P. (2006), *Kant*, Routledge, New York.
- Habermas J.(1973), *Wahrheitstheorien*, in Farhnenbach, hrsg., *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schultz zum 60. Geburstag*, Pfullingen, Neske.
- Hegel G. F. W. (1986), *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Jenaer Kritische Schriften*, Meiner, Hamburg; trad. it., *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 1971.
- Illetterati L. (1996), *Figure del limite: esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento.
- Kant I. (1900), *Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 10, Georg Reimer; trad. it., *Epistolario filosofico 1761-1800*, il melangolo, Genova 1990.
- (1903), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 4, G. Reimer, Berlin, pp. 385-464; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- (1904) *Kritik der reinen Vernunft*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 3, G. Reimer, Berlin; trad. it., *Critica della ragione pura*, Utet, Torino 1967 e Bompiani, Milano 2004.
- (1905), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* in *Vorkritische Schriften Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 2, G. Reimer, Berlin; trad. it., *La Forma e i principi della sensibilità e dell'intelletto*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- (1905a) *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, 1764 in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 2,G. Reimer, Berlin; trad. it., *Saggio sulle malattie della mente*, Ibis, Como-Pavia 2009.
- (1914), *Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 6, G. Reimer, Berlin; trad. it. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 2009.
- (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 7, G. Reimer, Berlin; trad. it., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010.
- (1923), *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 8, W. De Gruyter & Co., Berlin; trad. it., *Inizio congetturale della storia degli uomini (1786)*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- (1936-38), *Dorparte Handschrift*, in *Handschriftlicher Nachlass, Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XV/2, hrsg von der Koeniglich Preussischer Akademie der Wissenschaft, Berlin; trad. It., Immanuel Kant/J. G. Kreutzfeld, *Inganno e illusione*, Napoli, Guida, 1998.

- Lambert J. H. (1965), *Neues Organon*, in *Philosophische Schriften*, Bd. 2, Hildesheim, G. Olms; trad. it., *Nuovo Organo*, Laterza, Roma-Bari 1977
- (1968) *Philosophische Schriften*, Band IX, *Briefwechsel*, 1. Band, Georg Olms, Hildesheim.
- Landucci S. (1994), *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano.
- Luporini C. (1959), *Il criticismo di Kant*, Sansoni, Firenze.
- Marcucci S. (1997), «L'intreccio di logica formale e logica trascendentale nel § 10 della Critica della ragione pura», *Studi Kantiani*, X, pp. 13-26.
- Meo O. (2000), *Kantiana minora vel rariora*, il melamcolo, Genova.
- Moretto A. (2012), *La topologia della limitazione in Lambert e Kant. Conoscenza esatta e conoscenza approssimata*, in Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano – Udine, pp. 15-34.
- (1999), *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poligrafo, Padova.
- Mead G. H. (1934), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. by Ch. W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 1966, 2010.
- Rousseau J.-J. (1959), *Les rêveries du promeneur solitaire*, texte établi et annoté par Marcel Raymond, in *Oeuvres Complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, I, Gallimard, Paris; trad. it., *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, SE, Milano 2014.
- Scaravelli L., 1973, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze.
- Seung T. K. (2007), *Kant: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London-New York.
- Siani A.L. (2007), *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, Edizioni ETS, Pisa.
- Smith N. K. (2003), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke-New York.
- Tagliapietra A. (2004), *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano.
- Tonelli G. (1967), *Kant und die antiken Skeptiker*, in Martial Gueroult et al. (a cura di), *Studien zur Kants philosophischen Entwicklung*, G. Olms, Hildesheim 1967, pp. 93-125.
- Toto F., (2014), *Una difficile contingenza. Osservazioni sull'«antinomia della ragione pura»*, in M. Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma, pp. 49-78.



Algunas consideraciones sobre la antítesis de la primera antinomia kantiana

Some Thoughts on the Antithesis of the First Kantian Antinomy

MIGUEL HERSZENBAUN*

Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina

Resumen

El presente trabajo se propone ofrecer una interpretación alternativa a la lectura tradicional de las pruebas de la antítesis de la primera antinomia. Mientras esta lectura tradicional entiende los argumentos mencionados en términos de *causalidad* o de *razón suficiente*, nosotros nos proponemos descifrar estas pruebas basándonos exclusivamente en la noción de una ubicación relativa de los cuerpos o de los eventos temporales. Así, rechazaremos que en tales pruebas se trate de invocar que en un tiempo o espacio vacíos no se cuente con una razón suficiente (o causa) para la ubicación del mundo en cierta región de espacio o tiempo. Sostendremos, por el contrario, que en ellas se trata de demostrar que el mundo no puede tener una ubicación relativa respecto de un espacio o tiempo vacíos que, por otra parte, deben suponerse necesariamente si se postula un mundo finito.

Palabras clave

Mundo; Tiempo; Espacio; Antinomia; Antítesis

Abstract

This paper intends to give a new reading on the proofs of the antithesis of the first antinomy, different from the main reading. While the traditional interpretation understands these proofs in terms of *causality* or *sufficient reason*, I intend to explain these proofs based only on the concept of relative location of the bodies or temporal events. Hence, I will reject that in these proofs Kant

* Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET. E-mail de contacto: herszen@hotmail.com.

claims that in an extra-mundane time or space there is no sufficient reason (or cause) for the location of the world in certain region of space or time. I claim that these proofs demonstrate that the world cannot have a relative location if it is surrounded by empty space or time, which must be necessarily assumed if we suppose a finite world.

Keywords

World; Time; Space; Antinomy; Antithesis

1. Introducción

La primera antinomia de la razón pura se compone de la tesis que afirma “el mundo tiene un comienzo en el tiempo, y en el espacio también está encerrado en límites” (A426/B454) y la antítesis que sostiene que “el mundo no tiene comienzo, ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en lo que respecta al tiempo, como en lo que respecta al espacio” (A427/B455). Ambas posiciones responden a lo pensado en la primera idea cosmológica, “la absoluta integridad de la *composición* del todo dado de todos los fenómenos” (A415/B443). En este conflicto parece tratarse de la *cantidad* del mundo en espacio y tiempo, i.e. de su extensión en tiempo y espacio (cfr. A463/B491, A481/B509, A483/B511, A518/B546).

Cada afirmación puede ser dividida en dos partes, una referida a la extensión del mundo en el tiempo, otra referida a su extensión en el espacio. En concordancia, Kant ofrecerá cuatro pruebas. En el presente trabajo nos proponemos ofrecer una interpretación de la antítesis y sus pruebas. Nuestra lectura intentará enfrentarse a la interpretación tradicional o mayoritaria.

Según esta interpretación mayoritaria, la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo se sostiene, fundamentalmente, en la falta de una *causa* o *razón suficiente* en el tiempo vacío precedente al comienzo del mundo que hiciera que el mundo estuviera ubicado (o fuera creado) en cierta parte del tiempo y no en otra¹. Tomando esta prueba

¹ Esta interpretación es sostenida, entre otros, por Al-Azm, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, pp. 23, 25, 27-28, 45. Kemp Smith sostiene una interpretación equivalente en términos de *causalidad* referida a la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo (en el tiempo vacío no hay *causas*), sin embargo, no hace extensiva esta interpretación a la prueba de la extensión del mundo en el espacio, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 487. Allison entiende la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo también en términos de razón suficiente, cfr. *Kant's transcendental idealism*, p. 376. Bennett (*Kant's Dialectic*, p. 159) identifica a esta interpretación en términos de *causalidad* de la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo como la lectura tradicional. Él se opone a ella invocando que el mundo podría haber comenzado por sí mismo, con lo cual, no se trataría aquí de buscar *causas* en el tiempo precedente. Por su parte, Falkenburg entiende que las pruebas de las antítesis se sostendrían en el *principio de razón suficiente* y alegarían que en espacio o tiempo vacíos no puede haber relación espacial o temporal del mundo con ningún objeto. Esto supone, indica Falkenburg, invocar el carácter relacional del espacio y del tiempo. Todo esto demostraría que el mundo no puede estar ubicado en un espacio o tiempo vacío. Cfr. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, pp. 225-226. Grier entiende que el argumento sería una refutación de la creación *ex nihilo*, al demostrar que debería haber alguna condición antecedente de aquello que llega a ser (es

como modelo explicativo, se suele dar una lectura de la prueba de la infinitud del mundo en el espacio invocando, también, la falta de una *razón suficiente* que ubique al mundo en cierta región delimitada del espacio y no en otra.

En lo siguiente intentaremos demostrar que esta interpretación tradicional de la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo provoca una inconsistencia al interior de la antinomia de la razón pura, al provocar la superposición y confusión entre la primera y tercera antinomia. Por otra parte, también demostraremos que otra lectura de la prueba de la infinitud del mundo en el espacio puede servir de modelo explicativo de la prueba restante, sin mediar en ellas invocación alguna del concepto de causa o razón suficiente.

2. La antítesis de la primera antinomia de la razón pura

Como vimos, la antítesis sostiene que “el mundo no tiene comienzo, ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en lo que respecta al tiempo, como en lo que respecta al espacio” (A427/B455). Comencemos por la prueba de la antítesis referida al tiempo.

«Supóngase que [el mundo] tiene un comienzo. Como el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en que la cosa no es, debe haber precedido un tiempo en el que el mundo no estaba, es decir, un tiempo vacío. Ahora bien, en un tiempo vacío no es posible ningún surgimiento de cosa alguna; porque ninguna parte de un tiempo tal tiene en sí, más que otra [parte cualquiera], condición alguna distintiva de la existencia, antes que de la inexistencia (ya se suponga que [esa condición] surge por sí misma, o por otra causa). Por tanto, bien pueden comenzar en el mundo algunas series de cosas, pero el mundo mismo no puede tener comienzo alguno, y por consiguiente es infinito con respecto al tiempo pasado» (A427/B455).

Según Kemp Smith, el argumento consiste en que en el tiempo vacío presupuesto no hay *causa* de la que surja el mundo². Según Al-Azm, el argumento se basa en alegar que en un tiempo vacío precedente al comienzo del mundo no encontraríamos *razón suficiente* alguna para que se diera dicho comienzo en un momento determinado³. En un tiempo vacío homogéneo no encontramos una condición determinante diferenciadora para que el mundo comience en tal o cual instante. Por tanto, el mundo no puede tener un comienzo en el tiempo. Las lecturas no son divergentes en lo sustancial: la cuestión consiste en entender la expresión kantiana “condición distintiva de la existencia” como *causa* o *razón suficiente*.

decir, una *causa*) cfr. *Kant's doctrine of transcendental illusion*, pp. 190-191. La autora sostiene que la prueba se refiere al principio de razón suficiente o al principio leibniziano de identidad de los indiscernibles cfr. *op. cit.*, p. 189. Admite, sin embargo, que el argumento pueda también demostrar que el mundo como la totalidad absoluta de los fenómenos no puede tener una relación real con un marco de espacio-tiempo vacío. Schmauke no lee estas pruebas en términos de causalidad o razón suficiente, sino en términos de la imposibilidad de una relación del mundo con el tiempo y espacio vacíos cfr. Schmauke, ‘*Wohlthätigste Verirrung*’. *Kants kosmologische Antinomien*, 61 y ss.

² Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 487.

³ Al-Azm, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, p. 45.

Este argumento nos conduce a dos problemas. El primero de ellos, explícitamente referido a la interpretación tradicional de Al-Azm y Kemp Smith. Si seguimos esta lectura, nos vemos conducidos a una indebida superposición de la primera y tercera antinomia. Si el argumento se basa en afirmar que en un tiempo vacío no habría causa para el emerger del mundo, entonces esto haría pensar que la pregunta aquí planteada sobre el mundo debe ser entendida en términos de *causas*: esto es, si la serie del mundo cuenta con una causa incausada o si consta de una serie infinita de causas. Consecuentemente, el objeto por el que se preguntaría dejaría de ser la serie de condiciones fenoménicas pensada en términos de cantidad (esto es, la totalidad de los eventos pasados del mundo y de los cuerpos extendidos en el espacio que conforman el mundo); el objeto sería la íntegra serie de *causas*. Como vemos, esto supone la superposición de la primera y tercera idea cosmológica y sus respectivos conflictos⁴.

Consideremos un segundo problema. La prueba señala que el adversario debe admitir un tiempo vacío precedente al comienzo del mundo. Esta suposición parece ser de mayor importancia en la prueba. Sin embargo, el adversario podría proponer un mundo que comience juntamente con el tiempo, lo que lo eximiría de admitir un comienzo del mundo lindante con el tiempo vacío⁵. Dicho en otras palabras, podríamos suponer un mundo que comience (y sea, por tanto, finito) en el primer momento del tiempo, sin dejar un tiempo previo a la existencia del mundo. Desde este punto de vista, mundo y tiempo son ambos finitos y comienzan a la vez.

Creo que puede ofrecerse una lectura de esta prueba que brinde una solución a ambos problemas. Por una parte, debemos enfrentarnos a la interpretación de Al-Azm. Una interpretación que puede calificarse de acítica, que aborda de manera sumarásima la prueba en cuestión y salta irreflexivamente a la conclusión de que ésta debe ser tenida como modelo explicativo de la prueba restante⁶. Frente a esta interpretación, propondremos una nueva que tome por modelo explicativo a la prueba de la infinitud del mundo en el espacio. Pues, en la “observación a la antítesis”, Kant aborda conjuntamente ambos

⁴ La primera idea cosmológica se caracteriza como “la absoluta integridad de la *composición* del todo dado de todos los fenómenos”, mientras la tercera idea cosmológica es caracterizada como “la absoluta integridad del *surgimiento* de un fenómeno en general” (A415/B443). Vemos que ésta se refiere al *surgimiento*, es decir, al *origen* y no a la mera *cantidad* (extensión o composición de una totalidad). En A481/B509 puede distinguirse la pregunta que versa sobre “si el mundo existe desde la eternidad, o tiene un comienzo” de aquella otra que versa sobre “si hay generación y producción por libertad, o si todo pende de la cadena del orden de la naturaleza”. De igual manera, se distingue en A483/B511 entre “el todo absoluto de la cantidad (el universo)” y el todo “de la procedencia”. Como puede verse, ambas antinomias se encuentran vinculadas, pero no deben ser superpuestas o confundidas. Una trata sobre la totalidad de la cantidad, la otra se pregunta por el surgimiento y pregunta por la totalidad en términos de causa.

⁵ Cfr. Bennett, *Kant's Dialectic*, pp. 160-161. Según Al-Azm, aquí Kant reconstruye los argumentos de Leibniz contra Clarke (*The origins of Kant's arguments in the antinomies*, pp. 25 y ss.). Con lo cual, se asume la infinitud del tiempo y el espacio vacíos, tal como el newtoniano haría. Contra la equiparación de la antítesis con el argumento leibniziano, cfr. Schmauke, “*Wohlthätigste Verirrung*”: *Kants kosmologische Antinomien*, p. 61. En el mismo sentido, Schmucker, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 114.

⁶ Cfr. *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, pp. 44-45 y 27. Sobre este punto, volvemos más abajo.

argumentos, explayándose fundamentalmente en lo que respecta al espacio. De acuerdo con esta nueva interpretación que proponemos, se advertirá que no puede admitirse la suposición de un tiempo o espacio cuyos límites concuerden con los del mundo.

Abordemos, entonces, la prueba de la infinitud del mundo en el espacio para ver qué puede aportar. En ella se comienza suponiendo un mundo finito y limitado en el espacio, ubicado en un espacio vacío no limitado. Kant deduce de esto que “no sólo habría una relación de las cosas *en el espacio*, sino también [una relación] de las cosas *con el espacio*”. Pero “como el mundo es un todo absoluto, fuera del cual no hay ningún objeto de la intuición, y por tanto ningún correlato del mundo con el cual éste estuviera en relación, resulta que la relación del mundo con el espacio vacío sería una relación de él con *ningún objeto*”. De lo que se deduce, finalmente, que “tal relación, y por tanto la limitación del mundo por el espacio vacío, no es nada” y, por tanto, “el mundo no es limitado en lo que respecta al espacio” (A427/B455 y ss.).

Como dijimos, Al-Azm explica este argumento basándose en la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo. Así interpretado, el argumento diría: Así como en el tiempo vacío no hay razón suficiente (condición de la existencia) para el comienzo del mundo en un momento determinado, en un espacio vacío homogéneo no hay razón suficiente para la *ubicación* del mundo en esta o aquella parte del espacio. El autor confirma esta lectura invocando un argumento leibniziano idéntico, y así fortalece su interpretación de que Kant toma los argumentos de las antítesis de Leibniz en su debate contra Clarke⁷.

Más allá de las similitudes que pudiera encontrarse, esta forma de argumentar es falaz. La estrategia de Al-Azm consiste en comparar y equiparar tres elementos a fin de llegar a la conclusión deseada: el argumento de Kant sobre el espacio es igual al argumento leibniziano en el que se invoca la falta de una razón suficiente para la ubicación de un mundo finito en cierta región del espacio. En primer lugar, contra esta interpretación debe decirse que la prueba de la infinitud del mundo en el espacio jamás utiliza el concepto de razón suficiente. Tampoco usa el debatible término “condición de la existencia” que podría llevarnos a estos equívocos (sí utilizado en la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo). En segundo lugar, debe objetarse esta “triple” equiparación. Al-Azm ofrece una lectura acrítica de la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo (en términos de razón suficiente), equipara a ésta aquella prueba de la infinitud del mundo en el espacio y concluye mostrando que esta última concuerda, en efecto, con el argumento leibniziano.

Por mi parte, sostengo que el argumento del espacio puede ayudarnos a entender mejor el argumento del tiempo, en el que se usa la imprecisa expresión “condición de la existencia”. Veamos la observación a la antítesis. Allí se dice:

«La prueba de la infinitud de la serie dada del mundo y del conjunto del mundo se basa en que en caso contrario un tiempo vacío, y asimismo un espacio vacío, deberían constituir el límite del mundo» (A431/B459).

⁷ Cfr. *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, pp. 23 y ss.

Kant indicaría que la cuestión central es el *límite* del mundo. El término *límite* fue usado en el argumento del espacio, pero vemos que valdría para ambas pruebas.

Para evitar caer en el absurdo de que el vacío imponga un límite, se ha intentado hacer un rodeo argumental, dice Kant (A433/B461). Este rodeo supone *no admitir un espacio y tiempo vacíos infinitos más allá del mundo finito*. Esta es, precisamente, la propuesta interpretativa de Bennett y consiste en suponer que mundo, tiempo y espacio son finitos y sus límites concuerdan. Kant no alega aquí a favor de la posibilidad de espacio y tiempo vacíos extra-mundanos, sino que intenta rechazar el argumento usado para evitarlos.

Imaginar un mundo finito que comience junto con el espacio/tiempo, de modo tal que no linde con tiempo y espacio vacíos, sería, en verdad, pensar un mundo inteligible, una existencia no sensible, sin relación con tiempo y espacio. En otras palabras, suprimir el carácter espacio-temporal del mundo. Para luego poner a tal mundo en una relación espacial o temporal con el espacio y el tiempo mismos.

El mundo del que aquí se trata debe estar *dentro* de tiempo y espacio. Su límite espacial y temporal (el comienzo de su existencia) suponen un espacio exterior no ocupado y un tiempo precedente de no existencia. Si al comienzo del mundo no se presupone un tiempo de no existencia (o un lugar de no existencia) y los consecuentes tiempo y espacio vacíos, no se estaría pensando un mundo *dentro* de espacio y tiempo y, en consecuencia, no se trataría de un mundo espacio-temporal, sino de uno inteligible: el concepto de mundo en general (cfr. A433/B461).

Vale aclarar que Kant no pretende demostrar la existencia de un tiempo y espacio vacíos, sino que este argumento es usado para alegar que de admitirse un mundo finito, debe admitirse también un tiempo y espacio vacíos e infinitos. Sin embargo, tiene otras consecuencias que en seguida podremos apreciar. Volvamos al argumento del espacio.

El punto fundamental del argumento del espacio consiste en que el mundo no puede tener una relación espacial (es decir, de *ubicación*) *con el espacio vacío*. La relación por medio de la cual se establece una *ubicación* se da entre entidades efectivamente existentes *en el espacio*. El espacio vacío, aun existiendo en sí mismo, no es una entidad efectivamente real en el mismo sentido en que lo es un *cuerpo* (el espacio no es una cosa espacial en sí misma existente). No se puede tener una relación espacial *con* el espacio (no se puede estar más lejos o más cerca del espacio, sino *en* el espacio con respecto a otros objetos). Suponer un límite del mundo en el espacio vacío es suponer tal relación (pues, fuera del mundo no hay otro objeto con el que tener una relación de ubicación relativa).

Entiendo que debe advertirse el vínculo entre estos dos argumentos considerados, el de la infinitud del mundo en el espacio y aquél usado para demostrar la necesidad de suponer espacio y tiempo vacíos si se admite un mundo finito. Kant parece decir que admitir una relación de ubicación *con el espacio mismo* sería tratar al mundo como un ente inteligible, es decir, no-espacial. Como si el orden o posibilidad de relaciones que es el espacio fuera un ente que se relaciona con otro ente inteligible (el mundo) mediante un cierto tipo de relación que, obviamente, no podría ser espacial. Combinando ambos

argumentos, se razona del siguiente modo: si se admite un mundo finito, debe lindar con un espacio vacío; si no lindara con un espacio vacío (si sus límites se superpusieran), se supondría un límite del mundo que no estaría *en medio* del espacio; y, por tanto, una relación del mundo *con el espacio*; esto supondría considerar un mundo no verdaderamente espacial. Si se plantea una relación del mundo *con el espacio* (como sucede al defender su límite espacial en el vacío) en lugar de una relación del mundo con algo *en el espacio*, se propone también una relación *no espacial* (del mundo *con* el espacio). Con lo cual, aquí también se estaría tratando al mundo como una entidad inteligible que, luego, accesoriamente, se relacionara con el espacio⁸. Por tanto, debe concluirse que el mundo ocupa todo el espacio o se supone un mundo no espacial. Un corolario de este razonamiento es que la *figura* del objeto y su *límite* en el espacio (es decir, su cantidad en el espacio) se determinan exclusivamente por la relación del objeto con los restantes objetos (su ubicación relativa) y que ésta es la única relación de ubicación posible en el espacio.

Todo esto nos permite ofrecer otra lectura de la prueba de la infinitud del mundo en el tiempo. En vez de alegar que el tiempo vacío carece de *razón suficiente* o de *causa* determinante para el surgimiento o creación del mundo, Kant emplea la expresión “condición de la existencia” (A427/B455): en el tiempo vacío no hay más condición de la existencia que de la inexistencia del mundo.

Existencia es llenar el tiempo. *Comienzo de existencia* es un momento a partir del cual se llena el tiempo precedido por un momento en el que no se lo llena. *Condición* supone una relación de determinación⁹. En este caso, *la determinación de una ubicación en el tiempo, de llenar cierto tiempo*.

Por los mismos motivos invocados con respecto al espacio, debe decirse que la determinación temporal de un evento no se da por medio de una relación directa del evento con el tiempo, sino con respecto a otros eventos ubicados en el tiempo. Es decir, el orden de sucesión se da *entre eventos en el tiempo*, y no de los eventos *con el tiempo* (un evento está antes o después en el tiempo en relación con otros eventos, y no con el tiempo mismo). El tiempo vacío, al igual que el espacio vacío, carece de un elemento respecto del cual el mundo como una totalidad de eventos pueda establecer una relación temporal.

⁸ El supuesto de imaginar un mundo cuyo límite espacial concuerde con el límite del espacio mismo no es tan diferente de imaginar un mundo finito en el espacio vacío infinito. En ambos casos, se considera un mundo finito que es ubicado de forma inmediata en el espacio; es decir, se establece una relación de ubicación del mundo en el espacio absoluto (una relación del mundo *con el espacio*). Da lo mismo que esto se haga respecto de un espacio infinito (de modo tal que quede un resto de espacio vacío) o que se lo haga en un espacio finito (de modo tal que los límites del mundo puedan ser acomodados concordando con los límites del espacio mismo). En ambos casos se piensa, fundamentalmente, una relación de ubicación en el espacio absoluto: una relación inmediata entre mundo y espacio. Y esto, según vimos, es imaginar una relación entre una entidad inteligible y el espacio.

⁹ El término *condición* suele ser inmediatamente entendido como *causa*, *fundamento lógico* o *razón suficiente*. Pero la noción de *condición* no es exclusiva del enlace causal o del juicio hipotético. Todos los tipos de juicio establecen cierta relación de condicionamiento entre conceptos, cfr. Reich, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, pp. 71-75. Aquí no se considerará esta determinación en términos únicamente lógicos o judicativos, sino referida en su vinculación con lo intuitivo.

Decir que el tiempo vacío no puede *constituir un límite del mundo* es decir que no puede determinar una ubicación temporal del mundo¹⁰.

Así, el término “condición de la existencia” utilizado en la prueba no debe ser entendido como sinónimo de *causa* o *razón suficiente*. Por el contrario, debe tenérselo como equivalente del concepto de *límite* o de determinación de una ubicación temporal. La condición de la existencia de un evento –entendida en este sentido *cuantitativo*, esto es, como su extensión en el tiempo– es la ubicación del evento en el tiempo en el que existe (desde cuándo hasta cuándo). Tal determinación de la ubicación temporal del evento sólo puede ser dada por medio de una ubicación relativa, esto es, por una relación dada entre otros eventos existentes en el tiempo. Decir que el tiempo vacío carece de condición de la existencia del comienzo del mundo no significa, por tanto, invocar la falta de una *causa*, sino indicar únicamente que no hay modo de establecer una relación de ubicación temporal relativa del mundo respecto de un tiempo vacío (al menos, mientras se trate de un mundo sensible, espacio-temporal y no del concepto de un mundo inteligible).

Así, ambas pruebas de la infinitud del mundo en espacio y tiempo consisten en que la cantidad absoluta de unidades espacio-temporales que conforman al mundo no puede tener una ubicación espacial o temporal, por resultar imposible una relación inmediata con espacio y tiempo y por carecer de un objeto externo que posibilite una ubicación relativa. Como el *límite* y la *determinación de la cantidad en espacio o tiempo* dependen de la *ubicación relativa*, se concluye que no puede haber una cantidad espacial o temporal del mundo.

3. Algunas consideraciones finales

Contra a la interpretación mayoritaria de las pruebas de la antítesis de la primera antinomia, hemos presentado una nueva lectura que evita las inconsistencias sistemáticas que la propuesta más extendida provoca. En lugar de entender estos argumentos en términos de *causalidad* o *razón suficiente*, hemos demostrado que ambos argumentos se sostienen en la imposibilidad de establecer una ubicación del mundo (sensible) en el tiempo y espacio si no es por medio de una ubicación relativa, la cual resulta imposible al suponerse un tiempo y espacio vacíos. Esta clave de lectura se revelaba cuando tomábamos en consideración el argumento que Kant esboza en la “observación a la antítesis”, según el cual considerar un mundo no ubicado al interior de espacio y tiempo supondría suprimir su carácter espacio-temporal (sensible) para pasar a considerar un mundo inteligible. Este argumento, pensado para demostrar la necesidad de admitir un tiempo y espacio vacíos

¹⁰ En esto acierta Al-Azm, al identificar que el problema es la imposibilidad de ubicar el comienzo del mundo, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, pp. 44-45. Kemp Smith también entiende que éste es el problema, pero considera que es un problema meramente subjetivo: la imposibilidad de saber por qué el mundo comienza cuando comienza; esto no demostraría la imposibilidad misma de que el mundo tenga un comienzo, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 487. Bennett, por su parte, también entiende que el núcleo de la prueba consiste en la imposibilidad de que el mundo tenga una ubicación determinada en el tiempo. Sin embargo, considera que es erróneo concluir de ello que el mundo no pudiera tener un comienzo, cfr. *Kant's Dialectic*, pp. 159-161.

infinitos (en caso de suponerse un mundo finito), tiene como consecuencia concluir que la pretensión de una ubicación del mundo en espacio y tiempo absolutos supone considerar un mundo inteligible, sobre el que no versa la antinomia. De esta manera, los argumentos de la antítesis afirmarían que o bien hay una ubicación relativa del mundo –lo que es imposible respecto de un espacio y tiempo vacíos (los que, por su parte, deben ser admitidos)– o bien no se trata de un mundo sensible (material, espacio-temporal).

Bibliografía

- Al-Azm, S., *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Allison, H., *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*, New Haven/London, Yale University Press, 2004.
- Bennett, J., *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- Falkenburg, B., *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- Grier, M., *Kant's doctrine of transcendental illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Kant, I., *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Kemp Smith, N., *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, New York, Palgrave MacMillan, 2003.
- Reich, K., *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Schmauke, S., *„Wohlthätigste Verirrung“. Kants kosmologische Antinomien*, Bonn, Köngshausen & Neumann, 2002.
- Schmucker, J., *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bonn, Bouvier Verlag, 1990.



Transcendental Self and the Feeling of Existence

El sí mismo transcendental y el sentimiento de la existencia

APAAR KUMAR^{*}

Manipal Centre for Philosophy and Humanities, India

Abstract

In this essay, I investigate one aspect of Kant's larger theory of the transcendental self. In the *Prolegomena*, Kant says that the transcendental self can be represented as a feeling of existence. In contrast to the view that Kant errs in describing the transcendental self in this fashion, I show that there exists a strand in Kant's philosophy that permits us to interpret the representation of the transcendental self as a feeling of existence —as the obscurely conscious and temporally inaccessible modification of the state of the discursive subject, which is built into all the representations of such a subject. I also provide an account of how the transcendental self can be legitimately understood both as an epistemic condition for the possibility of experience as well as the representation of a non-naturalistic feeling of existence.

Keywords

Kant; Transcendental Self; Apperception; Consciousness; Feeling of Existence; *Empfindung*

Resumen

En este escrito investigo un aspecto de la teoría, más amplia, del sí mismo transcendental. En los *Prolegomena* Kant dice que el sí mismo transcendental puede ser representado como un sentimiento de existencia. Frente a la consideración de que Kant yerra al describir al sí mismo transcendental de esta manera, muestro que existe una posibilidad de interpretar la representación del sí mismo trascendental como un sentimiento de existencia, como la modificación consciente oscura y temporalmente inaccesible del estado del sujeto discursivo, construido dentro de todas las

^{*} Assistant Professor of Philosophy at the Manipal Centre for Philosophy & Humanities (MCPH), India.
Email: apaarkumar@gmail.com.

representaciones de tal sujeto. También suministro una valoración de cómo el sí mismo transcendental puede ser entendido legítimamente como una condición epistémica para la posibilidad de la experiencia, así como en los términos de la representación de un sentimiento de existencia no naturalista.

Palabras clave

Kant; sí mismo transcendental; apercepción; conciencia; sentimiento de existencia; *Empfindung*

Kant describes the transcendental unity of apperception (or self-consciousness) as the highest point of discursive cognition (*KrV*, B135).¹ Yet he does not offer a fully worked out theory of self-consciousness. My purpose here is not to offer a comprehensive account of Kant's theory of self-consciousness.² Instead, I shall focus more narrowly on exploring the textual and philosophical viability of Kant's statement that the transcendental self can be represented as a feeling. Kant says in the *Prolegomena* (henceforth, IV:334n):

«If the representation of apperception, the I, were a concept, through which anything were to be thought, then it could also be used as a predicate of other things, or contain such predicates in itself. Now it is nothing more than a feeling of existence [*Gefühl eines Daseins*] without the least concept and only a representation in relation to which all thinking stands (relationae accidentis)» (AA IV:334n).

In this passage, Kant explicitly speaks of the representation of the transcendental self as a feeling.³ Yet, barring a few commentators on Kant (Makkreel 1990, 105; Klemme 1996, 401; Carr 1999, 65; Frank 2002, 44ff.), most Kant-interpreters have generally avoided commenting on Kant's undoubtedly provocative claim that the transcendental self can be represented as a feeling of existence.⁴ Indeed, good reasons may be provided to explain the

¹ See bibliography for abbreviations. Unless otherwise indicated, all translations from the German are my own. I cite the relevant passages in German wherever required.

² Several recent commentators have interpreted Kant's transcendental self as what Guenter Zoeller calls the "third self"—as neither the empirical self of introspection nor the noumenal self. In these interpretations, Zoeller discerns three approaches to understanding Kant's transcendental self. (1) The transcendental self is entirely a priori and divorced from consciousness. (2) The Kantian self is "co-original" with other kinds of "worldly" knowledge. (3) Self-consciousness is the condition for the possibility of ascribing mental states to oneself. See Zoeller (1993, 460-61). I will not discuss these approaches, since I do not aim to provide a full-fledged reconstruction of Kant's transcendental self.

³ It is fairly clear that Kant refers to the transcendental self at IV:334n. While Kant does speak of "internal" or inner sense in the main text to which this footnote is attached, his main theme here is not the empirical self, construed as the object of inner sense. For, Kant describes the self as "only the relationship of objects of inner sense." Since Kant similarly describes the transcendental self as unifying the objects of inner sense in other passages (e.g., *KrV*, A107), he must be interpreted as referring to the transcendental rather than the empirical self at IV:334n.

⁴ This includes the most influential Kant scholars writing on the transcendental self in Anglo-American philosophy (Allison 1996; Allison 2004; Ameriks 2000; Aquila 1983; Aquila 1989; Guyer 2006; Keller 2001; Brook 1994; Kitcher 1990; Strawson 1966; and Kemp Smith 1962).

general reluctance to discuss this claim. Dieter Sturma cites two such reasons for why Kant should not have said that the transcendental self can be represented as feeling. He argues:

«Confronted with the consequences of his ‘critique of the subject’, Kant does not go back here [in this passage from the *Prolegomena*] to an epistemological level of abstraction, like say in TD B and in the paralogisms, rather he makes descriptively instead of argumentatively the assumption of a feeling of the existence of the ‘I’. In the perspective of naturalistic consciousness, this is surely plausible, but [this] is undercut by the systematic way of posing the problem which Kant himself introduces [*in Ansatz bringen*]» (Sturma 1985, 116-17).

In this passage, Sturma asserts that Kant’s “description” of the transcendental self as feeling is at odds with key propositions of the Kantian system. First, describing the transcendental self as feeling is inconsistent with the logical-abstract way in which Kant characterizes the transcendental self in the B-deduction and the B-paralogisms of the *Critique of Pure Reason*. Since Sturma believes that the epistemological or logical account of the transcendental self should be considered Kant’s official account, he considers it odd that Kant would describe the transcendental self as feeling. Second, Sturma contends that Kant’s description of the transcendental self as feeling undermines Kant’s whole transcendental approach. According to Sturma, the transcendental self can be described as a feeling only if we take the perspective of what he calls “naturalistic consciousness.” If by “naturalistic” Sturma means empirical or psychological, then he is making an exclusively disjunctive claim here. Either the transcendental self must be logical and abstract, a mere epistemic condition for the possibility of experience, or it can be described as a conscious feeling. In other words, the transcendental self cannot be both an epistemic condition and a conscious feeling at the same time, since conscious feelings are always empirical for Kant. Therefore, Sturma seems to posit a strict dichotomy between the epistemological-abstract and the descriptive in Kant’s philosophy of the subject.

In my view, however, Sturma’s position may be challenged on purely textual grounds. In the B-deduction of the first *Critique*, in a passage which has no counterpart in the A-deduction, Kant explicitly characterizes the transcendental self in “descriptive” rather than abstract terms. In this passage, Kant specifies the transcendental self as the mere consciousness of the fact “that I am” (*KrV*, B157). If, as I will show in §2, the term “consciousness” can be said to have descriptive content, then it can be asserted that Kant construes the transcendental self as descriptive. Further, in the B-paralogisms, Kant adds a footnote, which again has no counterpart in the A-paralogisms of the *Critique of Pure Reason*, where he suggests that the transcendental self can be represented as an “indeterminate empirical intuition.”⁵

⁵ I argue in §2.2 that this claim is continuous with both IV:334n and the B-deduction claim that the transcendental self can be described as the consciousness “that I am.”

Hence, *pace* Sturma, Kant can be interpreted as endowing the transcendental self with representational content in the B-edition of the first *Critique*, although he also characterizes it in abstract-epistemological terms in the same text. Consequently, there appears to be enough *prima facie* evidence to warrant an investigation into the question of how the Kantian self could be considered both abstract-epistemological and descriptive at the same time.

In what follows, I will provide an argument for the claim that the transcendental self can be legitimately understood both as an epistemic condition for the possibility of experience as well as the representation of a non-naturalistic feeling of existence. More specifically, I will show that, for Kant, the transcendental self can be represented as the obscurely conscious and temporally inaccessible modification of the state of the discursive subject, or what I shall call the “bare feeling of existence,”⁶ which is built into all its representations.

The claim that the transcendental self can be represented as the bare feeling of existence forms only a part of Kant’s theory of transcendental subjectivity, which includes, importantly, Kant’s characterization of the transcendental self as activity.⁷ If this felt-existence claim is accepted, then it would entail a comprehensive re-examination of (1) Kant’s concept of the self, and (2) his theory of cognition. Regarding (1), the transcendental self could no longer be described merely as activity, as many commentators have assumed, but must also be described as the feeling of existence; and the key question now would be the relationship between these two aspects of the self. Resolving this question will have consequences for addressing the regress and circularity problems that beset theories of self-consciousness. As for (2), in the B-deduction, while explicating the role of the faculties in the cognition of objects, Kant characterizes the “I think” as the “act of spontaneity” (*KrV*, B132), but also describes the “I” as self-identical and conscious (*ibid.*, B135, B157 *op. cit.*). If, as I will argue, we take the latter as representing the feeling of existence, any theory of Kantian cognition would now have to include an account of the roles that the activity- and feeling-aspects of the transcendental self might play in our cognition of objects. A similar account would be required for the cases of perception and sensation. Further, since the transcendental self remains relevant in Kant’s ethics, the task would be to understand the nature of the involvement, if any, of the feeling-aspect in our giving ourselves the moral law.

Section 1 draws on Kant’s unpublished works to provide textual support for the proposition that the transcendental self can be seen as a type of *Empfindung*, or bare feeling, if we take *Empfindung* to mean modification of the subject rather than the physiological effect of the object upon the subject.⁸ In Section 2, I offer philosophical arguments to show that conceiving of the transcendental self as *Empfindung* (=bare

⁶ I employ the term “bare” to match Kant’s reference to the “mere (*bloß*) [...] consciousness of existence” (AA V:278)—to mean consciousness of existence in general, and not any particular sort of consciousness.

⁷ For a discussion of this aspect of Kant’s transcendental self, see Melnick (2009) and Horstmann (1995). I will not discuss this topic in this essay.

⁸ Since the issue is terminological, I will use “*Empfindung*” without translation.

feeling) can help account for two of Kant's key claims regarding the transcendental self—that it is atemporal, and that it is built into all possible representations of the subject. In this section, I will also offer a fresh perspective on the distinction between the transcendental and the empirical self. In Section 3, I will provide an interpretation of what Kant means by the term “existence” in the formulation “feeling of existence.”

Before I begin, a word about methodology. First, Kant does not provide a fully worked out theory of the transcendental self in his published works. In fact, he characterizes the transcendental self in a variety of ways: as merely logical, as an activity, as a perception, (representationally) as a feeling, and as consciousness. Given these seemingly irreconcilable descriptions of the transcendental self, one way of proceeding would be to ascertain whether Kant's claim that the representation of the transcendental self can be characterized as the feeling of existence can be justified from within the conceptual resources of the Kantian system. This is my general strategy in this essay. In §1, I textually defend the claim that the transcendental self can be represented as *Empfindung*, construed as a bare, and merely subjective feeling. In §2, I offer philosophical grounds for supporting this view by showing that it is consistent with key features of Kant's theory of the self.

Second, in making this case, I employ Kant's *Reflexionen* and lecture notes wherever necessary. However, I follow strict criteria in the use of these notes. I restrict myself to: (a) notes dated around the time of the first publication of the first *Critique* (1781), unless Kant repeats the same claim in both the pre-critical and critical periods; (b) unpublished claims that Kant makes more than once; and (c) unpublished writings that are consistent with Kant's published works.

1. The Textual Argument

In this section, I enumerate passages that aid my interpretation that the transcendental self can be represented as an *Empfindung*, or more specifically, as a bare feeling. Anyone with even a passing acquaintance with Kant's works should find this claim provocative for two reasons. First, many Kant commentators like Lorne Falkenstein take *Empfindung* (sensation) to be the physiological affection of the subject by the object (Falkenstein 1995, 121).⁹ Kant states explicitly that pure or transcendental representations are pure only if they are unsullied by sensations (*KrV*, A11/B24). Therefore, given that the transcendental self is a pure representation, it cannot be represented as *Empfindung*. Second, one could make the further claim that the transcendental self cannot be represented as a feeling either. Given the contours of Kant's system, one thinks of feelings as empirical, because feelings cannot be universalized. They are unique to each individual subject. Since Kant thinks that the transcendental self is supposed to be universal, it cannot therefore be represented as feeling.

⁹ For a more detailed discussion of Falkenstein's view, see §2.2.

In countering these objections, I now offer textual evidence to show that the representation of the transcendental self can be glossed as *Empfindung* in the context of Kant's system if we take *Empfindung* to mean the modification of the state of the subject, rather than the physiological affection of the subject by the object. Further, as we will see, Kant sometimes uses the terms *Empfindung* and feeling interchangeably, where feeling must be understood as neither the aesthetic feeling of pleasure and displeasure, nor the moral feeling of respect.

In both the A- and B-editions of the first *Critique*, Kant describes the transcendental self in terms of the concept of consciousness, and as built into all possible representations of the discursive intellect. In the A-edition, he says that transcendental apperception is the pure, original and unalterable consciousness that is a correlate of all possible representations.

«Now we could have no cognition, no combination and unity of cognitions, without the unity of consciousness (*Einheit des Bewusstseins*), which precedes all data of intuitions, and in relation to which all representations of objects (*Gegenständen*) are alone possible. I want to call this pure original, unalterable consciousness transcendental apperception» (*KrV*, A107; henceforth, A107).

In the B-edition, Kant explicates the transcendental self in similar fashion. He asserts again that the transcendental self is some sort of consciousness, and goes on to gloss this notion further.

«I am conscious [*bewusst*] of myself in the transcendental synthesis of the manifold of representations in general, therefore in the synthetic original unity of apperception, not as I appear to myself, nor as I am myself, but only that I am [*nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin*]» (ibid., B157).

In this passage, Kant characterizes the transcendental self as the consciousness that I am, or that I exist in some fashion. In another passage from the B-edition, Kant seems to make a similar point when he says that the pure consciousness of the "I" is the "mere" (*bloss*) consciousness of the representation of objects in general.¹⁰ Similarly, Kant asserts elsewhere in the B-edition that the pure self is the "consciousness of my thinking" (*KrV*, B143). Combining these two claims from the B-edition—that the transcendental self is the consciousness that I am, and that it is the consciousness of my thinking—we arrive at the proposition that the transcendental self, construed as the awareness "that I am," is built into all my thinking, since it is the consciousness of my thinking. This claim appears to be

¹⁰ "I am' is therefore not cognition of the subject, rather merely the consciousness of the representation of the object in general" ('Ich bin' ist also kein Erkenntnis des Subjects [*sic*], sondern blos [*sic*] das Bewusstseyn der Vorstellung des Objects [*sic*] überhaupt) (E CLXXX, handwritten note to A592).

another way of saying what Kant says in the A-edition, that the transcendental self, construed as unalterable consciousness, is a correlate of all possible representations.¹¹

If the transcendental self is a type of consciousness, then it is essential to understand how Kant employs the term “consciousness” to clarify further how the transcendental self is to be conceptualized in Kant’s system. Kant provides a classification of the terms in his epistemology at A320/B376 of the *Critique of Pure Reason*. Here Kant classifies a conscious representation (*Perzeption*) as either a cognition or an *Empfindung*.¹² *Empfindung* is a conscious representation that relates solely to the subject as the modification of its state, while cognition is a conscious representation that is objective and involves the coming together of concepts and intuitions. Thus, a conscious representation can be either a cognition or an *Empfindung* in Kant’s system.

If the transcendental self is a conscious representation, and such representations are either *Empfindungen* or cognitions, must the transcendental self be represented as a cognition or as an *Empfindung*? The transcendental self cannot be a cognition, because cognition requires both concepts and intuitions. In an oft-quoted passage, Kant asserts that concepts without content are empty, and intuitions without concepts are blind (*KrV* A51/B75). In addition, Kant also concludes in the paralogisms of the first *Critique* that the categories cannot aid in cognizing the self as an object. In fact, it is the violation of this dictum that leads Kant to reject the understanding of the self in rational psychology (*ibid.*, B406-07). Thus, if cognitions require the conceptualization of intuitions, and no such conceptualization is possible in relation to the transcendental self, we can conclude that the transcendental self cannot be considered a cognition in Kant’s view.

Consequently, we arrive at the following disjunctive syllogism. Either the transcendental self as a conscious representation must be a cognition or an *Empfindung*. It cannot be a cognition. Therefore, it must be an *Empfindung*. Prima facie, though, the conclusion of this syllogism may seem dubious. The term *Empfindung* is translated as sensation, and it is mostly taken to refer to the sensory affections of the subject by an outer object. Interpreted in this fashion, it would be un-Kantian and phenomenologically unsound if we were to think of the transcendental self as associated in its nature with the five senses, viz. sight, smell, hearing, taste, and touch. After all, we cannot see, smell, hear, taste, or touch the “I.” However, as I have pointed out elsewhere, *Empfindung* can be considered a multi-faceted term in the context of Kant’s writings. It can mean the affection of the sensory organs by an outer object, but it can also mean the modification of the state of the subject without any reference to an object (see Kumar 2014). Building on this claim, I will argue that Kant can be seen as characterizing the transcendental self as an

¹¹ In contrast, Tobias Rosefeldt (2000, 11) focuses on the link between judgment and apperception rather than on the term “consciousness.” While Kant does relate the “I” to judgment as activity, I am bracketing this aspect of the “I” in this essay. I am also bracketing Kant’s characterizations of the “I” as merely logical and empty (*KrV*, A355), because I consider these formulations as relating to the “I” as activity.

¹² Kant defines consciousness as “a representation that another representation is in me” (*Jäsche Logik*, AA IX:33). I will not discuss this passage here, because I am merely trying to ascertain what sort of consciousness the transcendental self is.

Empfindung, or more specifically, as a particular kind of feeling without any reference to an object.

In the *Critique of Pure Reason*, Kant characterizes *Empfindung* in two different ways. In the Transcendental Aesthetic, he describes *Empfindung* as the “effect of an object (*Gegenstand*) upon the representational ability [of the subject] insofar as the [subject is] affected by it” (*KrV*, A19-20/B34). In this passage, Kant describes *Empfindung* in what I call “referential” or interactional terms: as the effect of the object upon the subject.¹³ Here Kant seems to be speaking about *Empfindung* as the sensory affection (sight, hearing, smell, taste, touch) of the subject by an outer object. On the other hand, Kant also characterizes *Empfindung* (*sensatio*) as a “perception (*Perzeption*) which relates solely to [*sich beziehen auf*] the subject, as the modification of its state,” where *Perzeption* means “any representation with consciousness” (*KrV*, A320/B376). Here Kant seems to characterize *Empfindung* as “solely” the modification of the state of the subject without any reference to the object (I call this the “non-referential” characterization of *Empfindung*).¹⁴ In other words, this passage appears to open up the possibility that Kant may allow for *Empfindungen* that need not necessarily refer to any outer objects.¹⁵

¹³ It is unclear whether this object, which affects the subject to engender an *Empfindung*, is the spatiotemporal object of appearance or the thing in itself. Without attempting to resolve this difficulty, I take this object to be a mere something (*etwas*).

¹⁴ The discussion of *Empfindung* in this essay draws substantially on arguments earlier presented in my paper “Kant’s Definition of Sensation” (see Kumar 2014).

¹⁵ Many Kant scholars underplay the importance of the A320/B376 passage for defining the notion of *Empfindung*, and therefore would resist the non-referential definition of *Empfindung*. Lorne Falkenstein provides the most detailed defense of this position. Falkenstein argues that Kant is not defining *Empfindung* at all at A320/B376. Instead, his primary aim in this passage is to distinguish his own use of the term “idea” from that of empiricists like Locke and Hume, and not to explain the essential nature of sensation (Falkenstein 1995, 114).

One can, however, challenge Falkenstein’s argument that Kant is not defining sensation at A320/B376, because Kant defines it in the same way in a reflection from 1770s. He says:

«1. *repraesentatio*. 2. *perceptio* (with consciousness). 3. *cognitio** (relation with consciousness to the object) (*perceptio obiective spectate*). (a perception [*perception*], which is related merely to the subject as a state of the same [the subject] is sensation; [that] which is related to the object: cognition.)» (AA XVI:R2836, comment in Meier’s logic text; 1770s; errors in original)

At A320/B376, Kant says,

«The genus is representation in general (*repraesentatio*). Under it stands the representation with consciousness (*perceptio*). A perception [*Perzeption*] which relates solely to the subject as the modification of its state is sensation (*sensatio*), an objective perception [*Perzeption*] is cognition [*Erkenntnis*] (*cognitio*)».

In both these passages, A320/B376 and R2836, Kant speaks of *Empfindung* as a representation and a *perceptio* (representation with consciousness); and defines *Empfindung* as a perception related merely to the modification of the state of the subject. Since Kant does not mention the term “idea” at R2836, Falkenstein’s

To be sure, Kant does speak of the feeling of pleasure and displeasure and the moral feeling of respect as *Empfindung*. But does he also allow for non-referential *Empfindung* relating to the process of cognition? To answer this question, I turn to Kant's unpublished writings. First, relying on Kumar (2014, *passim*), I show that Kant does possess a concept of *Empfindung* as bare feeling (§1.1), and that this bare feeling, which is associated with the process of cognition, can be described further as the shift of representation (§1.2). Subsequently, by building on this claim in §1.3, I will argue that the representation of the transcendental self can be specified in terms of this notion of non-referential *Empfindung* (=bare feeling).

1.1 Non-Referential *Empfindung* as Bare Feeling

By far the most telling evidence that *Empfindung* can be considered merely subjective (or non-referential) comes from a passage in which Kant distinguishes inner and outer *Empfindungen*. In a reflection on anthropology dated 1769, Kant says:

«The first building block (*Grundstück*) of our cognition is *Empfindung*. One designates the representations [= *Empfindung*], in which the mind is viewed as merely passive, to the extent it is effected (*gewirkt*) by the presence of a thing. [The *Empfindungen*] constitute at the same time the material of all our cognition. Because the form is given here through the operations of the soul. These *Empfindungen*, to the extent they denote (*andeuten*) the state of the subject, are called feelings (*Gefühl*); if, however, they relate to an outer object, then they are called appearance (*Erscheinung*). It follows from this that all our representations are accompanied by a feeling, to the extent they are affections of the state of the soul» (AA XV:R619).¹⁶

In the first part of this passage (henceforth R619), Kant relates *Empfindung* to the passivity of the mind that enables it to be affected by something. This suggests the referential notion of *Empfindung*. But then Kant broadens his approach in the latter half of this passage, where he seems to suggest that there are two types of *Empfindungen*. While it is uncertain how these two parts of this passage must be reconciled, it is clear that Kant distinguishes two kinds of *Empfindungen* in the second part of R619. One sort of *Empfindung* is characterized as a feeling associated with the affections of the soul (=non-referential), which Kant distinguishes from those *Empfindungen* that relate to an outer object

rejection of the A320/B376 characterization of *Empfindung* on the grounds that Kant is here concerned mainly with the term “idea” can be challenged.

¹⁶ “Die ersten grundstücke [*sic*] unserer Erkenntnis [*sic*] sind Empfindung. So nennet man die Vorstellungen, bey denen das Gemüth als bloß leidend angesehen wird, indem sie durch die Gegenwart einer Sache gewirkt werden. Sie machen gleichsam die Materie alles unseres Erkenntnisses aus. Denn die Form wird hernach durch die eigene Thatigkeit [*sic*] der Seele gegeben. Diese Empfindung, so fern sie bloß [*sic*] den Zustand des subiects [*sic*] andeutet, heißt Gefühl; gehet sie aber (^e ist sie in Verheltnis [*sic*]) auf einen äußeren Gegenstand, so heißt sie Erscheinung. Daraus sehen wir, daß alle unsere Vorstellungen mit einem Gefühle begleitet seyn, indem sie affectionen [*sic*] von dem Zustande der Seele sind.”

(=referential). Kant designates the latter sort of *Empfindung* as appearance (*Erscheinung*). Thus, Kant allows for non-referential *Empfindungen* that can be designated as feelings, and distinguished from referential *Empfindungen*, which he calls appearance (*Erscheinung*).

The fact that Kant makes this distinction between non-referential *Empfindung* and appearance more than once after 1769, which is generally regarded as the beginning of the critical phase, shows that this could well have been Kant's considered view of *Empfindung*. In a reflection from 1769/1770, Kant says "Appearance (*Erscheinung*) is a representation of the senses, to the extent it relates to an object; *Empfindung*: if it relates merely to the subject" (AA XV:R683, reflection on anthropology; my emphasis). Elsewhere, in the late 1770s/early 1780s, he says something similar: "cognition by which we differentiate what something is, is an objective representation; the subjective is *Empfindung*" (AA XVI:R1685; also AA XXII:487, 479). In these reflections, Kant describes *Empfindung* not with reference to an object, but as relating "merely" to the subject. In other words, he characterizes *Empfindung* as non-referential in these passages. By contrast, in these same passages, he also describes both appearances (in R683) and cognitions (in R1685) as referential, i.e., in terms of the subject's relationship to the object. Hence, in addition to R619, we can find other passages which directly attest to the fact that Kant allows for a type of *Empfindung* that is merely subjective, or non-referential.

Further, it is especially significant that Kant describes *Empfindung* as a feeling at R619. Since he is speaking of *Empfindungen* as the "*Grundstücke*" of cognition in this passage, this feeling—which can only be thought of as a feeling involved in cognition—cannot be the same as either the aesthetic feeling of pleasure and displeasure or the moral feeling of respect.¹⁷ Lastly, at R619, Kant also says that *Empfindungen* as feelings are

¹⁷ Historically speaking, *Empfindung* has been a multifaceted term, variously denoting aesthetic and moral feelings; sensory affections by outer objects; and modifications of the perceiving faculty of the subject (Neumann 1972, *passim*). Meier, Sulzer, Winckelmann, and Mendelssohn viewed *Empfindung* as an aesthetic concept; Eberhard and Malebranche thought of it as a modification; and empiricists like Locke understood it as sensory affection in physiological terms (*ibid.*).

Kant distinguishes between practical and theoretical *Empfindung* in both his published and unpublished works. In the *Critique of Practical Reason*, Kant characterizes the moral feeling of respect as "*Empfindung*," the cause of which, he says, lies in pure practical reason and not in the process of cognition (AA V:75).

In the *Critique of Judgment*, including the first introduction, Kant says that *Empfindung* is the feeling of pleasure and displeasure that determines something as beautiful, but that it can never become the concept of an object (AA XX:224; CJ, 413; also AA XVI:R2365, R2366). In the same text, Kant makes a distinction between objective *Empfindung*, defined in referential terms, and subjective *Empfindung* exemplified in this passage as the feeling of pleasure/displeasure. To distinguish between these two senses of *Empfindung*, Kant decides to reserve the term "*Empfindung*" to mean objective *Empfindung*, and denotes subjective *Empfindung* as feeling (AA V:206). The fact that Kant does not mention subjective *Empfindung* as bare feeling here, as he does in R619 (see §1.1), does not mean that *Empfindung* cannot be thought of as non-referential bare feeling, as I have suggested.

Finally, in several unpublished reflections, Kant seems to characterize feeling (*Gefühl*) and desire (*Begierde*) as inner *Empfindung*—AA XV:R230, where he seems to speak of inner *Empfindungen* as *Gefühl* (feeling) and *Begierde* (desire); *Metaphysik* K2, AA XXVIII:737; AA XV:R227; AA XXII:530; AA XVI:R1864.

supposed to “accompany” all our representations to the extent our soul has been affected in some way.

Hence, it can be said that the term *Empfindung* need not only denote the affection of the bodily senses by something.¹⁸ Instead, as I have shown, Kant does allow for non-referential *Empfindungen*, or “bare” feelings that are distinct from the feeling of pleasure and displeasure and the moral feeling of respect, and that accompany all affections of our soul.¹⁹

1.2 *Empfindung* as Differential

I will now supplement the conclusion of §1.1 by giving further content to the notion of *Empfindung* as a non-referential bare feeling accompanying all affections of the soul. By analyzing a significant passage from Kant’s reflections, I show that Kant appears to think of *Empfindung* in general as a differential, or shift (=modification/movement/alteration) of representation. Alternately stated, the term *Empfindung* marks the contentual difference between representations, where the content may or may not include affection by an outer object.

In a reflection from 1778-79, just prior to the publication of the A-edition of the first *Critique* in 1781, Kant characterizes *Empfindung* as a “differential.” In my view, this notion of differential can be interpreted as the shift (modification/alteration/movement) in the representational profile of the subject. Kant writes:

«The *qvan*ta are different with respect to quantity, [but] same with respect to quality, that is, [with respect to] decomposition with absolutely no first parts. However, the *qvan*tum of absolute position or reality (*Empfindung*), which is different from other *qvan*tis in that nothing disappears in the case of the former, but in the case of the latter there is a positive border although no part remains. The borders of space (three [dimensions]) and time (one [dimension]). The forging of reality has a moment (*Moment*), of extensive quantity, a quasi element: a differential [...]. Just like a different moment brings about a different magnitude of speed, in the same way the difference in impression (*Eindruck* [*sic*]) brings about a different degree of *Empfindung* [...]. We have 3 *qvan*ta: Space, time and *Empfindung* (*Bewegung*, *Realität*). The first has a positive border, which is a quantum; the second, which is not a quantum, the third [has] nothing positive and no border, rather bounds» (AA XVIII:R5582, 1778-79).²⁰

¹⁸ In several passages, Kant suggests that even bodily sensations are ultimately non-referential—*KrV*, A166/B207-08; AA XV:R650, 1769/early 1770; also AA XV:R698. I have discussed this elsewhere (see Kumar 2014).

¹⁹ Phenomenologically, too, this can make sense: my awareness “that I am” does not involve moral respect or any kind of pleasure/displeasure in any intrinsic way.

²⁰ AA XVIII:R5582, 1778-79. “Die *Qvan*ta sind in Ansehung der *qvan*tität verschieden, in ansehung der *qvan*lität einerley, nämlich der decomposition ohne absolut erste theile. Doch ist das *qvan*tum der absoluten position oder realität (^g *Empfindung*) darin von anderen *qvan*tis unterschieden, daß jenes in nichts verschwindet, diese aber doch eine positive Grenze, obzwar keinen theil übrig lassen. Grenzen des Raumes

In this passage (henceforth R5582), Kant characterizes *Empfindung* as a differential. Such a characterization of *Empfindung* is not unusual in Kant's writings. In addition to "differential," Kant uses the terms "alteration" (*Veränderung*) and "movement" (*Bewegung*) to express the same idea—that *Empfindung* may be defined as the shift in the representational profile of the subject.²¹ One can argue for the synonymy of these terms as follows. At R5582, Kant employs the term "movement" (*Bewegung*) to characterize *Empfindung*. In fact, he often uses this term to describe *Empfindung* in the reflections from 1778-79.²² This is especially significant since these reflections, similar to R5582, were also written just prior to the publication of the first edition of the *Critique of Pure Reason*. The temporal proximity of these reflections to the first *Critique* makes it more likely that Kant does view *Empfindung* as a movement.

Now, we have seen that Kant characterizes *Empfindung* as a differential at R5582. Further, the terms movement and differential appear to be semantically analogous, and Kant uses both these terms at R5582. Therefore, it is not too far-fetched to infer that Kant uses the term "movement" to refer to the movement in the representational state of the subject. Since Kant uses the term "modification" when he glosses *Empfindung* as the modification of the state of the subject at A320/B376, and employs the term "alteration" (*Veränderung*) to describe an *Empfindung*,²³ it is fair to say that Kant employs three interchangeable terms—"modification" (*Modifikation*), "alteration" (*Veränderung*), and "movement" (*Bewegung*)—to characterize *Empfindung*. Each of these terms means the same: the alteration of the representational profile of the subject.

In other words, the term "*Empfindung*" marks the difference between representations. It marks the shift/movement from one representation to another

(dreierley) und der Zeit (eine). Die Erzeugung der realität hat ein Moment, des quanti extensivi ein (^g quasi) element: differentiale. (Jenes ist wie die Linie anzusehen, die in einer Zeit [mit Beschleunigung] eine flache beschreibt.) Wie ein verschiedenes Moment verschiedene Grade der Geschwindigkeit erzeugt, so verschiedenheit des Eindrucks verschiedenen Grad der Empfindung [...].* (^g Wir haben 3 quanta. Raum, Zeit und Empfindung (Bewegung, realität). Die erste hat ein positives der Grenze, was quantum ist; die zweyte, was kein quantum ist, die dritte gar nichts positives und keine grenze, sondern Schranken. realität transcendental genommen ist nicht verschiedener Art)" (errors in original).

²¹ I exemplify this below.

²² "*Empfindungen* move indeed, but they do not animate [*beleben*], because they do not have a constant principle of animation" (AA XV:R948, late 1770s). Again, in the same period: "*Empfindungen*," he says, "move, ideas animate [*beleben*] from out of principle" (AA XV:946, 1776-78); and "*Empfindung* and spirit [*Geist*] move" (AA XVI:R1844, 1776-78).

²³ In a reflection, Kant uses *Veränderung* (alteration) and modification interchangeably to describe an *Empfindung*: "Principle of the mathematical knowledge of appearances: All appearance has an extensive magnitude and as *Empfindung*, a degree. Because (concerning the latter) this is the way each *Empfindung* originates from not being, because it is a modification. Hence, through alteration (*Veränderung*). All alterations however go from 0 to *a* through to infinitely many small levels (*Stufen*)" (AA XVIII:R5585, 1770s). Here, Kant also seems to characterize *Empfindung* non-referentially, as mere modification.

It may be objected that Kant also uses *Veränderung* to characterize a referential *Empfindung*—for instance, *Empfindung* is the "alteration (*Veränderung*) of the senses" (AA XV:R756 [1764-65]; AA XVII:R3958 [1769]). But this does not mean that he cannot also employ this term in connection with non-referential *Empfindungen*, which, as I have shown in this footnote, he does.

representation, or the alteration of the content of representation from content1 to content2. For instance, suppose I am representing “red” at a point of time. The modification of this representative state from red to blue marks the emergence of the *Empfindung*, that is, the new representation “blue.” Hence, *Empfindung* is a type of representation, but it must be distinguished from the term “representation” in that Kant says at A320/B376 that representations are always “representations in general” (*Vorstellungen überhaupt*)—irrespective of whether this “content” may be non-referential or referential. Alternatively put, in Kant’s view, representations are generic placeholders. On the other hand, *Empfindung* represents the shift of representation, which essentially means the movement from one representational content to another, irrespective of whether it is referential or non-referential.²⁴

1.3 Transcendental Self as Non-referential *Empfindung* (=Bare Feeling)

I began this section, §1, by pointing out that Kant characterizes the transcendental self as unalterable consciousness in both the A- and B-editions of the first *Critique*. In addition, I offered a prima facie argument for specifying it further as *Empfindung*. The rest of this section has been devoted to exploring the viability of this position. Section 1.1 provided textual evidence for the claim that *Empfindung* can be understood as non-referential, and as a bare feeling in Kant’s writings. Then, in §1.2, the notion of non-referential *Empfindung* was given further content through an interpretation of *Empfindung* as the modification/alteration/movement of the representational profile of the subject. On the basis of these two sections, I precluded the objection that the transcendental self can never be represented as a feeling, because *Empfindung* can only be conceived as referential in Kant’s system—that is, as the sensory affection of the subject by the object.

I will now address the question of whether we could interpret the representation of the transcendental self as a non-referential *Empfindung*. It is clear that Kant does not make this claim explicitly. However, since my object here is to explore whether Kant’s statement that the transcendental self can be represented as a feeling is defensible within the contours of Kant’s philosophy, I think we can argue for the claim as follows. If, as I have indicated, the transcendental self is a conscious representation for Kant, and more particularly, as I have argued, an *Empfindung*; and if Kant’s writings allow for the distinction between referential and non-referential *Empfindung*, then we can raise the following question: Is the representation of the transcendental self best described as a referential or a non-referential *Empfindung*? It is fairly obvious that the transcendental self cannot be characterized as a referential *Empfindung*, since Kant himself points out that the “I” is not diminished if certain parts of the body are subtracted (AA XXVIII:225, *Metaphysik LI*). Alternatively stated, if the excision of certain body parts does not diminish the “I,” then the representation “I” cannot be characterized in referential terms, as the causal affection of the

²⁴ For an outline of the relationship between transcendental self-consciousness and *Empfindung* as contentual differential, see §2.2.

subject by an outer object.²⁵ This is in contrast to sensory affection, where the subject can only be affected by the object through causal interaction. Therefore, if the transcendental self can indeed be classified as *Empfindung*, as I have suggested, and if it cannot be conceptualized as referential, it must be considered non-referential. Further, if, as we have seen, non-referential *Empfindung* can legitimately be characterized as bare feeling, then transcendental feeling can also be represented as a bare feeling. More specifically, it can be glossed as the bare feeling “that I am” for the following reason. Kant suggests that the transcendental self can be represented as the consciousness “that I am” accompanying all possible representations of the discursive subject (*KrV*, A107, B157 op. cit.). In this subsection, §1.3, I established that the transcendental self as conscious representation can be specified as non-referential *Empfindung*, or bare feeling. Therefore, the transcendental self can be represented as the bare feeling “that I am” that accompanies all possible representations of the subject.

Against this interpretation, it could be argued that even if non-referential *Empfindungen* are admissible in Kant’s system, they may refer only to representations like pain or sorrow. Thus, the representation of the transcendental self need not be characterized as a non-referential *Empfindung*, or bare feeling. In my view, such an objection is problematic for three reasons.

First, Kant explicitly says at IV:334n that the transcendental self can be represented as a feeling. Kant thinks of feeling in a finite number of ways—bodily feeling, moral feeling of respect, feeling of pleasure and displeasure, and what I have called bare feeling.²⁶ I have shown that the transcendental self cannot be represented as a bodily, moral feeling, or aesthetic feeling (see §1.1). Therefore, if the transcendental self is a feeling, as Kant says it is, it must be a bare feeling, or, as I have shown, a non-referential *Empfindung*. Second, Kant’s description of the transcendental self is analogous to his characterization of bare feeling at R619 in an important respect. Like the transcendental self, the notion of bare feeling is supposed to accompany all representations of the discursive intellect (see §1.1). Thus, this bare feeling, or non-referential *Empfindung*, could be taken as characterizing the representation of the transcendental self. Third, I think that one would have to argue for the claim that pain and sorrow are non-referential. But even if they are non-referential, representations like pain and sorrow are not suitable for describing the representational content of the transcendental self. As I have indicated, Kant thinks of the transcendental self as accompanying all representations of the discursive intellect. Pain and sorrow can never accompany all representations of such an intellect, and therefore cannot describe the representation of the transcendental self.

²⁵ If, as some Kant commentators believe, the “I” is co-original with the world, then one could object to my argument that the “I” cannot be thought of in referential terms. However, since co-originality does not necessarily entail causal interaction, the “I” could be considered co-original with the world (including the body), but not as referential.

²⁶ Kant also speaks of the feeling of life, and the feeling of orientation. Both relate to what I am calling the “bare feeling of existence” here. I do not have space to elaborate on this point. Also see Makkreel, *Imagination and Interpretation*, Chapter 5.

In sum, there is enough textual evidence to conclude provisionally that the representation of the transcendental self may be glossed as non-referential *Empfindung*, or the bare feeling “that I am,” accompanying all possible representations of the discursive subject. In §2, I will provide philosophical arguments to bolster this conclusion by showing that if we interpret the transcendental self in this manner, we can offer a coherent account of why Kant takes the transcendental self to be atemporal, and why he thinks of it as accompanying all possible representations of the subject.²⁷

²⁷ Rudolf Makkreel takes as significant Kant’s IV:334n assertion that the transcendental self can be represented as the feeling of existence. Makkreel (1990, 103) states that “biological life obtains its meaning from the feeling of mental life.” He characterizes this feeling of mental life as the “aesthetic feeling of life,” and distinguishes it from the aesthetic feeling of pleasure/displeasure, or the “feeling of the enhancement of life” (ibid., 104). The former is the “transcendental point of unity for both the spontaneity of the understanding and the receptivity of sense” (ibid., 105). Makkreel justifies this interpretation as follows. In §29 of the third *Critique*, Kant speaks of the aesthetic feeling of life as the “bare consciousness of existence” (ibid.). At IV:334n, Kant describes the “transcendental ego” as the feeling of existence. Therefore, the transcendental ego can be viewed as the aesthetic feeling of life.

However, Makkreel does not explain what the term “aesthetic” adds to our understanding of the transcendental self as the “feeling of existence,” or, to use Makkreel’s phrase, the “feeling of life.” Why not simply construe the transcendental self as representation of the feeling of existence? Makkreel could be thinking of “aesthetic” in the way Kant employs the formulation “*ästhetische [...] Empfänglichkeit des Gemüts*” (aesthetic receptivity of the mind) (AA VI:399). This is interesting but requires detailed investigation, which I cannot undertake here.

David Carr (1999, 51) agrees with Makkreel’s suggestion that the transcendental self may be construed as the aesthetic feeling of life, or bare consciousness of existence. However, he avoids the term “aesthetic” when stating his own position. In fact, he does not even speak of the transcendental self as a feeling. Instead, he concludes that the “transcendental self-consciousness brings with it, at least implicitly, a *description* of the ‘self of which I am conscious’” (ibid., 65).

I support the general conviction—which Makkreel and Carr share—that the transcendental self can be characterized as a conscious representation. My task in this essay has been to develop this claim further.

Heiner Klemme and Manfred Frank, too, argue for a similar position. Klemme argues that the “I think” can be described as “familiarity with oneself.” He says: “[I]t is emphasized in the handwritten notes to the *Anthropology* (Rostock) that the ‘I think’ as such is not a determinate object in inner sense, which signifies self-perception or apperception, but a familiarity with oneself (*Vertrautheit mit sich selbst*), which is unmediated (*unmittelbar*) and complete (*vollständig*)” (Klemme 1996, 401).

In this context, Klemme also criticizes Frank’s interpretation of Kantian self-consciousness. According to Klemme, Frank argues that Kantian self-consciousness must be understood in terms of the concept of “intellectual intuition,” since Kant assumes a non-categorical existence in his notion of self-consciousness. But Klemme argues that, contra Frank, the Kantian self can possess a familiarity with itself unmediated by intuition. He says: “The unmediated ‘familiarity’ (*Vertrautheit*) with oneself, which according to the *Critique* of 1787 occurs in mere self-consciousness, has, as has been shown, no empirical content, and cannot therefore be determined in the form of a cognitive judgment. If an empirical cognitive judgment occurs, I would cognize myself as [an] object of inner sense, whereby, however, a ‘third’ [feature], namely intuition, is necessary” (Klemme 1996, 403, 402).

In this essay, I have attempted to support Klemme’s notion of self-familiarity by arguing that the transcendental self can be represented as a “bare feeling” in a non-empirical sense. A fuller examination of Klemme’s position is beyond the scope of this essay, as it requires an investigation of concepts like “I” as activity, and spontaneity (see Klemme 2012, 207ff).

2. Philosophical Justification

As indicated in the introductory remarks above, in both the A- and B-editions of the first *Critique*, Kant conceives of the transcendental self as the unalterable consciousness built into all representations of the subject. In addition, Kant asserts that the transcendental self is atemporal.²⁸ I will now argue that we can account for both these features of the transcendental self in a coherent manner if we interpret Kant's notion of the transcendental self as *Empfindung* (=bare feeling). Section 2.1 shows that the notion of *Empfindung*, construed as non-referential modification of the state of the subject, can be considered atemporal. Next, in §2.2, I will argue that if we accept the claim that the transcendental self can be represented as non-referential *Empfindung*, we will be able to make better sense of the passages like *KrV*, A107 in which Kant says that the transcendental self accompanies all representations of the subject.

2.1 The Atemporality Question

Kant says that all real representations have intensive magnitude, that is, a degree of influence on the senses (*Sinn*) (*KrV*, A166/B208).²⁹ *Empfindung* forms the real (*Real*) material of perception. Therefore, *Empfindung* must have intensive magnitude, which means that it can have varying degrees of reality (*Realität*). On the other hand, Kant asserts

Frank (2002, 49) characterizes the “pure I” as the pre-conceptual and pre-reflective acquaintance (*Kenntnis*) with oneself. Further, he says that it exists as an unmediated and non-inferential acquaintance (*Kenntnisnahme*) comparable to “what has been termed ‘*Empfindung*’ in the empiricist tradition” (Frank 2007, 192). However, Frank does not provide a detailed justification for this view. To the extent he does defend his position, it is at odds with my argument in this paper—see fn 48 below.

Finally, Christian Onof (2010, 163) distinguishes two sorts of self-consciousness—(a) the “ego-less self-consciousness in inner sense,” and (b) the “unifying act of apperception in which the manifold is related to the ‘I.’” The unifying act of apperception [= (b)] is “performed” only if the ego-less self-consciousness [= (a)], and the material that goes with it, is given. It is the relation between (a) and (b) that makes the “I exist” possible. According to Onof, this (a)-(b) relationship not only explains Kant's B422-23n assertion that sensation grounds the proposition “I exist,” but also explains why Kant speaks of the “I” of apperception as the feeling of existence in the *Prolegomena*. Onof writes: “[T]his feeling of existence is that of being affected and accompanying this with the ‘I think’” (ibid.).

Onof appears to take the “‘I’ of apperception”—presumably the transcendental self, since Kant uses “‘I’ of apperception” at IV:334n—as the unifying activity, and believes that the “feeling of existence” only emerges in the relation between the ego-less self-consciousness and the unifying activity of the “I.” But if the feeling of existence emerges only in this relationship between two sorts of self-consciousness, then it is unclear how Onof would classify the feeling of existence—as transcendental or as empirical? Thus, Onof's account does not help resolve the question of whether the transcendental self can be represented as the feeling of existence.

²⁸ “[The transcendental self] precedes the experience that is to determine the object of perception through the category in regard to time” (*KrV*, B423n; *CPR*, 453).

²⁹ The arguments in this section were made earlier in relation to the question of the definition of *Empfindung* in Kumar (2014, §3.1.1).

that *Empfindung* does not have extensive magnitude, and therefore cannot be spatiotemporally extended. He says: “Now since *Empfindung* in itself is not an objective representation, and in it neither the intuition of space nor that of time is to be found, it [*Empfindung*] has no extensive magnitude” (ibid.; A167/B209; handwritten note to A143, E LX). Thus, *Empfindung* is neither spatial nor temporal for Kant.

Furthermore, according to Kant, an *Empfindung* would merely (*bloss*) fill a moment (*Augenblick*) if it could be abstracted from the succession of *Empfindungen* to which it belongs.³⁰ A moment (*Moment*) for Kant is the initiation of an intensive magnitude,³¹ and all existence in this moment must be construed as existence without duration (*Dasein ohne alle Dauer*).³² Therefore, if an individual *Empfindung* can only fill a moment, and if this moment is without duration (=non-durational), then an *Empfindung* must be considered non-durational.

Thus, since *Empfindung* possesses no extensive magnitude, it must be understood as atemporal. Moreover, although *Empfindung* possesses intensive magnitude, it must still be considered non-durational.

A passage seems to go counter to my claim here that *Empfindungen* be seen as atemporal. At A98-99 of the first *Critique*, Kant says that all our representations, irrespective of whether they arise out of inner or outer causes, are modifications of the mind, and therefore “subsumed under the formal condition of inner sense, namely time.” If all representations, including *Empfindungen*, must belong to inner sense, then *Empfindung* must be considered temporal. Thus, it could be said that Kant is contradicting himself, since he seems to be characterizing *Empfindung* as both temporal and atemporal at the same time.

However, this need not be the case. Given that Kant characterizes time as transcendently ideal, i.e., as constitutive of the receptivity of the discursive subject rather than as a thing in itself existing independently of the subject, *Empfindung* can be thought of in two different ways vis-à-vis the notion of time. On the one hand, all representations of the subject, including *Empfindungen*, can be considered (potentially) temporal, because all representations must be received in the form of a temporal succession in inner sense. In this sense, *Empfindung* could be considered temporal, because the reception of every potential *Empfindung* in inner sense must occur in the form of a succession, which is the form of time. On the other hand, if we view *Empfindung* as an isolated representation rather than as part of a succession of *Empfindungen*, and if we take into account the fact that time is subjective for Kant, we could argue that it must be considered atemporal and

³⁰ “The apprehension, merely (*bloss*) by means of *Empfindung*, only fills a moment, (if I abstract from the succession of several *Empfindungen*)” (*KrV*, A167/B208).

³¹ “The magnitude (*Grösse*) of a whole is extensive, the magnitude of a ground is intensive, or degree (*Grad*). The beginning of a degree (minimum) is moment (*Moment*)” (AA XVII:R4411, early 1770s).

³² “The moment (*Augenblick*) is existence (*Dasein*) without all duration (*Dauer*); eternity is existence with all duration” (AA XVII:R4121, 1769). Also: “Time has no duration. Its being (now, later, at the same time, before, after) is the moment (*Augenblick*)” (AAXXII: 5. Siebentes Convolut [Aus dem Nachlaß: April 1800–Februar 1803]).

non-durational in the following way. According to Kant, *Empfindung* has no extensive magnitude, which implies that it must be atemporal. Kant also says that a single *Empfindung* constitutes a moment; and a moment is without duration. On the basis of these premises, it could be argued that, given the subjective nature of temporality, a single *Empfindung* can be viewed as atemporal and non-durational from the vantage point of the subject.

In sum, while the manifold of *Empfindungen* must always be received successively, that is, in the form of time, *Empfindung* can be viewed as atemporal, because each individual *Empfindung* must be temporally unextended and without duration from the perspective of the subject.³³ Hence, if we construe the transcendental self as *Empfindung*, then it can be plausibly considered temporally unextended and non-durational in Kant's system.³⁴

2.2 Transcendental Self as Non-referential *Empfindung* Is Built into All Representations

As I have argued in Kumar (2014), an *Empfindung* as modification of the state of the subject must always be obscurely conscious, and must be built into all representations.³⁵ If the representation of the transcendental self is interpreted as an *Empfindung* of this sort, then we can account for Kant's A107 statement that the transcendental self is built into all representations.³⁶

Kant repeatedly characterizes *Empfindung* as the material to be combined, or synthesized, in accordance with time (and space) construed as a priori forms of intuition (*KrV*, A20-23/B34-38, A42/B60, A267/B323). How can *Empfindung*, which is supposed to be non-durational, form the real material of temporal synthesis? To answer this question, we must first explicate the distinction between perception (*Wahrnehmung*) and *Empfindung* in Kant's writings.

³³ Falkenstein defends the diametrically opposed view, that *Empfindungen* are temporal. His general position is that sensations, as effects on the representative capacity arrayed in space and time, are physiological states of the body of the perceiver (Falkenstein 1995, 121). On the question of the temporality of sensation, Falkenstein (1990, 77) states that sensations can be temporally successive without having temporal magnitude. However, Falkenstein leaves unexplained how sensations can be temporally successive and yet without temporal magnitude (=unextended). In contrast, I have shown that while sensations must always be successive, individual *Empfindungen* must be atemporal in sense of being non-durational.

³⁴ The question of how, phenomenologically speaking, an *Empfindung* can occur without extensive magnitude requires further clarification, which I cannot provide here. A fuller account would also require revisiting an existing debate in the Kant literature—on whether sensation is the matter of appearance, corresponds to the matter of appearances, or the matter of intuition.

³⁵ For a more detailed exposition of this claim involving the relationship between *Empfindung*, perception and consciousness, see Kumar (2014, §3.1.2 and §3.1.3).

³⁶ Kant also says that the “I think” must be able to accompany (*begleiten können*) all representations (*KrV*, B132). This is at odds with my claim here, that the transcendental “I” must accompany all representations. In such passages, however, Kant is speaking of the transcendental self as activity, which I have bracketed in this essay.

Perception, for Kant, is empirical consciousness, and combines the formal intuitions of space and time with the “real” of *Empfindung*.

«Perception is empirical consciousness, that is, something [*ein solches*] in which *Empfindung* occurs [*ist*] at the same time. Appearances, as objects of perception, are not pure (merely formal) intuitions, like space and time, (because [space and time] cannot be perceived at all). Therefore, they [appearances as objects of perception] contain apart from the intuitions [of space and time] the materials for any object in general (by means of which something existing is represented in space or time), that is, the real of *Empfindung*, thus merely subjective representation, of which one can only be conscious that the subject has been affected, and which one relates to an object in general» (*KrV*, A166/B207-08).³⁷

In this passage, Kant seems to argue in the following manner. Perceptions are always accompanied by *Empfindungen*. Since perceptions are spatiotemporal, they must possess extensive magnitude. Thus, they differ from *Empfindungen*, which, as we have seen, have intensive but not extensive magnitude. In addition, as opposed to *Empfindungen* that are always real (*Real*), Kant describes the object of perception as “*wirklich*” (actual).³⁸ Hence, the term “perception” always relates to spatiotemporal objects in some not yet cognizable way. An *Empfindung*, however, relates solely to the subject and captures the “material” aspect of the subject’s representations of objects, even though it is aspatial, and non-durational.³⁹ It is the degree of reality present in all syntheses of perception of (spatiotemporal) objects of appearance.⁴⁰

³⁷ Also see ELXVI (note to *KrV*, A162), where Kant speaks of perceptions as the determination of time, and as that which happens “in” time.

³⁸ “Perception represents therefore [...] something actual (*wirklich*) in space” (*KrV*, A374). In the B-deduction, Kant uses the terms “*wirklich*” and “*Empfindung*” while speaking of space and time, and says that *Empfindungen* form the material, and the real (*Real*) aspects of actual (*wirklich*) objects of perception (ibid., B147).

³⁹ It could seem that Kant must refer to referential *Empfindung* when speaking of the “material” of *Empfindung*. But if, as I have argued, *Empfindungen* can be referential or non-referential, then “material” could refer to either referential or non-referential content.

⁴⁰ Some passages appear to contradict this strict division between *Empfindung* and perception, for which I have argued in this section. At *KrV* A324/B286, Kant says that an object of “perception (or an *Empfindung*, as the material of the senses)” becomes “*wirklich*” (actual) by means of the understanding. Here, it may appear that Kant equates perceptions and *Empfindungen*, but this is not the case. Since, as I have shown, perceptions are always accompanied by *Empfindungen*, Kant seems to be using shorthand when he carelessly writes “*Wahrnehmung* (*‘Empfindung’, als Materie der Sinne*)” at A234/B286 instead of saying “perceptions (accompanied by *Empfindungen*).” This is a plausible interpretation. Given that Kant’s theme here is the application of the category of modality to perceptions, and since perceptions are always accompanied by *Empfindungen*, it matters little whether Kant uses “*Empfindung*” or “perception,” because both these terms relate to the lower cognitive level of receptivity upon which the higher-level spontaneity of the category is to be applied. Elsewhere, Kant says: “*Realitas phaenomenon oder noumenon*. The former is that which in appearance corresponds to perception (*Empfindung*), or to the lack of perception. *Noumenon* is that which is position (*position [sic]*) in the object (*Gegenstand*) in itself” (AA XVII:R4817, 1775-76). Here again, since all perceptions include *Empfindungen* and the task in this passage is to make the distinction between

If *Empfindung* is always non-durational while perception must be temporal, and if *Empfindung* must accompany perception, how does atemporal (=non-durational) *Empfindung* accompany temporal perception?

Kant relates both *Empfindung* and perception to the concept of consciousness. Perception, he says, is the empirical consciousness of an appearance prior to all concepts (*KrV*, A166/B207-08, op. cit.). In addition, he characterizes “*Perzeption*” as a “representation with consciousness,” and classifies *Empfindung* as a “*Perzeption*” (ibid., A320/B376). Therefore, *Empfindung* must be a kind of consciousness. Further, Kant distinguishes between obscure, clear, and distinct consciousness. A representation, he says, is clearly conscious if it includes the conscious specification of the difference between itself and other representations. On the other hand, a representation is obscurely conscious if it includes the consciousness of this difference, but without the conscious specification of what the difference is.⁴¹

Interpreting the terms *Empfindung*, perception, and cognition in light of Kant’s distinction between obscure, clear, and distinct consciousness, it can be argued that

phenomena and noumena, it does not really matter whether one uses the term perception or *Empfindung*, since they both represent phenomena. Such carelessness in writing is not unusual for Kant. Consider another passage in which he speaks of cognition as demanding the actuality (*Wirklichkeit*) of things and, thus, *Empfindung* (“fordert Wahrnehmung, mithin *Empfindung*” [*KrV*, A225/B272]). It is relatively clear here that “therefore” means “accompanied by,” and that Kant does not mean to equate perception and *Empfindung*.

⁴¹ “A representation is clear, in which the consciousness suffices for the consciousness of the difference between [the representation itself] and other [representations]. But (*zwar*) if this [representation] suffices for the difference, but not for the consciousness of the difference, then the representation must be said to be obscure” (“[E]in Vorstellung ist klar, in der das Bewusstsein zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Reicht diese zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewusstsein des Unterschiedes zu, so müsste die Vorstellung noch dunkel genannt werden”) (B414-15n; also *Jäsche Logik*, AA IX:62). Earlier in the same passage, Kant makes the following disjunctive argument: Either obscure representations must have a degree of consciousness or we cannot make any distinctions in a complex of obscurely conscious representations. But we can make such distinctions; e.g., a musician can hit many notes at the same time while improvising. Therefore, obscure representations must have a degree of consciousness.

Apart from obscure, clear and distinct representations, Kant also mentions “indistinct” (*undeutlich*) and “confused” representations. In the *Jäsche Logik*, he says: “All clear representations, to which alone logical rules can be applied, can now be distinguished with regard to distinctness and indistinctness” (AA IX:34). From this passage, it appears that indistinct representations relate to the higher faculty of reasoning (logic), and perhaps advanced scientific-experimental thinking. Kant also speaks of confused representations as complex representations. In the anthropology lectures, he says that confused representations are always complex, because there can be no confusion or order in simple representations (AA VII:138). Further, in the *Jäsche Logik*, he speaks of confused representation as relating to cognition (AA IX:35). Excluding confused representations, I will, henceforth, speak only of obscure, clear and distinct representations for two reasons. First, I am concerned with the lower representational levels of consciousness and perception in this paper, and not higher intellectual activities like cognition, to which confused representations are supposed to relate. Second, in the present context, even if one were dealing with confused perceptual representations, such representations could be accommodated as clear representations given that perceptions are always clear representations.

For a historical exposition of Kant’s theory of consciousness, see Wunderlich (2005).

perceptions are always clearly conscious, cognitions are always distinctly conscious (=seeing something as something), and *Empfindungen* are always obscurely conscious

I take up the case of perception first. Kant thinks that a representation is clear if the consciousness of the difference between itself and other representations is built into it, while a representation that does not contain the consciousness of this difference is obscure. On the basis of this characterization of clear and obscure consciousness, perception must be considered clearly conscious for the following reason. Either a perception includes the clearly conscious specification of the distinction between itself (act of perception) and its object (object of perception/appearance), or it would be reasonable to suppose that a perception cannot be object-directed. In other words, if a representation is not clearly conscious, that is, it does not include within itself the distinction between the act and the object of perception, it cannot be object-directed. But Kant says that all perceptions are object-directed. Therefore, by *modus tollens*, a perception must be clearly conscious.

On the other hand, *Empfindungen* must be construed as obscurely conscious for two reasons. First, in the present context, Kant thinks that there are only three degrees of consciousness: obscure, clear and distinct. Since perceptions and cognitions are clearly and distinctly conscious respectively, and since, according to Kant, obscurely conscious representations exist, the remaining sensibility term *Empfindung* must be obscurely conscious. Second, textual support can be adduced for this argumentatively inferred claim. In a reflection dated 1769, Kant makes a distinction between *Empfindung* and appearance (*Erscheinung*). He says: “The representation of the senses as something belonging to the state of the subject is *Empfindung*; however, as something, which relates to an object (*Gegenstand*), appearance (*Erscheinung*)” (AA XV:R620). Here, Kant clearly conceives of *Empfindung* in non-referential fashion. Subsequently, in the same passage, he says that there are “*Empfindungen* without noticeable [*merkliche*] appearances and appearances without noticeable *Empfindungen*,” but that “both exist together at the same time.”⁴² Interpreting “*merklich*” as clearly conscious, we may read Kant as saying that the subject can represent the object of appearance without clear consciousness of the *Empfindungen* constituting it. Since *Empfindungen* and appearances are merely two aspects of the same representation of the object, and given that appearances are objects of perception and clearly conscious, *Empfindung* must be taken as obscurely conscious.⁴³

⁴² “Die Vorstellung des Sinnes als etwas zu dem Zustande des Subjekts gehöriges heißt *Empfindung*; als etwas aber, was sich auf einen Gegenstand bezieht, *Erscheinung*. Es giebt *Empfindungen* ohne merkliche *Erscheinung* und *Erscheinungen* ohne merkliche *Empfindung*; doch sind beyde jeder zeit beysammen” (AA XV:R620). Also see *Pädagogik*, AA IX:460, where Kant says that children are obscurely conscious of light.

⁴³ Some passages in Kant’s writings seem to suggest that *Empfindungen* are not always obscurely conscious, but this is not the case. In one such passage, Kant says: “Consciousness is the intuition of one’s self. It would not be conscious if it were an *Empfindung*” (AA XVIII:R5049, early 1780s). Here, it could be suggested that *Empfindung* cannot be characterized as an obscure consciousness, since it is not a type of consciousness at all. But this would be erroneous. Since Kant is talking about intuiting the self in this passage, and since an intuition must always be clearly conscious, one can interpret this passage as saying that *Empfindungen* are not clearly conscious, from which it does not follow that *Empfindungen* cannot be obscurely conscious. In another passage, Kant says: “The subjectively greater (*größere*) clarity (by means of *Empfindung*: because

Hence, perceptions are always clearly conscious, while *Empfindungen* are always obscurely conscious.

If perceptions are always accompanied by the real of *Empfindung* (KrV, A166/B207-08; B147), and if, as we have seen, perceptions are always clearly conscious while *Empfindungen* are always obscurely conscious, then it must be the case that a clearly conscious representation must always be accompanied by an obscurely conscious representation. It follows that a representation must remain obscurely conscious unless it is brought to clear perceptual consciousness. Kant says as much in the reflections on anthropology: “Obscure (*Dunkle*) representations are pregnant with clear [representations]. To bring clarity (*Klarheit*) into [obscure representations]. The midwife of thoughts. All acts of understanding and reason can occur in obscurity” (AA XV:R177, 1769??). Further, this move from obscure to clear consciousness must be a move from a non-durational *Empfindung* to a perceptual representation that is temporally extended.

In essence, *Empfindung* is always built into all perceptual representations. While a subject could be clearly conscious of something only as a temporal perception, one which has both intensive and extensive magnitude, this does not necessarily entail that the subject could not have been simultaneously aware of the same representation as an obscurely conscious and non-durational *Empfindung*. Thus, an *Empfindung* can be said to exist even though the subject is not clearly conscious of it until it can be perceived in durational time. In other words, there are no clearly conscious *Empfindungen* because, as soon as an *Empfindung* becomes clearly conscious, it turns into a perception and ceases to be an *Empfindung*.

An example taken from Kant’s writings can help illuminate this claim. Kant says that “habit hinders consciousness” (AA XV:R177, 1764-68 or 1771, reflection on anthropology). Further, he characterizes “negative habit” as relating to things that one does not feel any more.⁴⁴ His point is that we cease to be aware of something once we are habituated to it. In other words, habituation can make something obscurely conscious for us. For instance, if I am habituated to a dull ache in some part of my body, then I am only obscurely conscious of it most of the time, since I am not clearly conscious of how it is different from all my other representations. This does not, however, mean that this ache does not exist. Rather, it means that I am conscious of this ache in an obscure fashion at time *t*. That is, while my consciousness of the ache is different from my other

[an *Empfindung*] is not objective) is liveliness, the objectively greater, the understanding (*verständlichkeit* [*sic*])” (AA XVI:R2365, date uncertain). Again, it may seem that Kant characterizes *Empfindungen* as clearly conscious representations, but this would be incorrect. To say that the clarity of consciousness increases with (presumably) the increase in *Empfindung* does not contradict the claim that *Empfindungen* are obscurely conscious, since the greater clarity of consciousness could be achieved by the accumulation of several obscurely conscious representations. Finally, in the anthropology lectures, Kant says “A representation through the senses, of which one is conscious as such, specifically (*besonders*), means sensation (*Sensation*), if the *Empfindung* at the same time directs (*erregt auf*) attention to the state of the subject” (AA VII:153, §15). This statement also does not preclude the claim that an *Empfindung* is obscurely conscious, because one can after all attend to the state of the subject in an obscure way.

⁴⁴ “Negative habit: what one does not feel any more” (AA XV:R261, reflection on anthropology, 1776-78).

representations, I cannot distinguish the ache from these other representations at t . For example, if I am focused on playing tennis at time t , then I will not be clearly aware of this ache to which I am habituated.

In essence, when I am clearly conscious of something, I represent it as something that is temporally extended. This kind of representation has duration in the sense that I can be clearly conscious of the elapse of time. For instance, I can be clearly conscious of lingering before a painting. On the other hand, since an *Empfindung* is obscurely conscious for me, I can be aware of it as durational only if I can have a perception of it; but, as an *Empfindung*, it cannot be durational for me. In other words, the moment of *Empfindung* is fleeting, and forever beyond the subject's grasp. Hence, *Empfindungen* must always be non-durational for the subject.

We can now turn to the question of how the transcendental self can be seen as built into all representations if we interpret this notion of self as non-referential *Empfindung*. Given that *Empfindung* in general can be thought of as obscurely conscious and built into (or accompanying) all perceptions which are clearly conscious, and if we accept my interpretation in §1 that the transcendental self can be represented as non-referential *Empfindung* (= bare feeling), then we could legitimately argue that the transcendental self could be represented as the obscurely conscious and non-durational modification of the state of the subject, or bare feeling, built into all perceptual representations.⁴⁵

This conclusion is further underscored by a passage in the B-paralogisms of the first *Critique* which has no counterpart in the A-edition of the same work. In this passage, Kant characterizes the transcendental self as a perception, albeit an indeterminate one—a formulation which, as I now show, is in continuity with Kant's *Prolegomena* claim that the transcendental self can be represented as a feeling. Kant says:

«[The “I think”] expresses (*ausdrücken*) an indeterminate empirical intuition, i.e., a perception (hence it proves that already *Empfindung*, which therefore belongs to sensibility, lies at the ground of this existential proposition), but is prior to experience, which is supposed to determine (*bestimmen*) the object of perception through the category in relation to time» (*KrV*, B422-23n).

This is certainly an odd passage (henceforth B422-23n). Here, the “I think” is supposed to “express” a perception, which is accompanied by what seems, at first sight, to be a referential *Empfindung*. This statement might lead us to expect that Kant is speaking of the

⁴⁵ Kant seems to come close to characterizing the self as an *Empfindung* in one of the reflections. Kant scratches out “*Empfindung*” and replaces it with “*Anschauung*” while describing the “I”: “merely the I, which is nonetheless not a concept, rather an [*Empfindung*] intuition” (bloss das Ich, welches gleichwohl kein Begriff [*sic*], sondern eine [*Empfindung*] Anschauung ist) (AA XVII:R3921, 1769). Here, the “I” must be interpreted as the transcendental “I,” because its description is similar to the description of the “I” at IV:334n. In both cases, he says, the “I” cannot be a concept. Since the “I” at IV:334n is transcendental, it must be transcendental at R3921.

empirical self, which is the temporal object of inner sense.⁴⁶ But Kant also speaks here of the “I think” as prior to experience, which suggests that the indeterminate empirical intuition, or perception, of the “I think” refers to the transcendental self.

This difficulty can, however, be resolved if we accept my interpretation that the transcendental self should be interpreted as non-referential *Empfindung*, which is non-durational and obscurely conscious. I now provide a reading of B422-23n that enables us to interpret the transcendental self as an indeterminate empirical intuition (or perception), but also as transcendental.

First, if the transcendental self can be represented as a non-referential *Empfindung*, and if the latter must be a conscious representation, then the transcendental self must also be a conscious representation. Thus, it cannot be merely a logical concept, and to the extent it is consciously represented, it must be considered empirical, although, as I will suggest, it cannot be conflated with the empirical self.

Second, the transcendental self must be indeterminate, because, as a non-referential *Empfindung*, it can only ever be obscurely conscious. In fact, I think that it is this indeterminacy that forms the difference between the transcendental and the empirical self for Kant. The latter must be clearly conscious, and a determinate object of inner sense. On the other hand, the transcendental self can never be clearly conscious. It is always obscurely conscious, and therefore indeterminate. This way of characterizing the distinction between the transcendental and the empirical self goes counter to Sturma’s characterization of this distinction. For Sturma, the transcendental self is epistemological-abstract, while the empirical self has descriptive or representational content. So my argument *pace* Sturma is: If we take the representation of the transcendental self as non-referential *Empfindung* (=bare feeling), we can still make sense of the distinction between the transcendental and the empirical self.⁴⁷

Third, since *Empfindungen* are obscurely conscious, and *Empfindungen* always accompany perceptions (§2.2), it is not implausible to interpret *Empfindung* as an indeterminate perception. One can legitimately argue for this, since obscure (or indeterminate) *Empfindungen* always accompany clear perceptions. Thus, Kant’s claim that the transcendental self can be represented as an “indeterminate perception” seems to be just another way of saying that it can be represented as a non-referential *Empfindung* (=bare feeling).

Finally, the transcendental self as indeterminate empirical intuition (or perception) must be atemporal (=non-durational), because, at B422-23n, Kant makes it clear that it is prior to experience. In my view, the transcendental self can be considered prior to

⁴⁶ Kant says that inner sense is empirical apperception, or empirical self (*KrV*, A107); and that “I, as thinking, am an object (*Gegenstand*) of inner sense” (ibid., B400).

⁴⁷ Since I am not asserting that this is the only way of making the transcendental-empirical distinction, I am not engaging the vast literature on this issue here.

experience in the same way a non-referential *Empfindung* is prior to experience, i.e., it must be non-durational.⁴⁸

⁴⁸ Several other interpretations of B422-23n diverge from my interpretation here. Aquila (1983, 163) believes that a threefold classification of the self emerges in Kant's writings if we take B422-23n into account: the purely intellectual I; and the empirical self, divided into determinate and indeterminate self-consciousness, of which the latter is "genuine self-consciousness, of oneself in particular, but is still not the consciousness of a determinate object identifiable as oneself." Further, he says that "this notion of an indeterminate but empirical self-consciousness—and neither that of a purely intellectual consciousness of some kind of 'synthesis', nor that of empirical self-ascription—must be the focus of our attempt to clarify Kant's view. But at the same time we must develop a sense in which self-consciousness, on its most basic level, is indeed nothing other than the consciousness of a 'synthesis of representations'" (ibid.).

I agree with Aquila that the purely intellectual "I" is merely one aspect of the Kantian self, but *pace* Aquila, I take the "indeterminate empirical intuition" to be the transcendental rather than the empirical self. I have shown that, textually speaking, Kant refers to the transcendental self when he describes the "I think" as an indeterminate empirical intuition, or perception. Further, although Kant does use the term "empirical" here, this alone does not prove that he is speaking of the empirical self. In fact, Kant does not characterize the self as merely an empirical perception, but as an "indeterminate" perception. As I have argued, it is this indeterminacy that makes for the difference between the transcendental and the empirical selves. Not all types of consciousness are empirical. Transcendental self-consciousness is not empirical, because it is obscurely conscious and therefore indeterminate; while the empirical self, as object of inner sense, is the clear consciousness of the "I." Thus, at B422-23n, Kant could be justifiably viewed as speaking of the transcendental rather than the empirical self.

Frank, too, lays emphasis on B422-23n in his interpretation of Kant's transcendental self. For Sartre, Frank says, consciousness is always consciousness of something, and the empirical existence of consciousness is not given in the "I" but comes from the objects whose consciousness it is. According to Frank, Kant says something similar: the "I" corresponds not only to an intuition (which could be divorced from existence) but rather to a perception (*Wahrnehmung*). And this perception, through which existence comes into play, is to be considered prior to the temporal data of inner sense, just like the categories are prior; and the perception of the "I" must be considered "undetermined" because the categories cannot be applied to it (Frank 2002, 226-27).

Frank's view is problematic in light of the distinction, of which I have spoken in this essay, between temporal perceptions and atemporal *Empfindungen*. Frank does not explain how a perception, which Kant considers temporal, can be viewed as atemporal when it comes to the representation of the transcendental self. In contrast, I have offered an account of why the transcendental self can be considered atemporal: it is because the transcendental self must be represented as a non-referential *Empfindung*, and *Empfindungen* are always atemporal.

Finally, Patricia Kitcher criticizes Frank's interpretation of B422-23n. She believes that the "indeterminate perception [does] not refer to the consciousness of synthesis, but to materials to be thought in abstraction from any particular kind of intuition" (Kitcher 2011, 286n15). This position is puzzling for the following reasons. First, on the basis of Kant's statement that the "I think" expresses an indeterminate perception abstracted from sensation, Kitcher concludes that human thinkers "can consider thinking through" what she calls "bare perceptions"; and in this way "imagine themselves as thinkers, but not as spatiotemporal or as any other determinate kind of thinkers" (ibid., 196). However, the textual basis for Kitcher's conflation of "thinking" and "perception" is unclear. It is also unclear why Kitcher employs the term "imagine" here.

Second, Kant says that the "I think" expresses an "indeterminate empirical intuition"—therefore, Kant takes the "I think" as representing (or expressing) an intuition. Kitcher must, however, think that the "I think" cannot be an intuition, because she says that self-conscious thought implies existence considered in abstraction from "any form of intuition—as it can be—but not from all given perceptions (which it can't be)"

Hence, the empirical self is the self perceived in inner sense. In contrast, the transcendental self can justifiably be characterized as the atemporal (=non-durational), non-referential and obscurely conscious bare feeling of self, or interchangeably as the indeterminate empirical intuition (=perception).⁴⁹ Such a characterization of the Kantian self also seems viable in phenomenological terms, i.e. seems true to our everyday experience. For instance, the “I” must be considered the empirical “I” in a statement like, “It was I who saw the Rembrandt painting.” In this case, I am clearly conscious of the “I” as a temporal moment in my realization that I had once seen a Rembrandt painting. On the other hand, if I am merely conscious of the painting at time *t*, then I cannot also make the statement “It is I who is seeing the Rembrandt painting” at the same time. Instead, the “I” must be considered obscurely conscious at time *t* when I am involved in perceiving the painting. In other words, the transcendental “I” must be viewed as built into my clear consciousness of seeing the painting, and I can never be clearly conscious of this “I.” Such would be the case with respect to all possible representations of the subject. For, as soon as I am clearly conscious of the “I,” it no longer remains the transcendental “I,” but turns into the empirical “I.”

Now, in §1.2, I had suggested that *Empfindung* can be glossed as a differential—shift of representation, or the contentual difference between representations. How do we reconcile this notion of contentual difference with the example under discussion? I do not have space to explore this question fully here, but roughly the picture is: “red” at time *t*₁ is the contentual difference (or shift of representation) that emerged in the shift from time *t*₀ to time *t*₁, say from blue (= *t*₀) to red (= *t*₁). I have argued that the transcendental self is also a contentual difference, but one that is obscurely conscious and built into all representations. Therefore, all contentual differences for the discursive intellect (here “red”) come built in with the obscurely conscious and non-durational contentual difference, which is the representation of the transcendental self.⁵⁰

(Kitcher 2011, 196). But if this is the case, then Kitcher seems to be going against the grain of what Kant says explicitly.

Third, Kitcher thinks that Kant does not wish to gloss the “I think” as an “indeterminate empirical intuition [perception]” at all. She claims that the “I think” *requires* “indeterminate perception.” But again this claim seems to explain away the fact that Kant says explicitly that the “I think” expresses (*ausdrücken*) an indeterminate empirical intuition, and that this “I think” is prior to experience, which suggests that he is speaking of the transcendental self here.

For further analysis of B422-23n, see §3.

⁴⁹ An objection can be raised at this juncture: Kant describes the representation of the transcendental self as the feeling of existence at IV:334n (*Prolegomena*), but in the B-edition of the first *Critique*, published after the *Prolegomena*, he does not. Thus, the IV:334n description cannot be Kant’s final view on the subject.

Contrary to this view, I have shown that Kant’s explication of the transcendental self as the feeling of existence at IV:334n can be glossed interchangeably as a non-referential *Empfindung* (=bare feeling); as the representation “that I am” in the B-deduction (B157); and as an indeterminate empirical intuition in the B-paralogisms (B422-23n). Hence, I have argued for continuity in Kant’s views regarding the representation of the transcendental self between 1783 (*Prolegomena*) and 1787 (B-edition of *KrV*). Klemme (2012, 207) briefly mentions the continuity between IV:334n and B422-23n.

⁵⁰ The phenomenological viability of this picture is beyond the scope of this essay.

Hence, from §§2.1 and 2.2, we conclude that the transcendental self must be viewed as an obscurely conscious (bare) feeling built into all representations of the discursive subject.⁵¹

3 Representation of the Transcendental Self as Feeling of Existence

In previous sections, I explored the question of whether Kant's conceptual vocabulary allows us to justify his claim that the transcendental self can be represented as a feeling. I argued that it does. But this is only a part of the story. At IV:334n, Kant says that the transcendental self is the "feeling of existence." Thus, a fuller account of this passage must include an exploration of what Kant might mean by the term "existence" in this formulation. I will now show that Kant thinks of the transcendental self as real (*Real*), and as a type of existence in a non-naturalistic sense.

I have suggested that the transcendental self can be interpreted as non-referential *Empfindung*, or the bare feeling "that I am." We have also seen that *Empfindung* is real (*Real*). Therefore, the transcendental self must also be considered real (*Real*). In addition, I pointed out that the term "real" is opposed to the term actual (*wirklich*). Spatiotemporal perception is actual; but it must always be accompanied by *Empfindung*, which is always real. Hence, for Kant, there seems to be a way for representations to be real without being spatiotemporal, and so it is plausible that the transcendental self could be considered a real existence of this sort. I will now show that there is some textual justification for this argumentatively derived claim.

At B421-22 of the first *Critique*, Kant states that rational psychology conceives of the unity of consciousness as the "intuition of the subject as an object," to which the category of substance is applied. In contrast, Kant thinks that the unity of consciousness is merely a "unity of thinking" in which no object is given; and since no object is given, the category of substance cannot be applied to it. Thus, the subject cannot be cognized at all.

⁵¹ One could object that my argument for the claim that obscurely conscious non-referential *Empfindungen* accompany clearly conscious perceptions rests on a dubious extrapolation. According to Kant, the *Empfindungen* accompanying perceptions are always referential. For instance, in a letter to Beck, Kant says that *Empfindung* and perception occur at the same time in an empirical sensory cognition (AA XI:315-16, 1792). In the B-deduction, while speaking of empirical representations, he says that perceptions are "accompanied" by *Empfindung* (KrV, B147).

Such a criticism would, however, be misplaced. First, at A166/B207-08, Kant draws a general relationship between perception and *Empfindung*, and not a specific relationship between perception and referential *Empfindung*. He says, "Perception is empirical consciousness [...] in which *Empfindung* occurs [*ist*] at the same time." Here, the term *Empfindung* could be either referential or non-referential. Second, Kant's characterization of perception as empirical consciousness at A166/B207-08 need not necessarily mean that he is speaking only of referential *Empfindung*, because non-referential *Empfindungen* are also cases of empirical albeit indeterminate consciousness. Finally, Kant does not make the distinction between referential and non-referential *Empfindung* explicit, as I have done in this paper. If this distinction holds, then it is not implausible that Kant refers to *Empfindung* in general at A166/B207-08. Hence, non-referential *Empfindungen*, and not merely referential *Empfindungen*, can be said to accompany perceptions.

At this point in the text, as I discussed in §2.2, Kant adds a long footnote, B422-23n, devoted to the notion of the transcendental self. Here Kant says that the transcendental self is a real existence. But he adds that this notion of existence has nothing to do with the category of existence, because the real existence of the transcendental self is not in time, and if something is not in time, it cannot be categorized. Kant says:

«It [“I think,” or transcendental self] expresses an indeterminate empirical intuition, i.e., a perception (hence it proves that already *Empfindung*, which therefore belongs to sensibility, lies at the ground of this existential proposition), but is prior to experience, which is supposed to determine (*bestimmen*) the object of perception through the category in relation to time, and existence is here still not a category».

Later, in the same passage:

«An indeterminate perception here signifies only something real, which was given, and indeed only to thinking in general, thus not as appearance, and also not as thing in itself (noumenon), but rather as something that in fact exists and is indicated as an existing thing in the proposition “I think.”».

From these passages, it can be concluded that Kant admits of a notion of existence that has nothing to do with the category of existence. And he describes the transcendental self in terms of the former rather than the latter sense of existence. So, in the context of Kant’s system, the representation of the transcendental self could be considered a real existence that is not in time, and therefore it cannot be categorized.⁵²

Hence, it should not be surprising that Kant characterizes the representation of the transcendental self as the feeling of *existence* in the *Prolegomena*. Moreover, on the basis of the theory I have developed here—that the transcendental self is represented as the obscurely conscious non-referential bare feeling (*Empfindung*) that non-durationally accompanies all possible representations of the subject—one can also make sense of what kind of existence the transcendental self is. We can argue that the transcendental self is not something merely abstract and logical, as some Kant commentators have argued. Instead, we can claim that the transcendental self exists, but only in an obscurely conscious manner. It can never be clearly conscious for the subject. For, as soon as it is clarified, it comes to be in time, and therefore must be transmuted into the empirical self.⁵³

⁵² Dieter Henrich might, broadly speaking, concur with this conclusion. He says that the transcendental subject “is not merely a logical condition of possible self-consciousness. It is, rather, just that which real consciousness knows to be the subject of all possible real consciousness [...]. And no philosophical reason stands in the way of comprehending a principle defined under the necessary inclusion of formal concepts as a real principle, and even as a real particular” (Henrich 1994, 184). In contrast to Henrich, I have tried to show how exactly the representation of the transcendental self can be thought of as a real existence, and also as a formal principle.

⁵³ In contrast, in Kant’s practical philosophy, the transcendental self, or “proper self” (*eigentliches Selbst*), seems without empirical content. At *KrV* B430-31, Kant says that we can “presuppose” ourselves as law-giving vis-à-vis our existence (*Dasein*), and “discover a spontaneity” through which we can determine our

If we accept this interpretation, then, *pace* Sturma, the representation of the transcendental self can be understood as both an epistemic condition of the possibility of experience, and as a real representation. First of all, the representation of the transcendental self can be regarded as transcendental in the sense of having no empirical sensory representation in it. Further, given Kant's project of providing the conditions for the possibility of experience, the transcendental self can be viewed as an epistemic condition. Finally, as I have suggested, the transcendental self can also be represented descriptively as the real, obscurely conscious feeling of existence that can never be temporally apprehended by the discursive subject.⁵⁴

4. Conclusion

actuality (*Wirklichkeit*) without requiring empirical intuition. Further, he says that the "consciousness of our existence" contains something a priori that can determine our existence in relation to an intelligible world that exists merely in thought. In his recent interpretation of these passages, Klemme (2012, 211) argues that for Kant, the consciousness of the moral law reveals (*offenbart*) to me that I can determine my existence intellectually. The categories of freedom get their objective significance through the moral law—which is present as soon as humans actualize their capacity to act according to maxims—and not through sensible intuition (*ibid.*, 216).

If the proper self is indeed without empirical content, then how does it relate to the representation of the transcendental self as bare feeling of existence? Does the bare feeling of existence relate to the moral feeling of respect? Could this felt-existence help explain Kant's curious claim—which Klemme (2012, 211) also discusses—that we cognize (*erkennen*) ourselves through "mere apperception" (*KrV*, A546/B574)? Addressing these questions requires delving into the concept of self-referentiality—here the relationship between the activity- and feeling-aspects of the transcendental self; and evaluating if the proper self has the same structure of self-referentiality as the cognizing self. It also requires a more general exploration of Kant's notions of "life," "activity," and "feeling," and their inter-relationships.

⁵⁴ Angelica Nuzzo (2008, 320) interprets the transcendental self as "embodied human subject." Nuzzo characterizes the body as having a transcendental form that marks the "dividing line between the inner and the outer sense" (*ibid.* 122). A discussion of whether Nuzzo's embodied human subject is consistent with my interpretation of the transcendental self as the feeling of existence is not possible here, especially since it requires an interpretation of "I" as activity, which I have bracketed in this essay.

Béatrice Longuenesse states that transcendental self-consciousness is "individuated" for every thinker as "clear (empirical) consciousness." Sensory states provide the content of this empirical consciousness, and their temporal order is related to the temporal order of the positions of a particular body (Longuenesse 2006, 303). Drawing on Longuenesse, Onof makes a similar argument in claiming that there is "some notion of embodiment in Kant's view of the self as subject" (Onof 2010, 164ff; also see fn 27 above).

I cannot fully discuss these views here, but Longuenesse's (and Onof's) general position seems to be at odds with my position in this paper. Longuenesse thinks of transcendental self-consciousness as clear (empirical) consciousness when it is individuated, and as related to the notion of embodiment via such an individuation. Yet, at B422-23n, Kant says explicitly that the "I think" expresses (*ausdrücken*), that is, represents, an indeterminate empirical intuition. This "I think" must be transcendental, because Kant adds that it is prior to experience. Thus, *pace* Longuenesse, I take this passage as evidence for my claim that the transcendental self can be viewed representationally as the obscurely conscious (or bare) feeling of existence, and still be considered transcendental rather than empirical.

Finally, Waxman (2014, 26-27) discusses both B422n and IV:334 in a recent work, but his analysis is very different from mine.

In this essay, I argued that Kant's claim that the transcendental self can be represented as the feeling of existence is consistent with Kant's system. I show that there exists a strand in Kant's philosophy that—without violating the contours of the Kantian system—allows us to interpret the transcendental self as the representation of the obscurely conscious bare feeling of existence that is atemporally (=non-durationally) built into all representations of the subject.

A fuller defense of this interpretation requires more work. First, further evidence from Kant's writings is required to establish that Kant was indeed thinking along the lines I have suggested here. Second, even if we accept the interpretation I have provided here, this would not exhaust Kant on self-consciousness. That would require taking into account the question of what Kant might mean when he characterizes the transcendental "I" as activity, and showing how this characterization of the transcendental "I" can be reconciled with the representation of the transcendental self as the feeling of existence. It would also require an investigation of whether the resulting account is consistent with Kant's theory of cognition. Finally, it is necessary to examine the writings of Kant's predecessors (especially Descartes, Malebranche, Hume, Tetens, Baumgarten), and contemporaries (most notably, Feder and Eberhard) in light of the questions emerging in this essay.⁵⁵

Bibliography and Abbreviations

Primary Texts

- Erdmann, B. (1881), *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Lipsius & Tischer, Kiel. [E Roman numeral]
- Kant, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. [*KrV*, A/B]
- ____ (1917), *Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Georg Reimer, Berlin, Band I-XXIX. [AA Volume:Page]
- ____ (1998), *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer and Allan Wood, Cambridge University Press, Cambridge. [*CPR*, page]
- ____ (1956), *Critique of Practical Reason*, trans. and ed. Lewis White Beck, Liberal Arts Press, New York.
- ____ (1987), *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar, Hackett, Indianapolis. [*CJ*, page]

Secondary Texts

- Allison, H. (1996), *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

⁵⁵ I am grateful to Rudolf Makkreel, Manfred Frank and David Carr for their comments on this material. I presented versions of this paper at the Mind-Epistemology Conference, New York University-Abu Dhabi, and at the Department of Philosophy, Jawaharlal Nehru University, New Delhi. I thank the audiences at these venues for their comments and questions.

- _____. (2004), *Kant's Transcendental Idealism*, revised and enlarged edn, Yale University Press, New Haven and London.
- Ameriks, K. (2000), *Kant's Theory of the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Aquila, R. (1983), *Representational Mind*, Indiana University Press, Bloomington.
- _____. (1989), *Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Brook, A. (1994), *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Carr, D. (1999), *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, New York.
- Falkenstein, L. (1990), "Kant's Account of Sensation" *Canadian Journal of Philosophy*, no. 20, pp. 36-88.
- _____. (1995), *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto.
- Frank, M. (2002), *Selbstgefühl*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- _____. (2007), "Kant über Selbstbewusstsein" in Manfred Frank, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 183-93.
- Guyer, P. (2006), *Kant*, Routledge, London and New York.
- Henrich, D. (1994), "Identity and Objectivity" in Richard Velkley (trans. and ed.), *Unity of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Horstmann, R. (1995), "Kants Paralogismen" *Kant-Studien*, no. 84, pp. 408-25.
- Keller, P. (2001), *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kemp Smith, N. (1962), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, revised and enlarged 2nd edn, Humanities Press, New York.
- Kitcher, P. (1990), *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford.
- _____. (2011), *Kant's Thinker*, Oxford University Press, Oxford.
- Klemme, H. (1996), *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- _____. (2012), "Spontaneität und Selbsterkenntnis. Kant über die ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit im Aktus des 'Ich denke' (1785-1787)" in Mario Brandhorst, Andree Hahmann, & Bernd Ludwig (eds), *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Meiner, Hamburg, pp. 195-222.
- Kumar, A. (2014), "Kant's Definition of Sensation" *Kant Studies Online*, pp. 262-311.
- Longuenesse, B. (2006), "Self-Consciousness and Consciousness of One's Own Body: Variations on a Kantian Theme" *Philosophical Topics*, no. 34, pp. 283-309.
- Makkreel, R. (1990), *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago University Press, Chicago.
- Melnick, A. (2009), *Kant's Theory of the Self*, Routledge, New York/London.

-
- Neumann, O. (1972), “*Empfindung*” in Joachim Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Schwabe & Co. Verlag, Basel, pp. 456-74.
- Nuzzo, A. (2008), *Ideal Embodiment: Kant’s Theory of Sensibility*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Onof, C. (2010), “Kant’s Conception of Self as Subject and its Embodiment” *Kant Yearbook*, no. 2, pp. 147-74.
- Rosefeldt, T. (2000), *Das Logische Ich: Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Philo, Berlin/Wien.
- Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, Methuen, London.
- Sturma, D. (1985), *Kant über Selbstbewusstsein: Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewusstseins*, Olms, Hildesheim.
- Waxman, W. (2014), *Kant’s Anatomy of the Intelligent Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Wunderlich, F. (2005), *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Zoeller, G. (1993), “Main Developments in Recent Scholarship on the *Critique of Pure Reason*” *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 53, pp. 445-66.



Kant's *Anthropology* as *Klugheitslehre*
La Antropología de Kant como Klugheitslehre

HOLLY L. WILSON*

Louisiana State University at Alexandria, USA

Abstract

In this essay I show that Kant intended his anthropology lectures and book, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, to be a *Klugheitslehre* (theory of prudence). The essay draws on many quotes from these sources to show that Kant wanted to develop a theory of how to use other people for one's own ends. Although so much of the lectures and book are in conversation with Baumgarten's empirical psychology, there are enough references to *Klugheit* (prudence) and *klug* (clever) action to support this thesis. Prudence is a skill that human beings should develop and hence is not excluded from human life even though it is not the basis of morality. The purpose of *Klugheit* is to achieve happiness but the means to that happiness involves using other people for one's own ends. In order to use others as a means to one's own ends, a person must in some way satisfy the inclinations of the other person so that they cooperate in one's ends. However it is also possible to dominate another person and use them as well if they are dominated by a passion but this is not prudent since it does not achieve happiness except in the case of a husband and wife. Kant's distinction between *Weltklugheit* and *Privatklugheit* also appears to be confirmed in that he advances the idea that sociable means of gaining the cooperation of others (*Privatklugheit*) leads to the lasting happiness of a person and to the development of civilization.

Keywords

Kant; Anthropology; Klugheit; Weltklugheit; Privatklugheit

* Philosophy Professor at the University of Louisiana at Monroe in Monroe, LA (USA). E-mail for contact: hwilson@lsua.edu.

Resumen

En este escrito planteo que Kant entendía sus lecciones de antropología y el libro *Antropología en sentido pragmático* como una *Klugheitslehre* (teoría de la prudencia). El trabajo se basa en varias citas de estas fuentes para evidenciar que Kant pretendía desarrollar una teoría acerca de cómo usar a otras personas conforme a los propios fines. A pesar de que buena parte de las lecciones y el libro publicado en vida de Kant dialogan con la psicología empírica de Baumgarten, hay suficientes referencias a la *Klugheit* (prudencia) y la acción *prudente* (inteligente) para probar esta tesis. La prudencia es una habilidad que los seres humanos deben desarrollar, por lo que no está excluido de la vida humana, aunque no sea la base de la moralidad. El propósito de la *Klugheit* es alcanzar la felicidad, pero los medios conducentes a tal felicidad implican usar a otras personas conforme a los propios fines. Para usar a otros como medios conformes a los propios fines una persona tiene que satisfacer de alguna manera las inclinaciones de otra, de manera que cooperen con vistas a los fines de cada uno. Sin embargo, es asimismo posible dominar a otra persona y usarla también, si está dominada por una pasión, pero no se trata de algo prudente, pues no proporciona felicidad, excepto en el caso del marido y la mujer. La distinción kantiana entre *Weltklugheit* y *Privatklugheit* también aparece confirmada por cuanto implica la idea de que los medios sociales para ganarse la cooperación de otros (*Privatklugheit*) conducen a la felicidad estable de una persona y al desarrollo de la civilización.

Palabras clave

Kant; Antropología; Klugheit; Weltklugheit; Privatklugheit

Much has been said about Kant's *Anthropology* as a handmaid to his moral philosophy.¹ But not much has been said about Kant's *Anthropology* as a *Klugheitslehre* or doctrine of prudence. Much has been said about prudence as having the end of happiness. However, not much has been said about the means to happiness. Most scholars agree that the end of prudence is happiness, but some even question whether prudence determines the means toward happiness.² But clearly the hypothetical imperative enjoins one to find the means to the end of happiness if it is an imperative of prudence even though what these means are is quite indeterminate.³ So maxims of prudence must determine the means as well as the ends of prudence.⁴ There were many such theories of prudence in the 18th century and although Kant used Baumgarten's *psychologia empirica* as his text for his anthropology

¹ Frierson, 2003; Loudon 2003, 2000.

² Cohen (2008, 510) points out that we need to interact with human beings to know them and that knowing about temperaments is useful for controlling the inclinations of other people in order to direct and manage them according to one's intentions. See also Kant, (2007; 1900ff), Anth, AA 07: 12, 27).

³ Kant, (1996), GMS, AA 04:419.

⁴ Graband, (2015). Graband asserts that *Klugheit* determines ends but not means on page 65. Then she says that pragmatic knowledge is directed to the ends and not only the means to prudence, p. 78.

lectures, he intended to develop a *Klugheitslehre*, and not a moral anthropology, even if some of what he says in the *Anthropology* has relevance to morality. Claudia Graband acknowledges in her new book *Klugheit bei Kant*, that Kant developed a *Klugheitslehre*, but she doesn't show in Kant's words how this is so. In this article, I would like to show in Kant's words, how he intended to develop a full blown *Klugheitslehre* and how he actually did develop it in many ways in what he says in the published work - *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and in the student notes from the anthropology lectures.⁵

1. Anthropology as a *Klugheitslehre*

In Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Kant tells us he is going to talk about what the human being "can and should be make" of himself.⁶ He does not say 'what a human being **must** make of himself.' He uses "*soll*" rather than "*muß*" and I suggest this most likely indicates the distinction between prudence and morality. Human beings should nonetheless be prudent, even if that prudence does not carry the 'ought' of morality.

In the Mrongovius lectures, Kant defines what is pragmatic as teaching prudence: "Anthropology is called pragmatic if it serves prudence rather than erudition."⁷ Here Kant explicitly associates pragmatic anthropology with prudence. We can safely conclude that Kant intends to tell us that he is developing a *Klugheitslehre* in his lectures on anthropology and in his book by calling it *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In the Friedländer lectures, Kant makes this point very clear when he says: "everything that has no relation to the prudent behavior of human beings does not belong to anthropology."⁸

Early on in 1773, Kant wrote to Marcus Herz what he intended with his lectures on anthropology: "In the meanwhile I am working on a preliminary exercise for students from this (in my opinion) very pleasant empirical study of skill, prudence, and even wisdom that, along with physical geography and distinct from all other instruction, can be called knowledge of the world."⁹ Although he mentions skill and wisdom as his intentions too, there is not much about skill in the published book except for the skill of prudence. There is some reference to wisdom but even that is sparse (if we can read his comments on character as wisdom). So even early on, prudence is mentioned as his intent for the lectures.

⁵ Jacobs (2003, 117, 127) holds that Kant explicitly conceived of his *Anthropology* as being directed to the realization of happiness. Frierson (2003, 50, 53) argues that the pragmatic is "1) one's happiness, (2) the whole sphere of the practical, and/or (3) the use of others to achieve one's ends." These are all describing prudence in one way or another, first, the end prudence, then the nature of prudence, and finally the means of prudence. Schwaiger (2002) argues that Kant's *Anthropology* is a *Klugheitslehre*, but he doesn't go into detail to prove it.

⁶ Anth, AA 7:119.

⁷ V-Anth/Mron, AA 25:1211, [translated by Robert R. Clewis].

⁸ V-Anth/Fried, AA 25:471, 472, 476 [translated by G. Felicitas Munzel].

⁹ Letters, AA 10:145-146.

The maxims of prudence have the end of happiness. Kant's *Groundwork* defines prudence: "Now skill in the choice of means to one's own greatest well being can be called prudence in the narrowest sense. Hence, the imperative that refers to the choice of means to one's own happiness, that is, the precept of prudence, is still always *hypothetical*; the action is not commanded absolutely but only as a means to another purpose."¹⁰ Prudence is a skill, it has means and it has an end, happiness. Its maxims operate through the hypothetical imperative. In the Parow anthropology lecture he clarifies: "The capacity to choose the best means to happiness [*Glückseligkeit*] is prudence. Happiness consists in the satisfaction of all inclinations, and therefore to be able to choose happiness, one must be free."¹¹ As Kant puts it in the Collins lecture: "Since prudence is a capacity to satisfy our happiness as the sum of all inclinations; so it opposes everything that makes us blind, and consequently also affects."¹² Prudence is the skill one develops in order to find the appropriate means to happiness, which is the sum of all our inclinations. And the skill of prudence is an action of freedom of choice.

Prudence however regards not only the end of happiness, but also the means to achieving that end.¹³ Kant writes in the *Critique of Pure Reason*: "In the precepts of prudence, the whole business of reason consists in uniting all the ends which are prescribed to us by our desires in the one single end, happiness, and in coordinating the means for attaining it."¹⁴ So the task of prudence is to unify our inclinations through the appropriate means so that we can achieve happiness. We are beings who are made up of many inclinations and not just one. To force reason to be subject to just one inclination is neither moral nor prudent and does not lead to happiness. It is also clear from this passage that Kant considers it the purpose of reason to unify our inclinations and that this is a goal of reason, not something that militates against reason. In his moral writings, prudence is considered inferior to morality because Kant is differentiating it from moral motivations, but in his writings on education and in his *Anthropology*, he clearly thinks prudence is something we should develop even if it is not the same as morality. We may well agree with Kant that we have no moral obligation to fulfill our own happiness but we might also understand that the reason he says this is not because all prudence aims at self-love but rather that we naturally aim at happiness, hence we do not need to be obligated to make our own happiness our end.¹⁵ However, to be effective prudence, we will see, one needs to

¹⁰ GMS, AA 4:415-16. See also Kant, (1929, A806/B834). See GMS, AA 4:434n.

¹¹ V-Anth/Parow, AA 25:413 [translated by Allen W. Wood].

¹² V-Anth/Collins, AA 25:211 [translated by Holly L Wilson].

¹³ In V-MS/Vigil, AA 27:500, Kant distinguishes between ways of being happy and the means to them.

¹⁴ KrV, A800/B828. V-Anth/Parow, AA 25:438; V-Anth/Parow, AA 25:590; V-Anth/Collins, AA 208; V-Anth/Mensch, AA 1140-41. RGV, AA 6:58.

¹⁵ Predisposition to humanity manifests itself in "self-love which is physical and yet involves comparison (for which reason is required); that is, only in comparison with others does one judge oneself happy or unhappy." RGV, AA 6:26-28. See also KpV, AA 5:25.

aim at the happiness of others as well as at one's own happiness. This seems to be the meaning of Kant's differentiation of *Weltklugheit* and *Privatklugheit* in the *Groundwork*. *Weltklugheit* aims at using other people as means to one's own ends.¹⁶ But *Privatklugheit* makes sure that these ends are to one's lasting advantage and that can only be so, if one aims at the happiness of others at the same time as one aims at one's own happiness. This can only be so if the means one chooses to achieve one's own happiness are means that fulfill the inclinations of others as well. Remember that prudence is not morality, so it is not necessary to treat the human being as a rational being only; one may take the other human being's inclinations into consideration.

One of the means of prudence that is successful in achieving this end of mutual happiness is civilization or even the semblance of civilization. The Friedländer anthropology lectures (1775-76) speak of the pursuit of "semblance" and how "civilized people play a role" to make life "pleasant" and "force people" to "have respect for one another."¹⁷ Although Kant does not mention "having an influence on people" as the purpose of the lectures in this lecture series, he does speak of "forcing" people to have respect for one another. Kant goes on to define freedom in the lecture as "the general object to satisfy the entirety of inclinations."¹⁸ Satisfaction of the entirety of one's inclinations is Kant's definition of happiness. Scholars agree that happiness is the end of prudence. But what are the means to happiness? Kant argues that people seek their "reputation and means, or honor and riches, [and these] are resources which are determined in the society of other people, in order to satisfy an inclination."¹⁹ Some of the means of prudence are having a good reputation, having honor and riches since these can be used to satisfy the inclinations of oneself and of other people.

2. The Means to the End of Prudence

Again, satisfying inclinations is what leads to happiness and that is the goal of prudence. Kant goes on to say in the Friedländer lectures that one gains an advantage through one's authoritative tone. An authoritative tone gives one power and influence over other people. Further, he asserts that people "have sway over other's understanding" through being respected and having honor.²⁰ Respect and honor are means for gaining influence over other people. Passion, on the other hand, he goes on to say makes it impossible to "estimate the object with the sum total of all inclination"²¹ or the "proportion of inclinations."²² All this talk of inclinations and the proportion of inclinations is of

¹⁶ GMS, AA 4:416fn.

¹⁷ V-Anth/Fried, AA 25:502, 504.

¹⁸ V-Anth/Fried, AA 25:581.

¹⁹ V-Anth/Fried, AA 25:583.

²⁰ V-Anth/Fried, AA 25:586.

²¹ V-Anth/Fried, AA 25:590. Kain (2001, 244) points out that it is the purpose of practical reason to harmonize and systematize the inclinations.

²² V-Anth/Fried, AA 25:591.

course referring to the end of prudence, happiness, but when Kant speaks of being civilized and developing honor he is speaking of the means to happiness through other people.

In the Friedländer lecture, Kant tells us people can gain power over the one who is possessed with a passion.²³ For this reason, the inclinations should be brought under control so that others can't gain power over one.²⁴ Presumably this must be the case so that one can achieve the proportion of one's inclinations and happiness. If one inclination dominates it is impossible to systematize one's inclinations and bring about a harmonization of them. When other people know that a person is dominated by one passion or by one inclination, it is possible to gain power over them and dominate them. Being dominated does not lead to happiness. Hence dominating people through their own passions is imprudent as well as immoral.

Much is said by Kant about how women, however, gain power over men through art.²⁵ Such things as "courtesy, modesty, decency, decorum, refinement and improvement of taste" are mentioned as positive means that promote social intercourse.²⁶ Women use the tools of civilization to gain power over men. Women use flattery and the "innocent expression in their eyes."²⁷ On the other hand, some women are inclined to introduce despotism or bickering²⁸ in order to gain power over men. Interestingly, men want to be dominated according to Kant and men use flattery to bring about this domination.²⁹ Presumably, men are happier when they are dominated by a woman. This is the one case where domination does seem to lead to happiness. This may be so because through a marriage relationship many different inclinations are fulfilled and not just one inclination. For one, the inclination to sex which is a dominant inclination in human beings is fulfilled through marriage and even though the inclination to freedom is frustrated, the person is happy.³⁰ It is interesting to note that Kant does not condemn this kind of domination the way he condemns so immediately the cognitive domination of a pastor or a doctor.³¹ Even though in both cases people want to be dominated, Kant appears to tolerate the domination of charm and even bickering as opposed to the domination of thinking. Clearly in this case

²³ V-Anth/Fried, AA 25:613.

²⁴ V-Anth/Fried, AA 25:621-23.

²⁵ V-Anth/Fried, AA 25:697.

²⁶ V-Anth/Fried, AA 25:701.

²⁷ V-Anth/Fried, AA 25:703.

²⁸ V-Anth/Fried, AA 25:702.

²⁹ V-Anth/Fried, AA 25:704.

³⁰ Anth, AA 07:

³¹ In his essay "An answer to the question: What is enlightenment?" Kant condemns people who are dominated in their thinking by other people: "It is because of laziness and cowardice that so great a part of humankind, after nature has long since emancipated them from other people's direction (*naturaliter maiorennes*), nevertheless gladly remains minors for life, and that it becomes so easy for others to set themselves up as their guardians. It is so comfortable to be a minor! If I have a book that understands for me, a spiritual advisor who has a conscience for me, a doctor who decides upon a regimen for me, and so forth, I need not trouble myself at all. I need not think, if only I can pay; others will readily undertake the irksome business for me," in Kant (1999) (WA, AA, 8:35). Yet, Kant does not condemn domination between men and women.

the wife or the husband are using each other as means to each others' ends and hence this is relevant to prudence.

3. The End of Prudence

All of this makes sense only if you understand that Kant is speaking about prudence whose end is happiness (the satisfaction of all inclinations or the proportion of all inclinations)³² and whose means are gaining influence over other people. Much has been said about the end of prudence, because Kant defines the end of prudence as happiness in his *Groundwork to the Metaphysics of Morals*, but not much has been said about the means to happiness because he doesn't speak of this in his moral writings for the most part.³³ Most authors acknowledge Kant's statement that the definition of happiness is wavering but very few speak about what the means to happiness might be.³⁴ But Kant is making it clear in his definition of prudence as "having an influence over other people" or "using people as a means to one's own ends" that he intends to identify the means to happiness as influencing or using other human beings as means to one's own ends. Having influence over people is a key to happiness for Kant. This doesn't have to be a kind of influence that demeans another person since we see in the case of women and men, men gladly allow women to have power over them.³⁵

True, morality is defined by Kant in the second categorical imperative as "*so act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means,*" but it does not exclude prudence as an end that human beings can and should pursue, since treating human beings as a means does not necessary mean one is treating them as a means only.³⁶ In his *Religion within the Boundaries of Reason Alone*, Kant articulates that all the natural predispositions are good.³⁷ Although he does not mention the pragmatic predisposition there, he does mention it in the *Anthropology* and we can assume that it too is good and should be developed. The pragmatic predisposition is developed through the skill of prudence.³⁸ Prudence is a skill that one should develop as one educates young people.³⁹ Prudence is a skill that leads to a

³² V-Anth/Fried, AA 25:591.

³³ In the *Groundwork*, he mentions the means of riches, cognition and insight, long life, health, and argues that they are all uncertain in the achievement of happiness. GMS, AA 418.

³⁴ GMS, AA 4:419; 399.

³⁵ Clearly people want to be used as means to other people's ends. An administrative assistant thrives on being used as a means to students' ends as long as they are polite.

³⁶ GMS, AA 4:429

³⁷ RGV, AA 6:58.

³⁸ Claudia Schmidt also agrees that pragmatic is about prudence in "Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic and Moral Anthropology" in *Kant-Studien* 98 (2007), 156-182; p. 174. See also Anth, AA 7:332.

³⁹ "It is the human being himself who is supposed to first develop his predispositions toward the good," (Louden, 2007), Päd, AA 9:445. The third end of education is prudence: "It must be seen that the human being becomes prudent also, well suited for human society, popular, and influential. This requires a certain form of culture, which is called civilizing" – (Louden, 2007) Päd, AA 9:450.

necessary end, happiness that all people necessarily want. Hence, if people want the end of happiness, they need to negotiate the means of influencing and using other people as means to their own ends. As Kant says in the *Menschenkunde* lecture, “prudence [is directed] toward human beings.”⁴⁰ Kant defines prudence there as “knowledge of the art of how one human being has influence on another and can lead him according to his purpose.”⁴¹ At the same time, he defines prudent as what “serves to fulfill our overall aims.”⁴² Prudence leads to happiness. Prudence makes us “useful in public matters.”⁴³ Prudence is not something that is simply directed toward oneself, but is intrinsically directed toward other people. Prudence is a matter of public interest.

In the *Mrongovius* lectures (1784-85), Kant defines prudence in a very similar way: “...prudence is a proficiency or knowledge in reaching one’s aims, and making use of this skill or using other human beings for one’s aims; but to do this I must avail myself of what everyone understands and interests everyone.”⁴⁴ Prudence cannot achieve its end without appealing to what interests other people. So to use others or gain influence over others, one has to appeal to what interests them and hence this is a public matter not just a private matter.

Prudence, however, can also be a private matter since “abstemiousness should therefore be praised not merely as virtue, but also as prudence.”⁴⁵ This can either mean that abstemiousness is a prudent lifestyle that benefits the person and leads to greater happiness, or it could also mean that one’s reputation is harmed if one is not abstemious. And hence one’s happiness is harmed by not being respected by other people. Another more private way of construing prudence can be found in what Kant has to say about one’s attention. One can increase one’s happiness by means of controlling one’s attention: “For the greatest perfection of man is that of being able to act according to his power of choice, to direct his cognition to an object and again turn away from it.”⁴⁶ Presumably if looking at someone who is ugly makes you unhappy, you can make yourself happy by directing your attention elsewhere.⁴⁷ With respect to one’s attention, it is “prudent, to *look away from* the misfortune of others, yes even from our own good fortune.”⁴⁸ Apparently, judging something as a misfortune or as good fortune, or looking at it that way, is not prudent because fortune is not based on one’s free will and hence under one’s control. However, one’s ability to pay attention or look away is under one’s control.

⁴⁰ V-Anth/Mensch, AA 25:855. (Trans. by Robert B. Louden).

⁴¹ V-Anth/Mensch, AA 25:855-56.

⁴² V-Anth/Mensch, AA 25:855-56.

⁴³ V-Anth/Mensch, AA 25:856.

⁴⁴ V-Anth/Mron, AA 25:1210. (Trans. by Robert R. Clewis).

⁴⁵ V-Anth/Mron, AA 25:1322.

⁴⁶ V-Anth/Mron, AA 25:1231.

⁴⁷ Anth, AA 07:131 Kant speaks of paying attention and turning away from an idea of which one is conscious; It is abstracting from the representation and “demonstrates a freedom of the faculty of thought and the authority of the mind.”

⁴⁸ Anth, AA 07:132.

4. Appealing to Inclinations in order to Use Other People

Further in the Mrongovius lecture, Kant clarifies how reason relates to inclination through prudence: “Desire is also called volition. Either our reason, or our inclination, wills according to the diverse kinds of delight. When reason does not will something that the inclination wills, reason is often used in the service of inclination, as reason must find out the means by which inclination can attain its end.”⁴⁹ It is the purpose of prudent reason then to find the means to fulfill one’s inclinations so that they lead to happiness. Or one can allow one’s reason to be dominated by inclination, which does not lead to happiness. Passion is an example of this.

Passion, Kant goes on to say, impedes one from being “able to compare the inclination with the sum of all other ones.”⁵⁰ Hence passion makes happiness impossible. Likewise, affect “makes us incapable of comparing this sensation with the sum of all sensations,” and again makes it impossible to be happy.⁵¹ Affects and passions make us imprudent and incapable of achieving the end of prudence. One attempts to satisfy one inclination at the cost of all the other inclinations. One inclination dominates reason and makes it impossible to create a proportion of the inclinations or a system of the inclinations, which is happiness.

In the Mrongovius lectures, Kant elaborates on the role of inclinations and prudence: “The inclination to means is based on the aim of having an influence on other human beings. (The more power I can use for my will, the more ends I achieve. But the number of powers I can use is based on the extent of the influence.) - This influence can be threefold: 1. Through respect from others, through honor; 2. Through fear others have of us, i.e., authority; 3. Through one’s own interest, i.e., through money. This last influence is the strongest.”⁵² Kant defines at least three dominant types of inclinations to the means of having an influence on other people: honor, fear or authority, and interest or money. It does not mean necessarily that these are prudent means to having an influence on other people since if they are passions they defeat their purpose, which is happiness. But these kinds of means are of importance to the discussion of prudence since they are also ways in which people attempt to have an influence on other people or use them for their own ends. Their success can sometimes depend upon whether the other person has a passion toward these means. People who do not have passions are not likely to be moved by these means.

And as Kant explains in the *Anthropology*: “The passions are divided into passions of natural (innate) inclination and passions of inclination that result from human culture (acquired). The passions of the first kind are the inclinations of freedom and sex, both of which are connected with affect. The second kind are manias for honor, dominance, and

⁴⁹ V-Anth/Mron, AA 25:1334.

⁵⁰ V-Anth/Mron, AA 25:1339-40.

⁵¹ V-Anth/Mron, AA 25:1340.

⁵² V-Anth/Mron, AA 25:1355-6.

possession, which are not connected with the impetuosity of an affect but with the persistence of a maxim established for certain ends.”⁵³ Passions are only desires directed toward human beings, not to things. Reason is involved with the passions but it is dominated by the inclination and again it makes it impossible to achieve the desired happiness because of the domination by only one inclination. Other human beings are motivated by many different inclinations and trying to appeal to them through only one inclination by means of which one is imprisoned makes one inflexible and unable to adjust to the various inclinations that motivate people to cooperate in one's ends.

Nonetheless, one can be fooled by the passions, because they do aim at the means to the end of happiness as does all prudent action: “since passions are inclinations that aim merely at the possession of the means for satisfying all inclinations which are concerned directly with the end, they have, in this respect, the appearance of reason; that is, they aspire to the idea of a faculty connected with freedom, by which alone ends in general can be attained.”⁵⁴ But passions give only the appearance of prudent reason, not the real thing. They aim only at the means for satisfying inclinations and not at the end itself of happiness. They may achieve the means but miss the end. Without consideration of how the means lead to happiness, they will miss their mark.

Hatred is a good example of a passion that misses the mark. It is motivated by a sense of revenge behind which is the inclination to justice. Having justice gives a sense of peace and a feeling of equality with all people. But revenge motivated by hatred does not achieve this end: “So hatred arising from an injustice we have suffered, that is, the desire for *vengeance*, is a passion that follows irresistibly from the nature of the human being, and, malicious as it may be, maxims of reason are nevertheless interwoven with the inclination by virtue of the permissible *desire for justice*, whose analogue it is.”⁵⁵ The maxims of prudent reason enjoin us to aim at equality with other people which is justice and this brings about happiness, and the passion for vengeance almost looks like a sense of justice since it means doing to another what was done to oneself and thereby trying to bring about equality through punishment. But being motivated by hatred, the vengeance does not achieve happiness but only a bitter sense of satisfaction and fear of further retaliation.

Kant equates the inclination for getting power over other people as something that is very close to prudence: “This inclination comes closest to technically practical reason, that is, to the maxim of prudence.—For getting other human beings' inclinations into one's power, so that one can direct and determine them according to one's intentions, is almost the same as possessing others as mere tools of one's will. No wonder that the striving after such a capacity becomes a passion.”⁵⁶ People who use honor, authority, and money are able to gain possession over other people and can “get to every human being and use him according to his purposes, if not by means of one of these influences, then by means of

⁵³ Anth, AA 07:268.

⁵⁴ Anth, AA 07:269-270.

⁵⁵ Anth, AA 07:270.

⁵⁶ Anth, AA 07:270.

another.” People who are motivated by these passions become dupes of their own inclinations and miss the final end of happiness. They are vulnerable to manipulation by other people. Kant calls this prudence “by which one can manage fools.”⁵⁷ Kant tends to call both this kind of manipulation and having an influence over others, prudence.

5. Domination as a Type of Using

Domination is another way in which one tries to use others as a means to one’s own ends. But Kant distinguishes between domination that is motivated by fear and that which is motivated by charm. Female art is indirect and is not using force and therefore is not really domination, he tells us. She is not inspiring fear but love and charm. Nonetheless she dominates the male through his own inclination. The male has the inclination to be dominated.⁵⁸ So women, according to Kant, at least in his time, were able to gain power over men through their charm and men allowed themselves to be dominated by this charm. This too is a kind of prudence but one that is effective through appealing to the inclination of the other person who wants that inclination to be fulfilled. Prudence is effective if it appeals to other people’s inclinations. On the other hand, Kant also notes that domination by fear is one of the most dreaded types of domination and is intrinsically unjust.⁵⁹

If the man has a passion however, it becomes easy to gain power over him but if he simply has an inclination to love then he has more power over himself: “The reason is this: passion is a means of ruling the other. Who has passion can be ruled by means of it by the one toward whom it is directed, and therefore, if the man loves her due to passion, the woman has power over him. But if the man loves solely due to inclination, so that he is not in love, then he is that much less [subject] to being ruled by his wife, for thereby, that he becomes weak, his wife becomes strong.”⁶⁰ The wife can influence her husband through his inclinations but she has power over him if he is ruled by passion. Prudence would dictate that she influence him through her charm rather than dominate him through his own passion for he becomes weak when he is supposed to protect her, an inclination that men have toward women. Kant distinguishes between love that is based on inclination and that which is based in passion: “Passion is that degree and state of the desires which makes us unable to estimate the object with the sum total of all inclination. For example, if an individual wants to marry a [woman] and desires her not according to one inclination, but in accordance with all inclinations; if he is particular about her qualities, virtue, station, and skill, then his love arises from deliberate choice, thus not from passion.”⁶¹ A man should keep his happiness in mind as he chooses to marry a woman and not just be driven by the sexual passion for instance. One way he can gain power over his wife is by being

⁵⁷ Anth, AA 07:271.

⁵⁸ Anth, AA 07:273.

⁵⁹ Anth, AA 07:273.

⁶⁰ V-Anth/Fried, AA 25:613.

⁶¹ V-Anth/Fried, AA 25:590.

accommodating: "He is a conciliatory husband, and knows how to establish dominion over his wife and relatives by seeming to comply with everyone's wishes: for by his unbending but considerate will he knows how to bring their wills round to his—just as bodies with small mass and great velocity penetrate an obstacle on impact."⁶² A husband uses civilized means of complying with her wishes or inclinations to influence his wife and thereby does not dominate her with fear but with charm, as she does the same to him. In this way, he is able to gain influence over his wife and get her to cooperate in his ends.

6. Maxims of Prudence

Friendship too has to guard against affects that can pull a person down: "In friendship one must not let it get to the point of affect, for otherwise one will thereby be ruled by the other against whom one is harboring it, and will finally be dragged along by him in all his misfortune."⁶³ It would be imprudent to invest too much emotion into a friendship in case something bad happens to the other person and it creates a strong affect in oneself. We have already seen that affects cause one to miss the end of happiness. Kant defines affect as something that unsettles one's mind: "Affect is surprise through sensation, by means of which the mind's composure (*animus sui compos*) is suspended."⁶⁴ However, affect "does a momentary damage to freedom and dominion over oneself."⁶⁵ Affects are not as bad as passions, but are also imprudent if one lets them affect one's decision-making.

Passions miss their mark and usually do not achieve their aim of happiness so people find sociable ways to achieve influence over other people. It is prudent to gain the cooperation of others rather than manipulate them: "On the whole, the more civilized human beings are, the more they are actors. They adopt the illusion of affection, of respect for others, of modesty, and of unselfishness without deceiving anyone at all, because it is understood by everyone that nothing is meant sincerely by this."⁶⁶ People affect the virtues and sociable qualities like politeness and taste and respect for others in order to get their way and gain the cooperation of others. People may see through these attempts to conceal the desire to use others as means to their own ends but people allow themselves to be fooled and Kant finds this a good inclination on the part of people since it tends toward virtue.⁶⁷ It also allows people to achieve their ends of using other people while at the same time making the other person happy. Kant also notes that influencing another person through their passions is really using them as a mere means.⁶⁸

Kant is especially enamored of the role that taste can play in a prudent life:

⁶² Anth, AA 07:290.

⁶³ V-Anth/Fried, AA 25:616.

⁶⁴ Anth, AA 07:252.

⁶⁵ Anth, AA 07:267.

⁶⁶ Anth, AA 07:151.

⁶⁷ Anth, AA 07:152.

⁶⁸ Anth, AA 07:269-270.

«Taste (as a formal sense, so to speak) concerns the communication of our feeling of pleasure and displeasure to others, and includes a susceptibility, which this very communication affects pleasurable, to feel a satisfaction (*complacencia*) about it in common with others (sociably). Now satisfaction that can be considered valid not merely for the subject who feels it but also for everybody else, that is, universally valid, must contain necessity (of this satisfaction). So, in order to be considered universally valid, this satisfaction must contain an *a priori* principle. Consequently, it is a satisfaction in agreement of the subject's pleasure with the feeling of everyone else according to a universal law, which must spring from the subject's giving of a universal law and so from reason».⁶⁹

Taste not only is something that appeals to the pleasure of everyone, it has in this way the capability of being universal and the sign of universality is its connection to morality. Kant doesn't argue in the *Anthropology* that prudence is good for morality, but if it is prudent to be tasteful in order to gain the cooperation of others since it appeals to the pleasure of all people, then prudence does have a tendency to lead to morality in the sense that it leads to universality. Kant argues that civilization means subjecting one's private ends to ends common to all people: "[Human beings] feel ever more keenly the ills they do to one another through selfishness as culture increases, and since they see no other means against them, they submit, though reluctantly, to a discipline (of civil coercion), subjecting the private mind (of the individual) to the common mind (of all united)."⁷⁰ Prudence leads to the civilization of the human species because it requires that people act in more cooperative ways that take the other person's inclinations into account as well as one's own desire for happiness. Sociable means are indications of civilization.

The arrogant person, on the other hand, is especially imprudent because he demands that others "should despise themselves in comparison with him [and this] is directly counter to his own purpose (like that of a madman), since through this demand he provokes others to undermine his self-conceit in every possible way, to torment him, and to expose him to ridicule because of his offensive foolishness."⁷¹ The arrogant person arouses the ire of other people and they do not cooperate in his ends and allow themselves to be used by him. Instead, they turn against him. It is very imprudent to be arrogant. "*Arrogance* is buffoonery, for in the first place it is *foolish* to expect others to attach little value to themselves in comparison with me; and so they will always play *tricks* with me, which defeat my purpose."⁷² So the imprudent person is also a fool who does not achieve happiness but misses it because it is unreasonable to expect others to lower themselves in their own eyes. Happiness implies equality with other people, not inequality. Everyone

⁶⁹ Anth, AA 07:244.

⁷⁰ Anth, AA 07:329.

⁷¹ Anth, AA 07:203.

⁷² Anth, AA 07:210-211.

wants to be equal and no one wants to be inferior. We have an intrinsic inclination to justice and that implies equality, not inequality.

There are semblances one should not be influenced by. A scholar who appears very knowledgeable is not necessarily so: "Scholars can be limited in their rational use of historical knowledge and hence suffer want of freedom in thinking for oneself." He is a pedant and doesn't think for himself.⁷³ Kant also speaks about craftiness, slyness, and cunning to distinguish them from prudence: "Craftiness, a head for intrigue, is often regarded as great though misused understanding; but it is only the way of thinking of very limited human beings and is very different from prudence, whose appearance it has. One can deceive the naïve person only once, which in the course of time is very disadvantageous to the personal intention of the crafty person."⁷⁴ Craftiness does not achieve the end of happiness because it doesn't take into consideration one's long term advantage or *Privatklugheit*.⁷⁵ Once other people see through the deception they will no longer cooperate. One can no longer use them as means to one's own ends or have any influence over them.

7. The Pragmatic Predisposition and Prudence

The purpose of the pragmatic predisposition is to develop prudence but prudence is best achieved through civilized means, which take other people's inclinations into consideration.⁷⁶ So Kant writes: "The pragmatic predisposition to become civilized through culture, particularly through cultivation of social qualities, and the natural tendency of his species in social relations to come out of the crudity of mere personal force and to become well-mannered (if not yet moral) being destined for concord, is now a higher step."⁷⁷ Someone who is civilized is also someone who is disciplined and is not dominated by affects and passions. This person knows how to take other people's inclinations and desires into consideration. Such means as tact, politeness, cooperativeness, and being agreeable are prudent means for influencing other people and achieving one's ends. These means charm people instead of forcing them through fear or through their own passions. One doesn't dominate the other person through civilized means since one gains the free will cooperation of the other person in the pursuit of one's ends. Both people are charmed into cooperation. One actually influences the other person rather than dominates them. Being influenced by another person does not mean one is

⁷³ Anth, AA 07:139.

⁷⁴ Anth, AA 07:198.

⁷⁵ Anth, AA 07: 205: "Craftiness, cunning, slyness (*versutia*, *astutia*) is skill in cheating others." "The cheater is really a fool."

⁷⁶ Graband (2015, 70) argues that the *Anthropology* doesn't restrict itself to prudent action with other human beings but also points to civilization through the pragmatic predisposition.

⁷⁷ Anth, AA 07:323.

being used as a mere means but rather one is treated as an end. Influence through civilized means appeals to the other's inclinations and they hence consent to the cooperation.

Conclusion

In conclusion, it is obvious that Kant's *Anthropology* contains much regarding prudence and how to gain an influence over other people and also much about how one may fail to gain an influence over other people. Not every passage in the *Anthropology* lends itself to a clear discussion of prudence. There is much more in the *Anthropology* than what one would expect in a *Klugheitslehre*, but then we have to keep in mind that Kant was using Alexander Baumgarten's (1714-1762) *psychologia empirica* of his *metaphysica* (1739) as a textbook for his lectures on anthropology. One can tell how closely he followed the text by perusing Kant's reflections on the text in volumes 15 of Kant's *gesammelte Schriften*. He used the textbook at the request of his students because they found it "more fundamental."⁷⁸ There were certainly *Klugheitslehre* in the 18th century and Kant was probably well aware of them. He read quite a lot from Crusius and although he doesn't mention his *Anweisung vernünftig zu leben, und allgemein Klugheitslehren* (Leipzig, 1744), it is very likely that he knew of it.⁷⁹ My argument does not depend upon every aspect of Kant's *Anthropology* clearly mentioning that it is a *Klugheitslehre*. He mentions enough his intent for the lectures and the book and we see that he makes many comments regarding prudence, and we should take this seriously. A *Klugheitslehre* is very different than empirical psychology and moral philosophy. Its purpose is to produce prudence in the person. The human being is looked at in a way that one is involved with the action of other human beings. It is the difference between knowing a world and having a world.⁸⁰ It is the difference between knowing the world theoretically and being able to navigate human action in a graceful and efficient and successful way. It is about knowing the difference between dominating others and influencing them so that one has their consent. And finally it is about knowing how to use other people for one's own ends without alienating them and turning them against oneself. Kant puts it this way in the Parow lecture notes: "One is always safer when one entrusts himself to someone whose inclinations already agree with the principles of reason than to someone who always has to struggle with them..."⁸¹ This is a maxim of prudence. Kant further asserts: "We must trouble ourselves to form the way of thinking and the capacities of those people with whom we have to do, so that we are not too hard nor too offensive. So we are taught anthropology, which shows us how we can use people to our ends."⁸² Clearly, Kant is providing a maxim of prudence here as well. In order to gain influence over others and gain their cooperation in our actions one needs to

⁷⁸ EACG, AA 2:10. See Wilson (2006, 22).

⁷⁹ Kant mentions Christian Crusius 40 times in his works up to volume 20. See *Bemerkungen zur Beobachtung*, AA 20:23. See also Wilson, (2001).

⁸⁰ Anth, AA 07:120.

⁸¹ V-Anth/Parow, AA 25:248

⁸² V-Anth/Fried, AA 25:143.

use civilized means that appeal to others' inclinations as well as to one's own, and for that one needs to know people. The *Anthropology* teaches prudence in many places and Kant's intent was to teach a *Klugheitslehre* in his *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and in his lectures on anthropology.

Bibliography

- Cohen, A. (2008), "Kant's answer to the question 'what is man?' and its implications for anthropology," in *Studies in the History of Philosophy and Science*, 39, pp. 506-514.
- Frierson, P. (2003), *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Graband, C. (2015), *Klugheit bei Kant*, Walter de Gruyter, Frankfurt am Main.
- Jacobs, B. (2003), "Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity" in *Essays on Kant's Anthropology*, ed. by Brian Jacobs and Patrick Kain, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 105-134.
- Kain, P. (2001), "A Preliminary Defense of Kantian Prudence," in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des neuen Kant – Kongresses*, hrsg. Volker, Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, Ralph Schumacher, New York, Berlin, pp. 239-246.
- Kant, I. (2007), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by Robert B. Louden, in *Anthropology, History and Education* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), Cambridge University Press, Cambridge.
- (1929), *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, New York.
- (1900ff), *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin.
- (1996), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, in Kant's Practical Philosophy, ed. and trans. by Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2012), *Lectures on Anthropology* (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), edited by Allen W. Wood and Robert B. Louden, translated by Robert R. Clewis, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1999), *Practical Philosophy*, trans by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge.
- Louden, R. (2003), "The Second Part of Morals," in *Essays on Kant's Anthropology*, ed. by Brian Jacobs and Patrick Kain, Cambridge University Press, Cambridge.
- Louden, R. (2000), *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, New York.
- Schmidt, C. (2007), "Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic and Moral Anthropology" in *Kant-Studien* 98, pp. 156-182.
- Schwaiger, C. (2002), "Klugheit bei Kant: Metamorphosen eines Schlüsselbegriffs der praktischen Philosophie, in *Aufklärung* 14, pp. 147-159.

Wilson, H. (2001), "Kant's Experiential Enlightenment and Court Philosophy in the 18th Century," in *History of Philosophy Quarterly* 18, no. 2, pp. 179-205

Wilson, H. (2007), *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, State University of New York Press, Albany.



**Unidad, totalidad, conformidad a fin. Reflexiones sobre el
concepto de universal sintético del apartado 77 de la *Kritik der*
*Urteilkraft***

***Unity, Totality, Purposiveness. Reflections on the Concept of
Synthetic Universal of Critique of Judgment, Paragraph 77***

SANDRA VIVIANA PALERMO*

CONICET, Argentina

Resumen

El objetivo de este trabajo es el de indagar la estructura de la totalidad presente la noción de «universal sintético» del §77 de la *KU*, con el intento de mostrar que en estos pasajes textuales Kant parece querer pensar un modelo de unidad que se distingue de las otras unidades colectivas delineadas en su filosofía, en la medida en que aquí se intenta acceder a una totalidad capaz de dar cuenta de las partes/distinciones, que se constituirían – en este sentido – no como simples determinaciones o limitaciones de la totalidad en virtud de la cual adquieren sentido y significado, sino que estructurarían ellas mismas, a partir de sí mismas, su función respecto de las otras partes/distinciones y respecto del todo, el cual, a su vez, adquiere sentido y significado a partir de las partes que lo constituyen.

Palabras clave

Universal analítico; universal sintético; entendimiento intuitivo; totalidad; agregado.

Abstract

The goal of this text is to examine the structure of wholeness, within the notion of «synthetical universal» of §77 of *KU*, in order to show that in these passages Kant is considering a concept of unity which differs from any other collective unity described within his philosophy. In the *KU*, in

* Investigadora de Conicet – Argentina. E-mail de contacto: svsur@yahoo.it.

fact, Kant regards wholeness as one which becomes such due to the fact that its parts would, in this sense, not be mere determinations or limitations of the totality they constitute, thus gaining sense and meaning, but they would organize themselves as well as their function with regards to the other parts and the whole, which, in turn, acquires sense and meaning, in virtue of the parts that constitute it.

Keywords

Analytical Universal; Synthetic Universal; Intuitive Intellect; Totality; Aggregate

1.

En el *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* Schelling escribía:

«Tal vez nunca se agolparon en tan pocas páginas tantos pensamientos profundos como en la *Crítica del Juicio teleológico* §76» (Schelling, 1980, p. 175).

Goethe, por su parte, nunca se cansaría de remarcar la importancia de la *Crítica de la facultad de juzgar* y el «mérito desmedido de nuestro viejo Kant» por haber colocado la naturaleza y el arte una al lado del otro y haberles concedido «la facultad da obrar por un gran principio y sin fin (*Zweck*)» (Goethe, 1967, p. 370)¹. También Hegel, en *Glauben und Wissen*, refiriéndose a los apartados 76 y 77 de la tercera *Crítica*, celebraba el hecho de que Kant hubiese alcanzado aquí «la idea más alta» de la razón, es decir la idea de la identidad absoluta de pensar y ser, de concepto e intuición, de posibilidad y realidad; y al mismo tiempo lamentaba que por un exceso de amor por la humanidad y sus facultades cognoscentes, el filósofo de Königsberg hubiese abandonado esta verdadera idea especulativa, reduciéndola a un mero *ens rationis* sin ninguna realidad objetiva (cfr., Hegel, 1968, pp. 340-343).

Los pasos citados muestran la importancia y sobre todo la influencia que estos tramos textuales de la *Kritik der Urteilskraft* supieron ejercer sobre los exponentes más importantes de la *nachkantische Philosophie*, que vieron en ellos la posibilidad de abrir una brecha en las rígidas columnas de Hércules del criticismo kantiano para superar las prohibiciones por éste impuestas al conocimiento humano. Tal importancia ha sido generalmente reconocida por los estudiosos del idealismo alemán, quienes, sobre todo en los últimos años, han coincidido en la interpretación del carácter fundamental que reviste el concepto de entendimiento intuitivo en el desarrollo y configuración del idealismo postkantiano. Paradigmático, en este sentido, es sin duda el texto de Eckart Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, según el cual el concepto de entendimiento intuitivo no tiene sólo un valor histórico-exegético, sino que ha de ser entendido como la llave metodológica más adecuada para comprender las transformaciones del periodo en cuestión, constituyéndose

¹ Carta de Goethe a Karl F. Zelter, del 29.1.1830.

al mismo tiempo como un camino aún abierto para el pensar contemporáneo (cfr., Förster, 2010).²

A partir de la distinción entre intuición intelectual y entendimiento intuitivo, como dos modalidades cognoscitivas diferentes que Kant, al igual que los pensadores y estudiosos posteriores, no habría sabido distinguir, Förster intenta mostrar cómo la estructura de la intuición intelectual llevará a las reflexiones de Reinhold, Fichte y Schelling, mientras que la metodología del entendimiento intuitivo ofrecerá a Goethe un modelo para aplicar la *scientia intuitiva* al reino de la naturaleza y, a través de este último, llegará a Hegel, a quien permitirá acceder a una articulación del concepto de Absoluto que terminará por provocar su ruptura con el enfoque schellinghiano (Förster, 2002, II, pp. 324-325). El entendimiento intuitivo del que se sirve Hegel es, para Förster, el del §77, y más específicamente el entendimiento intuitivo que Kant define como tal que accede al «universal sintético» (*synthetisches-Allgemeine*). Uno de los méritos de la lectura de Förster, no menos importante que la distinción operada entre intuición intelectual y entendimiento intuitivo como dos modalidades cognoscitivas diferentes, consiste, a nuestro modo de ver, en su intento de mostrar que el entendimiento intuitivo como universal sintético no implicaría necesariamente una mente infinita, ni mucho menos el acceso a una visión divina, creativa de lo real. De ahí que el autor pueda afirmar que ninguno de los exponentes de la filosofía postkantiana emprendió la superación de las barreras de la filosofía trascendental mediante la pretensión de acceso a un entendimiento originario y creador del mundo (Förster, 2002, I, pp. 179-180).

Dentro de este cuadro temático, el objetivo de este trabajo es el de indagar la estructura de la totalidad presente la noción de «universal sintético» del §77 de la *Kritik der Urteilskraft*, con el intento de mostrar que en estos pasajes textuales Kant parece querer pensar un modelo de unidad que se distingue de las otras unidades colectivas delineadas en su filosofía, en la medida en que aquí se intenta acceder a una totalidad capaz de dar cuenta de las partes/distinciones, que se constituirían – en este sentido – no como simples determinaciones o limitaciones de la totalidad en virtud de la cual adquieren sentido y significado, sino que estructurarían ellas mismas, a partir de sí mismas, su función respecto de las otras partes/distinciones y respecto del todo, el cual, a su vez, adquiere sentido y significado a partir de las partes que lo constituyen.

La primera parte del trabajo analiza brevemente las diferentes apariciones del concepto de totalidad en el Kant crítico, intentando mostrar similitudes y diferencias del mismo respecto del concepto de universal sintético del §77. En la segunda parte, el texto analiza el

² Véase también (Förster, 2002, I, pp. 169-190; II, pp. 321-345). Además del texto de Förster puede señalarse (Sedgwick, 2012). Para la autora la lectura de la noción de entendimiento intuitivo es fundamental para la reelaboración hegeliana de la relación concepto-intuición, es decir del dualismo kantiano, y por ende para la reformulación del problema del conocimiento. La conclusión de Sedgwick se aleja sin embargo de la de Förster en la medida en que para la primera Hegel no persigue el acceso a una realidad suprasensible, sino a la naturaleza y al lugar del hombre dentro de ella. Sobre la importancia de la intuición intelectual en el desarrollo del idealismo post-kantiano véase además (Gram, 1981, pp. 287-304).

rol del entendimiento intuitivo como universal sintético dentro del proyecto kantiano de la tercera *Crítica* y, específicamente, dentro de la dialéctica de la facultad teleológica de juzgar, intentando mostrar que una clave para el análisis del concepto de universal sintético la ofrece la célebre nota kantiana de la *Erste Einleitung* en la que se distingue entre «unidad analítica» y «unidad sintética» de la experiencia como sistema, como unidad que no sólo designa o contiene lo común que engloba a los elementos que caen bajo su unidad, sino que además da cuenta de aquello que los mismos tienen de diferente.

La idea que guía el trabajo es entonces que el horizonte problemático que se despliega ante el Kant de la tercera *Crítica* lleva al filósofo a elaborar un concepto de totalidad – y por ende a pensar una estructura de racionalidad – diferente al presentado en la *Crítica de la razón pura*. Dentro del contexto de la *Crítica de la facultad de juzgar* la exigencia de dar cuenta de una particularidad no deducible de lo universal empuja a Kant, a través del concepto de *Naturzweck*, a pensar una totalidad en la cual y para la cual partes y todo se conjuguen en *recíproca determinación* y la unidad no absorba la distinción o heterogeneidad de las partes.

2.

Mucho han discutido los intérpretes a cerca del carácter inoportuno de la clasificación kantiana de los conceptos de nuestro entendimiento como *universales analíticos*, distintos del *universal sintético* propio del entendimiento intuitivo que aparece en el §77 de la *Kritik der Urteilkraft*. Ya Heinrich Cassirer, en su *Commentary on Kant's Critique of Judgment*, se preguntaba qué concepto de síntesis usa aquí Kant y cómo puede decir que nuestro entendimiento procede a partir del universal analítico, cuando el descubrimiento que funda la *Kritik der reinen Vernunft* es justamente que los conceptos puros de nuestro entendimiento son funciones de síntesis (Cassirer, 1970, p. 112 y ss.).³ En la primera *Crítica*, de hecho, Kant insiste en presentar la síntesis como «un acto de la espontaneidad de la facultad representativa» que por distinguirse de la sensibilidad ha de llamarse entendimiento; asimismo el autor subraya que las categorías o conceptos puros del entendimiento son funciones del juicio mediante las cuales lo múltiple de la intuición es representado como perteneciente a la unidad necesaria de la autoconsciencia, es decir se

³ Se podría pensar que cuando Kant habla de «universal analítico» no se está refiriendo a los conceptos puros del entendimiento sino a los conceptos empíricos, los cuales son resultado de comparación, reflexión y abstracción. Tal lectura permitiría además explicar por qué Kant dice también en este contexto que nuestro entendimiento va de las partes al todo, es decir, a partir de la particularidad, por comparación y abstracción, construye un concepto general bajo el cual subsumir todos los particulares que presenten las características generales que el universal establece. Me parece sin embargo que sería difícil pensar que el modo en el cual formamos los conceptos empíricos constituye la «peculiaridad» más propia de nuestro entendimiento. En segundo lugar, ¿en qué medida el movimiento del particular al universal, como propio del concepto empírico, puede ser equiparado al movimiento de lo universal del concepto al particular de la intuición dada del que habla aquí Kant, que más parece describir el modo de funcionamiento de los conceptos puros del entendimiento?

constituye como objeto para mí. La síntesis es así la actividad más propia de *nuestro* entendimiento, de suerte que Kant recuerda que

«un entendimiento en virtud de cuya representación existieran a la vez los objetos de esa representación, no requeriría, para la unidad de la conciencia, un *acto particular de síntesis del múltiple*, [como] lo requiere el entendimiento humano, que meramente piensa, y no intuye (KrV B 139)».⁴

La definición de los conceptos del entendimiento como *universales analíticos* suena tan rara a los ojos del lector de la primera *Crítica*, como la definición del entendimiento intuitivo como *universal sintético*, en la medida en que justamente la capacidad de producir los objetos a partir de su propia representación de los mismos es lo que para el Kant de la *Kritik der reinen Vernunft* excluye la necesidad de la actividad sintética.⁵ Actividad sintética, por otra parte, que en la *Dialéctica trascendental* conlleva la imposibilidad de nuestro entendimiento de acceder a la totalidad absoluta de las condiciones para todo lo condicionado. De hecho, en la primera y segunda antinomia de la razón pura, Kant basa la demostración de la tesis en la distinción entre *totum* y *compositum*, o, como dice Henry Allison – siguiendo las indicaciones de la *Reflexio* 393 – entre *totum analyticum* y *totum syntheticum* (Allison, 1992, pp. 86 y ss.): mientras que el primero indica una unidad tal que las partes son posibles sólo dentro del todo, el segundo señala solamente la «unidad contingente de lo múltiple», en la cual las partes son dadas por separado y precedentes al todo, el cual se constituye, de este modo, como resultado del enlace de las partes y por ende como simple agregado (KrV A 438; B 466, *CRP*, 516).

En este contexto, la totalidad sintética, o *compositum*, se define entonces por el hecho de que aquí no se procede del todo a las partes – las cuales se constituirían de ese modo como limitaciones del todo –, sino que se debe «exponer la posibilidad de un todo por medio de la síntesis sucesiva de las partes» (KrV A 432; B 460; *CRP*, 508). No es nuestro objetivo en estas páginas discutir la consistencia de la argumentación kantiana en las antinomias. Antes bien, nos parece importante subrayar algunos elementos que son relevantes para el desarrollo de nuestra reflexión: en primer lugar Kant caracteriza el *totum syntheticum* como «unidad contingente de lo múltiple»; contingencia que se define en virtud del hecho de que la totalidad es aquí resultado del enlace de las partes, que preexisten a ella, de suerte que tal totalidad, dependiendo tanto de la existencia de las partes, como de la unión de las mismas, resulta condicionada y por ende sólo contingente. En segundo lugar, Kant parece afirmar que el *totum syntheticum* es el único al cual tiene acceso nuestro entendimiento, pues no estando en condiciones de «producir a partir de sí mismo esta totalidad [la totalidad de un múltiple infinito dado simultáneamente] en la intuición», está obligado a alcanzarla mediante la síntesis sucesivas de las partes. Es interesante notar, sin embargo, que esta idea de una totalidad a la que se accede a través de

⁴ Usamos la traducción al español de Mario Caimi (Caimi, 2010, p. 207); de ahora en adelante cit. en el texto como *CRP*, seguido por número de página.

⁵ Para tal entendimiento, se lee en *KrV* B 145, «las categorías no tendrían significado alguno».

la síntesis sucesiva de las partes parece contradecir las indicaciones kantianas de la *Doctrina trascendental del método*, según la cual «el concepto racional de la forma de un todo» – que aquí define la idea de sistema – es el de una *articulatio* y no el de una *coacervatio*, es decir el de una totalidad por medio de la cual «se determina a priori tanto la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de las partes» (KrV, A 832-33, B 860-61; CRP, 844). Desde este punto de vista, un todo que se constituye sintéticamente, es decir por sucesivas adquisiciones, no podría ser tal; sería sí un *compositum*, un simple agregado de partes; mas no un verdadero “todo”.⁶

Vale la pena recordar que si bien en la *Observación a la segunda antinomia* Kant aplica el concepto de *totum syntheticum* sólo al «mundo» como «todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de la síntesis de ellos» y el de *totum analyticum* sólo al espacio como representación que contiene «en sí una multitud infinita de representaciones» (KrV, B 40; CRP, 93), la noción de *totum* como totalidad analítica – como así también su distinción del *compositum* – no es utilizada sólo en la construcción de la argumentación de las antinomias;⁷ como subraya Omri Boehm, tal distinción atraviesa toda la producción filosófica kantiana, delineando la estructura fundamental del concepto mismo de razón y racionalidad sobre el que Kant se apoya.⁸ Así, por ejemplo, en el ideal de la razón pura Kant esboza una estructura de totalidad que recupera los caracteres de un *totum analyticum*, es decir de una totalidad analítica en la cual la multiplicidad de las partes se constituye por negación o limitación del todo:⁹ «la idea del todo de la realidad (*omnitud realitatis*)» – escribe Kant – se constituye como

«substrato trascendental que contiene todo el acerbo de materia del que puedan tomarse todos los predicados posibles de las cosas» (KrV, A 575, B 603; CRP, 629).

⁶ «El concepto racional de la forma de un todo» (*Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen*) – que aquí define la idea de sistema – es el de una *articulatio* y no el de una *coacervatio*, es decir el de una totalidad por medio de la cual «se determina a priori tanto la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de las partes» (KrV, A 832-33, B 860-61; CRP, 844). Desde este punto de vista, un todo que se constituyese por sucesivas adquisiciones, no podría ser tal; sería sólo un agregado de partes.

⁷ Al-Azm sostiene que la argumentación kantiana en la primera antinomia se basa sobre la distinción entre «totalidad analítica» y «totalidad sintética»; la primera entendida como un «todo infinito dado de cosas que existen simultáneamente», la segunda, explicitante una totalidad que se alcanza «mediante la síntesis de las partes [...] o per medio de la repetida adición de la unidad a sí misma» (Al-Azm, 1972, pp. 9 y ss.) (cfr. KrV, A 430; B 458; CRP, 504-506). Además de Henry Allison, que ya citamos al respecto (ver nota 10), trabaja también sobre la distinción entre *totum* y agregado Omri Boehm (cfr., Boehm, 2011, pp. 683-710).

⁸ A partir de la demostración de que la estructura metafísica del ideal de la razón pura en la *Crítica de la razón pura* reproduce «a imagen y semejanza» el concepto de divinidad del *Beweisgrund*, Boehm intenta fundamentar su tesis de que el ideal kantiano, y por ende toda la filosofía crítica, están comprometidos con un «spinozismo regulativo» (Boehm, 2012, pp. 292-317).

⁹ «Todas las negaciones verdaderas son, entonces, nada más que *limitaciones*, y no se las podría denominar así si no estuviera en el fundamento lo ilimitado (el todo)» (KrV, A 576, B 604; CRP, 630). Poco después se lee: «Toda la multiplicidad de las cosas es sólo una manera, igualmente múltiple, de limitar el concepto de la suma realidad, que es el substrato común de [todas] ellas, tal como todas las figuras son posibles solo como diversas maneras de limitar el espacio infinito» (KrV, A 576, B 604; CRP, 630). Sobre afinidad y divergencias entre el concepto de *omnitud realitatis* y el espacio, se señalan (Capozzi, 1981, pp. 655-684) y (Giannetto, 1990, pp. 113-174).

Los elementos que permiten pensar el ideal trascendental como unidad colectiva con la misma fisionomía del *totum analyticum* residen, en principio, en la caracterización del mismo como tal que su representación no es meramente un concepto que comprende *bajo sí* todos los predicados, sino un concepto que los comprende *en sí*. Es decir que aquí se exprime una relación de todo-parte, en la que las últimas se dan simultáneamente con el todo, y no una relación de subsunción, como la que en cambio exprimen las categorías del entendimiento en tanto que «unidades distributivas». Tal modalidad de relación se pone en evidencia en el hecho de que el ideal debe ser pensado como «simple», pues el ser originario no puede ser considerado «como un mero agregado de entes derivados»:

«la suprema realidad serviría de fundamento de la posibilidad de todas las cosas más bien como un *fundamento* y no como un *conjunto*» (KrV, A 579- B 607; CRP, 632).

El ideal de la razón pura representa la realización extrema de la «marcha natural» de la razón, que lleva a esta última a

«encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado con lo cual se consuma la unidad de él» (KrV, A 307, B 364; CRP, 390).

Se trata de una «marcha natural» de la razón, que comienza

«por la experiencia vulgar, y pone, pues, por fundamento algo existente. Pero ese suelo se hunde, si no está asentado en la roca inamovible de lo absolutamente necesario. Esta, a su vez, flota sin apoyo si todavía queda, bajo ella y fuera de ella un espacio vacío y si ella no lo llena todo sin dejar ningún lugar para el *por qué*, es decir si no es infinita en su realidad» (KrV, A 584, B 612; CRP, 636).

En este sentido, para algunos estudiosos, el ideal de la razón como totalidad unitaria simple reproduciría no sólo la estructura metafísica del Dios de *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, sino también el concepto de totalidad del que Kant habla en la *Dissertatio*, allí adonde toma distancia de todos aquellos que pretenden criticar un concepto de infinito que ellos mismos han construido, como multiplicidad de partes.¹⁰ Una totalidad a la que no se accede «añadiendo de manera sucesiva unidad a unidad» es, dice aquí Kant, un concepto inteligible, si bien no para nosotros:

«En efecto, puede darse un intelecto, no humano ciertamente, el cual, sin aplicación sucesiva de una medida, con una sola vista vea una multitud distintamente [*multitudinem uno obtutu distincte cernat*]» (MSI, AA 2: 388n).¹¹

¹⁰ Esta es la idea de Omri Boehm en su *Kant's regulative Spinozism*, cit. Cfr. también (Boehm, 2012¹, pp. 27-43). Lo importante de la lectura de Boehm, para nuestro recorrido, es que el autor hace ver que en el ideal trascendental Kant muestra cómo debe ser pensada la estructura metafísica del ser incondicionado, rechazando la idea de la totalidad como *suma* de posibilidades y presentando lo incondicionado mismo como totalidad que tiene todos los posibles predicados *en sí* y no *bajo sí*. Tal idea, según el autor, dirige nuestro «razonar teórico», si bien en virtud de la doctrina kantiana de la ilusión trascendental, tiene una validez sólo de máxima subjetiva o regulativa sin alguna objetividad.

¹¹ Traducción al español de (Ceñal Lorente, 1996, p. 4).

La diferencia, respecto del ideal trascendental, es que mientras el acceso a la totalidad en una visión única en la que cada uno de los eslabones de la misma se presenta como dado simultáneamente con el todo – concepto afin al del *totum analyticum* como representación en la cual el todo precede lógicamente a las partes – es aquí referido a un entendimiento superior al nuestro, el cual no necesitaría acceder a la totalidad a partir de la síntesis sucesiva de lo múltiple, en la *Crítica de la razón pura* tal totalidad se presenta como estructura propia de la razón, destinada sin embargo a oficiar como ideal regulativo del operar de la misma. El principio de lo incondicionado, según el Kant crítico, no posee alguna legitimidad objetiva y ha de constituirse como un

«mero percepto lógico de aproximarse, al ascender a condiciones cada vez más elevadas, a la integridad de ellas, introduciendo así en nuestro conocimiento la máxima unidad racional posible para nosotros» (KrV, A 309, B 365; CRP, 391).

Sin embargo, aquí está en juego un *Bedürfnis* esencial de la razón; es por ello que a pesar de la minuciosa deconstrucción realizada en la *Crítica* y sobre todo en la *Dialéctica trascendental*, la idea del *totum* no desaparece del horizonte kantiano. Si, como dice Hansmichael Hohenegger, la unidad colectiva es una instancia arquitectónica que atraviesa todo el sistema de las facultades (Hohenegger, 2004),¹² es claro que la misma adquirirá máximo relieve en la obra más arquitectónica de Kant, la *Kritik der reinen Vernunft*: tal totalidad, pasando a través de las páginas de la *Doctrina trascendental del método*, adquiere su forma más madura en el concepto de *universal sintético* del §77 de la *Kritik der Urteilkraft*.

3.

Varios son los intérpretes que leen el concepto de entendimiento intuitivo del §77, así como la noción de *universal sintético* que allí aparece, como reproposición – dentro del contexto problemático de la tercera *Crítica* – de la unidad colectiva representada por el ideal de la razón pura. Beatrice Longuenesse, por ejemplo, afirma que en la *KU* el entendimiento intuitivo cumple la misma función que en la primera *Crítica* tenía el ideal de la razón pura, pues funciona como «fundamento de lo que Kant llama la “conformidad a fin subjetiva de la naturaleza», es decir como fundamento del presupuesto de la facultad de juzgar, en virtud del cual pensamos que la naturaleza está constituida de manera tal que el esfuerzo de nuestro entendimiento por acceder a la unidad de la misma como sistema de leyes empírica resultará exitoso.¹³ Por ello no es casual, dice la autora, que Kant describa

¹² «Sin la referencia indirecta a una unidad colectiva no es posible pensar la experiencia como una experiencia. Esta unidad colectiva debe entonces estar presente en todo principio trascendental del conocimiento, y, a otro nivel, debe estar presente como principio arquitectónico del sistema filosófico» (Hohenegger, 2004, p. 100).

¹³ Longuenesse piensa entonces el entendimiento intuitivo de los apartados 76 y 77 como el mismo entendimiento de la *Introducción* de la tercera *Crítica*; ese entendimiento que, según Kant, nosotros tenemos

ideal trascendental y entendimiento intuitivo de manera similar, como totalidades que contienen las determinaciones *en sí* y que por ende se distinguen de la universalidad conceptual que requiere, para adquirir sentido y significado, de la operación de subsunción *bajo sí*.¹⁴

Ahora bien, si el ideal de la razón como *totum* en el cual las partes no son más que limitaciones del mismo y la noción de universal sintético del §77 presentan una estructura afin, ¿por qué Kant define ahora este *totum* como *universal sintético* mientras que en los textos anteriores hablaba de una totalidad puramente analítica? Es cierto que Kant habla aquí explícitamente de universal y no de *totum*, mas tal universal es caracterizado como «intuición de un todo como tal todo», es decir como movimiento de determinación inmediata del particular a partir del universal (*KU*, AA 05: 407);¹⁵ 272); de suerte que lo que parece estar en juego es un universal en el sentido del *totum* que en los textos y reflexiones anteriores Kant llamaba *totum analyticum*.

La respuesta a esta pregunta, a mi modo de ver, requiere la focalización del concepto de *universal sintético* a la luz de las dos problemáticas que constituyen el núcleo fundamental de la *Crítica de la facultad de juzgar*: en primer lugar, la cuestión de la determinación de lo que Luigi Scaravelli, con afortunada expresión, llamaba «tercer múltiple» (Scaravelli, 1973, p. 349): multiplicidad empírica que no se deduce directamente de las leyes trascendentales de la naturaleza, mas que debe caer dentro del concepto de naturaleza como tal, pues de otra forma no formaría parte de la misma y no sería un fenómeno, disolviendo, por otro lado, la unidad de la experiencia. En segundo lugar, la necesidad de dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza.

Respecto de la primera problemática, el principio de la facultad de juzgar se configura como lo que permite «adelantar (*Fortgang*) de la analogía general de una experiencia posible a una analogía particular» (*KU*, AA 05: 184; *CJ*, 28): en la medida en que debe garantizar la unidad de la experiencia como sistema de las leyes empíricas, el presupuesto trascendental del Juicio cumple la función de cerrar la brecha entre los principios del

que pensar como tal que ha dado las leyes empíricas de la naturaleza de suerte que las mismas se ajusten a nuestras facultades cognoscitivas (Longuenesse, 2000, pp. 253-282). Para una lectura contraria a la de Longuenesse, (cfr. Baum, 1990, pp. 158-173). Baum pone en evidencia cómo el entendimiento de los apartados 76 y 77 no puede ser el mismo entendimiento de la *Introducción* definitiva, pues mientras que el último hace posible el principio de la *Zweckmäßigkeit*, el primero es instancia para la cual la conformidad a fin no tiene lugar, pues no tiene lugar la contingencia.

¹⁴ También Eckart Förster, si bien no explícitamente, parece identificar el ideal trascendental con una de las declinaciones del concepto de entendimiento intuitivo como entendimiento originario, fundamento y origen de todas las posibilidades. El autor intenta mostrar cómo, en su génesis, los conceptos de entendimiento intuitivo e intuición intelectual se distinguían, el primero como entendimiento que contenía la suma de las posibilidades, el último como la facultad de actualizar las combinaciones elegidas a partir de tales posibilidades. El entendimiento intuitivo como tal que conoce las partes a través del todo, y todo determina *limitando*, de suerte que todo puede ser concebido como limitaciones de la esencia de Dios, de la misma manera que en la geometría todas las figuras se constituyen como limitaciones del espacio, presenta una fisonomía muy parecida a la del ideal trascendental; (cfr., Förster, 2010).

¹⁵ Usamos la siguiente traducción al español de José Rovira Armengol (cfr., Armengol, 2005, p. 272); de ahora en adelante la citaremos en el cuerpo del texto como *CJ*, seguida del número de página).

entendimiento y la contingencia de la experiencia en su carácter concreto. Este intento de dar cuenta de las formas o leyes empíricas de la naturaleza, que son tales sólo en la medida en que son *distintas y heterogéneas* a las leyes trascendentales del entendimiento – o mejor dicho: que son tales en la medida en que no podemos determinar *a priori* si serán o no homogéneas a tales leyes – define no sólo el estatuto teórico de la *Zweckmäßigkeit* como principio reflexionante, sino además la estructura conceptual de la misma, como «regularidad de lo contingente».

De este modo, se muestra que la conformidad a fin se entrelaza de manera peculiar con dos conceptos que parecen excluirse recíprocamente, el de totalidad y el de contingencia. La *Zweckmäßigkeit* se configura como estructura que en su seno articula estos dos conceptos, el de una unidad colectiva que lógicamente precede las partes y en virtud de la cual cada una de las partes y su conexión entre ellas y con el todo adquiere consistencia – de suerte que la posición de la unidad conlleva la inmediata posición de cada una de las partes y sus relaciones – y el de la contingencia como resistencia a la absoluta aprioridad de la unidad precedente, pues lo contingente es justamente esa aposterioridad que no se deja subsumir, *a parte ante*, en la totalidad. Si esto es así, la conformidad a fin se configura como el lugar en el que totalidad y contingencia se armonizan,¹⁶ introduciendo un concepto de *Ganzheit* que pretende no absorber lo contingente; al contrario, que intenta dar cuenta de esa particularidad que, siendo necesariamente *a posteriori*, no sabemos si puede resultar homogénea o no a la estructura de nuestra racionalidad. Se trataría, entonces, de una totalidad particular que no puede pensarse como *totum* en el sentido del *totum analyticum*, pues el esfuerzo aquí es el de dar cuenta de lo que *difiere* de la unidad analítica de la razón. Dicho de otro modo: se trata de dar cuenta de lo real también en lo que el mismo tenga de diferente respecto de nuestra estructura cognoscitiva y de su circular inmanencia.

El cuadro que intentamos ilustrar podría resultar más claro si, siguiendo la invitación de Silvestro Marcucci, leemos las nociones de «universal analítico» y «universal sintético» del §77 a la luz de la distinción entre «unidad analítica» y «unidad sintética» que Kant utiliza en la así llamada *Erste Einleitung* a la *Kritik der Urteilskraft* (Marcucci, 1972, pp. 210 y ss.): las leyes trascendentales de la naturaleza – dice allí Kant – constituyen una unidad analítica de toda experiencia con arreglo a lo que los conocimientos tienen en común de manera necesaria, mas no constituyen «aquella unidad sintética de la experiencia como sistema que enlaza bajo un principio las leyes empíricas *también según lo que tienen de distinto (...auch nach dem, was sie Verschiedenes haben)*» (EEKU, AA 20: 204).¹⁷ Una unidad capaz de unificar las leyes empíricas también en lo que las mismas tengan de diferente respecto de la unidad analítica formada por las leyes trascendentales se constituiría entonces no sólo como simple unidad de lo heterogéneo (las leyes empíricas), sino al mismo tiempo, como unidad de lo heterogéneo con la «unidad analítica» formada

¹⁶ Ya Hans Driesch afirmaba que «lo conforme a fin, la teleología, es la forma particular en la cual el concepto de totalidad se presenta» (Driesch, 1924, pp. 365-376).

¹⁷ Seguimos la traducción al español de Nuria Sánchez Madrid (cfr., Sánchez Madrid, 2011, p. 117).

por la naturaleza en general (las leyes trascendentales producidas por nuestro entendimiento); dicho con otras palabras: se constituiría como totalidad orgánica que contiene las partes y formas naturales (distintas, heterogéneas) y los nexos en virtud de los cuales tales partes o formas se conectan en una totalidad única (lo que las identifica).

La posibilidad de enlazar en una unidad totalitaria lo empírico también en lo que el mismo tiene de diferente es lo que Kant pone en manos de la facultad de juzgar y en su principio trascendental. Y para pensar esa totalidad tal principio se mueve «*nach Maßgabe des intuitiven Verstandes*», es decir se apoya sobre el entendimiento intuitivo como «modelo»: cuando la facultad de juzgar hace uso de la *Zweckmäßigkeit* opera – escribía Silvestro Marcucci – como un análogo del entendimiento intuitivo (Marcucci, 1972, p. 210).¹⁸ Mas la fisionomía de la totalidad que la facultad de juzgar persigue no puede ser simplemente la de una unidad de homogéneos en la cual dado el primero, queden simultáneamente dados, junto con éste, todos los otros elementos de la serie, como simples modos que se deducen analíticamente del mismo. La totalidad que está en juego aquí es, como se vio, mucho más rica y articulada, pues necesita constituirse como una suerte de puente entre totalidad y contingencia.

Tal totalidad – y aquí vamos al segundo núcleo problemático a la luz del cual decía que es necesario leer el concepto de universal sintético – es aquella en conformidad a la cual nosotros pensamos los seres naturales como *Naturzweck*, como tales que aquí el movimiento no es sólo del todo a la parte sino además de la parte al todo, pues – como se lee en el §64 – el ser organizado es tal que en él:

«[l]a formación de una parte de esta criatura se opera de tal suerte que la conservación de una de estas partes depende de la de las demás y viceversa» (KU, AA 05: 371; *CJ*, 231).

Cada parte se constituye aquí como “órgano” de la totalidad, como tal que configura él mismo, a su vez, una totalidad.¹⁹ En este sentido, el universal sintético como modelo para pensar la conformidad a fin objetiva, es decir para pensar esos seres organizados que se presentan como *causa sui* (KU, AA 05: 370; *CJ*, 230), no es simple movimiento del todo a la parte, sino, contemporáneamente, movimiento de la parte al todo: recíproca determinación de todo y parte. Es el movimiento que dentro de su misma unidad da razón de la heterogeneidad en su particularidad, en lo que ésta tiene en común con las otras particularidades y con el todo, y en lo que tiene de distinto, de suerte que es esa parte diferente a otra, que no se deja absorber en las otras o en el todo.

De esta compleja articulación que la totalidad presenta en la *KU*, a nuestro modo de ver, Kant habría intentado dar cuenta refiriéndose a ella como «universal sintético»; justamente para distinguirla del *totum analyticum* del ideal trascendental o del

¹⁸ Sobre el «rol positivo» del entendimiento intuitivo en el apartado 77, además de los ya mencionados Beatrice Longuenesse y Silvestro Marcucci, véase también (Giannetto, 1990, p. 171).

¹⁹ Si bien las hojas son un producto del árbol, «en reciprocidad lo mantienen también, pues la reiterada pérdida de las hojas causaría su muerte, y su crecimiento depende del efecto que ellas tienen sobre el tronco», (KU, AA 05: 371; *CJ*, 231-232).

entendimiento intuitivo del §21 de la *Crítica*, del que se dice que no necesita de las categorías porque es tal que con su pensar produce directamente los objetos.²⁰ El universal sintético, entonces, como concepto «en conformidad» al cual funciona nuestra facultad de juzgar, sería la figura que proporciona al entendimiento discursivo la estructura de una totalidad orgánica capaz de dar cuenta de la unidad y, al mismo tiempo, de la diversidad de las partes, que son tales pues no se fusionan – no son simple limitaciones – con la unidad. En la tercera *Crítica* Kant hace las cuentas con una «nueva» multiplicidad, que no se deja de sumir directamente de la unidad del entendimiento y que tampoco se deja abordar por la razón especulativa, en la medida en que esta última se dirige al entendimiento y a los objetos que él construye. Dentro de este nuevo horizonte problemático, la noción de totalidad y de unidad sistemática que Kant había utilizado en la primera *Crítica* se ven enriquecidas, adquiriendo una articulación más compleja y pasando de la jurisdicción de la razón a la de la facultad de juzgar; mas al mismo tiempo adquiriendo la posibilidad de reconciliarse con la experiencia y de constituirse como modelo para pensar determinados objetos naturales en conformidad con el concepto de sistema.

BIBLIOGRAFÍA

Para los textos kantianos nos basamos en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 1-22. Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 y ss. Citamos a continuación las traducciones al español utilizadas:

- *Kritik der reinen Vernunft*; trad. de Caimi, M. (2010), *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires.
- *Kritik der Urteilskraft*; trad. de Rovira Armengol, J. (2005), *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires.
- *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*; trad. de Sánchez Madrid, N. (2011), *Primera Introducción de la Crítica del juicio*, Escolar y Mayo ediciones, Madrid.
- *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, trad. de Ceñal Lorente, R. (1996), CSIC, Madrid.

Otros autores:

Al-Azm, S.J (1972) *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Clarendon Press, Oxford.

²⁰ En este sentido, la estructura del universal sintético del apartado 77 nos parece diferir también de la estructura unitaria del entendimiento intuitivo del apartado 76, del cual Kant dice – como decía respecto del entendimiento intuitivo del apartado 17 de la *Kritik der reinen Vernunft* – que todos los objetos que piensa son y son tal como los piensa. Nos parece que aquí hay un modelo tan compacto de unidad entre ser y pensar que, excluyendo toda diferencia o distinción, excluye también la posibilidad de cualquier movimiento o mediación.

Allison, H. (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y una defensa*, Anthropos, Madrid.

Baum, M. (1990), “Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs”, en H-F. Fulda-R-P. Horstmann (Hrsg.), *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Boehm, O. (2011), “The First Antinomy and Spinoza”, *British Journal of the History of Philosophy*, 19, 4, 683-710.

Boehm, O. (2012), “Kant’s regulative Spinozism”, *“Kant-Studien”*, Bd. 103, Heft 3, 2012, pp. 292-317.

Boehm, O. (2012), “Kant’s Idea of the Unconditioned and Spinoza’s”, en Förster, E.-Melamed, Y.Y. (ed.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 27-43.

Capozzi, M. (1981), “Legge di specificazione e teoria dei concetti in Kant”, en *Atti del congresso nazionale di logica*, Montecatini Terme, Napoli, pp. 655-684;

Cassirer, H. W. (1970), *A commentary on Kant’s Critique of Judgement*, London-New York.

Driesch, H. (1924), “Kant und das Ganze”, *Kant-Studien*, vol. 29, 2, pp. 365-376.

Förster, E. (2002), *Die Bedeutung von §§76-77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, en “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 56, 2, (Teil I, pp. 169-190; Teil II, pp. 321-345).

Förster, E. (2010), *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

Giannetto, G. (1990), *Pensiero e disegno. Leiniz e Kant*, Loffredo, Napoli.

Goethe, J. W. (1967), *Goethes Briefe*, IV, (hrsg. von K.R. Mandelkow) Chr. Wegner Verlag, Hamburg.

Gram, M. (1981), “Intellectual Intuition: The Continuity Thesis”, *The Journal of the History of Ideas*, vol. 42, n.2, pp. 287-304.

Hegel, G.W.F. (1968), *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (hrsg. von Buchner und Pöggeler), Meiner, Hamburg.

Hohenegger, H-M. (2004), *Kant, filosofo dell’architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata.

Longuenesse, B. (2000), “Point of View of Man and Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment, and Reason”, en S. Sedgwick (ed. by), *The Reception of Kant’s*

Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel, Cambridge University Press, New York, pp. 253-282.

Marcucci, S. (1972), *Aspetti epistemologico della finalit  in Kant*, Le Monnier, Firenze.

Schelling, F.W.J. (1980), *Schelling's historisch-kritische Ausgabe*, Bd. I, 2 (hrsg. von H. Buchner-J. Jantzen), Frommann Holzboog, Stuttgart.

Scaravelli, L. (1973), *Osservazioni sulla "Critica del giudizio"*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

Sedgwick, S. (2012), *The Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, Oxford.



Kant éducateur

Kant Educator

MONIQUE CASTILLO*

Université Paris-Est-Créteil, France

Résumé

Eduquer un individu à la liberté est un paradoxe puisque la liberté ne se fabrique pas. Pour qu'un peuple s'éduque à la liberté comme finalité collective, il lui faut un guide qui ne soit pas un idéologue. Ces questions sont actuelles. Mais Kant les aborde déjà dans son traité de pédagogie.

Mots clés

Kant ; Éducation ; Liberté ; Homme ; Espèce

Abstract

To educate an individual to freedom is a paradoxical project because freedom cannot be made as a thing. To educate a people to freedom as a collective end needs a guide who is not an ideologue. These issues are current. But Kant already has treated them in his *Pädagogik*.

Keywords

Kant ; Education ; Freedom ; Human Being ; Species

Deux formules kantienne constituent le point de départ de cette réflexion. Pour la première : « l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce que l'éducation a fait de lui¹ ». Pour la deuxième : « l'espèce humaine doit peu à peu, par son propre effort, tirer d'elle-même toutes les qualités naturelles de l'humanité² ».

* Professeur des Universités. E-mail de contact: monique.castillo77@gmail.com.

¹ Kant, *Pädagogik*, AK, IX, S. 443. *Propos de pédagogie*, traduction A. Philonenko, Vrin, 1980, p. 73.

² Kant, *Ibid.*, S. 441. P. 70.

Ces deux formules, extraites des *Propos de Pédagogie* font ressortir que l'éducation ne concerne pas simplement les enfants, mais l'ensemble du genre humain. L'histoire humaine se présentant ainsi comme le roman d'apprentissage de l'humanité, il est possible de regarder l'histoire culturelle et l'histoire politique de l'humanité selon la théorisation qu'en donne un « philosophe-éducateur ».

Une telle approche ne relève ni de la science, ni de la morale. C'est là son originalité. Elle répond à sa manière à la question : « que m'est-il permis d'espérer ? ». Toutefois, elle ne rapporte pas non plus à la question : « si je fais ce que je dois faire, que m'est-il permis d'espérer ? », puisque l'humanité empirique, historique, spontanément naturelle est passionnelle, égoïste, agressive, menteuse et belliqueuse. La question de l'histoire est plutôt : « si je ne fais pas ce que je dois faire, que m'est-il permis d'espérer ? »

C'est à ce niveau du questionnement que le schème de l'éducation peut contribuer à l'intelligibilité de l'historicité humaine. Parce que son caractère originairement naturel est son éducatibilité, l'humanité peut espérer que son destin historique puisse ressembler à sa destination morale nouménale : réaliser un royaume des fins par la seule volonté. La volonté peut être représentée comme pure par la raison pure : elle est un commencement : à savoir le choix de la loi morale. Mais toute volonté, comme tout individu, a une naissance et une vie. Elle est une faculté d'agir dans un individu vivant qui existe lui-même dans un peuple vivant, dont la vie est son histoire. Si cette volonté était originairement, naturellement bonne ou mauvaise, elle n'aurait pas d'histoire, elle ne ferait qu'accomplir un déterminisme métaphysique dont elle n'est pas elle-même la source, ni la responsable. Mais la volonté humaine est éduicable, ni bonne ni mauvaise mais capable d'amélioration. L'humanité a une histoire parce qu'elle n'accomplit aucun plan préétabli : elle doit donc inventer elle-même ce qu'elle peut devenir. Aussi l'éducation appartient-elle, par-delà la pédagogie, à l'anthropologie, à l'histoire et à la politique. C'est à la condition humaine tout entière que l'éducation est liée.

On examinera dans un premier moment le sens (comme orientation et comme signification) de l'éducation en tant qu'elle est spécifiquement une éducation à l'humanité. On verra ensuite comment les peuples sont contraints de s'éduquer par les conditions qui font leur histoire : ils ne réalisent leurs potentialités qu'en les inventant.

1. L'éducation à l'humanité

Toute éducation est éducation à l'humanité, elle est un devenir humain. Elle est *naturellement* un devenir humain. Le paradoxe est à accepter dans toute sa profondeur : la nature « veut » que l'humain ne soit pas naturel. La troisième Critique (§ 83) l'explicite : la destination *naturelle* de la vie humaine est la culture. L'humain ne se réalise comme humain que culturellement. Il faut alors assumer l'ambivalence du mot « culture », qui doit tout à la fois désigner les étapes d'un développement et la totalité de ce développement.

2. L'éducation concerne l'humanité dans son histoire globale

Par-delà l'individu, c'est l'espèce humaine tout entière qui a vocation à s'éduquer. Car l'espèce, seule, et non l'individu atteint sa destination complète. Aussi n'est-ce point pour sa propre satisfaction et son succès social que l'enfant est éduqué, mais parce qu'il représente un moment de l'histoire culturelle du genre humain. Toute éducation individuelle est inachevée, ce qui ne veut pas dire qu'elle est imparfaite, mais qu'elle est une transition vers un avenir que d'autres accompliront comme une autre étape du développement humain de l'humanité dans la suite des générations qui l'incarnent.

Il semble aller de soi que la primauté de l'espèce implique le sacrifice de l'individu. Hannah Arendt, par exemple, juge dommageable pour la modernité politique le fait que le progrès consiste à favoriser la vie, la sauvegarde et le développement de la vie au détriment de la liberté individuelle et de sa capacité d'initiative et de rupture. L'argument importe, certes, en ce qu'il remet en question la tentation d'identifier l'histoire humaine à un évolutionnisme déterministe. Mais le kantisme ne échappe à cette dérive puisque la destination ultime de l'humanité collective est la réalisation de la liberté dans la moralité : dans le gouvernement de soi par la liberté morale.

Si bien qu'il faut regarder, tout au contraire, la destination globale de l'espèce comme la condition anthropologique de l'autonomie individuelle. En effet, si l'éducation se concentre sur le seul individu, si elle ne vise que sa réussite professionnelle et ses succès mondains, alors elle se condamne à n'adopter pour seul critère d'efficacité que les préjugés, les modes et les habitudes qui règlent les mœurs : l'enfant sera incité à se conformer à des contraintes de performance dans la civilité et l'habileté, l'hypocrisie et les faux-semblants, l'art de feindre pour plaire. Afin que l'éducation puisse être autre chose qu'une culture du conformisme en vue des bénéfices qu'il est possible de tirer de la société³, il faut viser, dans le développement de l'enfant, plus qu'il n'est lui-même comme individu empirique et conditionné, à savoir la part d'humanité qui le porte au-delà de ses désirs de réussite dans un monde dominé par des jeux d'influence et de pouvoir.

Cette confiance dans l'homme commence avec l'enfant, ce que Kant a assurément tiré de Rousseau, mais sans donner à cette intuition forte un traitement rousseauiste. On peut s'étonner d'entendre Kant parler de la « perfection de la nature humaine⁴ », quand on sait qu'il est le théoricien du « mal radical » qui procède de la liberté humaine. Mais Kant pédagogue ne parle ni en censeur des mœurs ni en prêtre soucieux de l'édification des croyants, il part de ce qui donne à l'éducation une finalité qui peut se fonder dans l'enfant lui-même : la perfectibilité, quand il s'agit d'éduquer, part de la perfection comme du but qu'il est possible de fixer à tout développement humain, soit-il physique, social ou moral. La confiance a pour base l'éducabilité comme modalité de l'existence de la condition humaine : voilà qui engage à regarder la discipline, la civilité et l'instruction sous l'angle

³ Kant, *Ibid.*, S. 447-448. P. 80.

⁴ Kant, *Ibid.*, S. 444. P. 74.

d'un mouvement porté par une finalité assurée, qui échappe aux appétits de domination idéologiques. L'humanité accomplie est à elle-même son propre but.

3. Education, pragmatisme et morale

Le point de vue de Kant sur l'éducation n'est pas pragmatique au sens contemporain du mot, il est cosmopolitique. C'est une perspective qui tranche avec les orientations de la pédagogie contemporaine, lesquelles placent, comme on dit, l'enfant « au centre » du système scolaire. Ainsi, par exemple, la comparaison entre Kant et le pédagogue réformateur que fut John Dewey fait voir toute la différence entre la dimension anthropologique du progressisme des Lumières et la dimension individualiste du pragmatisme contemporain.

Pour donner à l'éducation une racine intérieure à l'enfant lui-même, Dewey part de l'intérêt comme d'un facteur organique auto-fondé : « la racine de l'intérêt naturel est précisément ce caractère spontané, impulsif, de l'activité organique. L'intérêt, pas plus que l'impulsion, n'a besoin d'un stimulant externe ⁵ ». Il s'agit d'une démarche pragmatiste, qui ne se veut pas intellectuelle, mais guidée par l'expérience concrète : l'enfant est donc lui-même regardé comme un être pragmatique, exclusivement intéressé par son propre intérêt. L'intérêt est présenté comme analogue à une auto-mobilisation, à une sorte de liberté initiale qui se déclenche en dehors de toute sollicitation externe. N'est-ce pas là un analogue organique de l'autonomie, l'auto-mobilisation (involontaire) rivalisant avec l'autonomie (libre choix) ?

L'intérêt se trouve ainsi substitué au désintéressement, qui constitue pourtant, pour les études classiques, le plus haut degré de l'éducation : l'esprit humain est capable de s'intéresser à ce qui n'a pas d'intérêt direct, immédiat. Pour les éducateurs traditionnels, la capacité de se distancier de soi est constitutif, pour un enfant ou un adolescent, de la possibilité d'être enseigné. C'est, en philosophie, la distinction fameuse entre l'opinion et le savoir, qui marque la rupture entre la vie (l'intérêt) et la pensée (la réflexion).

Pour Kant, il existe un intérêt (universel) plus fort que les intérêts (particuliers) qui mobilisent les individus. Cet intérêt n'est pas une chimère ou une utopie moderniste, ni une invention scolastique traditionnaliste, il est la présence de la finalité transindividuelle de l'humanité en chaque homme. Ce n'est pas une sollicitation *extérieure* qui pousse l'individu à s'éduquer, c'est la présence, en lui, de la vocation de l'espèce à réaliser ses potentialités. Un lien moral lie le genre humain à lui-même dans son développement phénoménal : « le devoir envers soi consiste pour l'homme à conserver la dignité de l'humanité en sa propre personne ⁶ ». Parce que l'humanité est mobilisée par elle-même dans son accomplissement historique, l'éducation de l'enfant peut être autre chose qu'une aliénation, un dressage ou un « formatage » de l'esprit.

⁵ John Dewey, *L'école et l'enfant*, (1913), traduction française, 2004, Editions Fabert, p. 31.

⁶ Kant, *Pädagogik*, *op. cit.*, S. 489. P. 138.

4. L'éducation des peuples

Parce que les peuples sont, eux aussi, éducatibles, est récusable la thèse des despotes, selon laquelle la nature humaine doit être disciplinée par la force et la contrainte, étant incapable, par elle-même, de réaliser une vie sociale policée et ordonnée.

La confiance dans la capacité des peuples à reconnaître l'autorité de la loi et du droit est consubstantielle à la philosophie critique. Mais cette confiance n'est ni automatique ni aveugle. Kant a su qu'un régime de terreur « légalisée » pouvait caractériser la prise du pouvoir par des révolutionnaires. Il connaît la propension à la paresse des peuples qui se croient « libres » quand ils se soumettent avec enthousiasme au tyran qui leur plaît.

5. Du démon à l'homme

Même un peuple de démons peut devenir un peuple de bons citoyens. C'est l'une des analyses du *Projet de paix perpétuelle*, publié en 1795, après que la Révolution française a changé de cap et se soit orientée vers une instauration de l'égalité qui passe par la relégation au second plan de la liberté.

Mais les circonstances politiques ne suffisent à donner la plénitude du sens que porte cette hyperbole, choquante au premier abord : Kant défend ici une mise au pas des citoyens qui semble bien faire de la discipline un instrument mécanique de pacification sociale. Aussi faut-il regarder le texte de près.

L'enquête faite par le *Projet de paix perpétuelle* à cet endroit de l'ouvrage (deuxième section, premier supplément : « De la garantie de la paix perpétuelle...⁷ ») ne porte pas sur la moralisation des peuples et n'entend pas étudier les mœurs politiques du point de vue d'un idéal éthique. Cette précaution méthodologique permet d'écarter la réserve, quelque peu décourageante, selon laquelle il faudrait une communauté habitée par des anges pour que se réalise librement un régime républicain (on trouve cette observation chez Rousseau à propos de la démocratie). Adoptant une perspective réaliste, mais au sens d'un réalisme propre au criticisme, à savoir un principe de réalité qui se borne aux limites de l'expérience effective sans tomber dans un extrémisme matérialiste ou fantastique, Kant précise bien qu'il ne parle pas de la construction volontaire d'une république qui devrait reposer uniquement sur de bonnes intentions citoyennes, mais de la naissance d'un Etat sur la base du jeu des passions les plus ordinaires. Car les passions, elles aussi, président à l'établissement des sociétés humaines. Inutile de diaboliser la nature humaine pour le constater, il suffit d'observer que toute sociabilité est naturellement insociable, puisque chacun aime la société pour ce qu'elle lui apporte et s'efforce de lui échapper quand elle le prive de satisfactions narcissiques et privées (il a toujours été naturel de tenter de réduire le montant de ses impôts tout en souhaitant armer la police contre les

⁷ Kant, *Zum ewigen Frieden*, AK, VIII, S. 366.

voleurs : insociable sociabilité). Un « peuple de démons » est donc un peuple d'associaux uniquement associés par des intérêts égoïstes.

Il est vain, dans ce contexte, de faire appel à la moralité des individus pour les faire changer d'attitude ; la démarche risquerait d'engendrer de multiples postures hypocrites. Il s'agit, par conséquent, de laisser faire la nature : on pense à Hobbes et à la manière dont il voit la passion (sauvage) de la liberté se convertir en désir (prudent) de sécurité. Des égoïsmes abandonnés à eux-mêmes, sans qu'une loi vienne les maintenir dans des bornes salutaires, se menacent de destruction mutuelle. Un simple calcul met la passion de survivre au-dessus de la passion d'imposer son égoïsme.

Ce mécanisme de correction de l'intérêt par l'intérêt correspond, dans la pédagogie kantienne, au stade de la discipline en tant processus « négatif ». La discipline est négative en ce qu'elle fait obstacle à ce qui fait obstacle à la vraie liberté. Un peuple de démons a assez d'intelligence pour comprendre que l'intérêt de tous est le même pour chacun : préserver la cohabitation par l'instauration d'une loi commune. Ainsi, la légalisation disciplinaire des comportements réalise sur le plan anthropologique ce dont le droit fait une institution : la loi vient empêcher la conflictualité anarchique des désirs.

6. Les peuples se civilisent

Mais la citoyenneté ne saurait être, quant à elle, un résultat simplement négatif, même s'il est vrai que certains peuples conservent plus longtemps que d'autres le goût d'une liberté naturelle sauvage et brutale. Une image célèbre, qui apparaît à la fois dans *l'Idée pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et dans les *Propos de pédagogie* montre comment la nature pousse les peuples à se civiliser.

Se civiliser, c'est découvrir des potentialités qui dépassent le simple besoin de survivre et conduisent à organiser la réalité sociale en faveur du développement de l'habileté pour des fins que la nature n'a pas prévues. L'invention technique suscite des initiatives qui conduisent les hommes à s'influencer et à s'utiliser réciproquement, et aussi des sentiments qui mobilisent les énergies sur la base du sens de l'honneur et du désir d'être reconnu et estimé par les autres. « Un arbre, isolé au milieu d'un champ, croît en se courbant et étend ses branches au loin. En revanche, un arbre au milieu de la forêt, à cause de la résistance que lui opposent les arbres qui sont à côté de lui, pousse droit et tend au-dessus de lui à la lumière et au soleil⁸ ». Une telle image montre que la civilisation se nourrit de la compétition entre les individus. Il ne s'agit pas d'une conflictualité qui n'engendrerait que la destruction mutuelle (selon l'image déjà évoquée de l'homme qui se fait l'ennemi de l'homme), mais d'une conflictualité créatrice de possibilités. En termes contemporains, on dirait qu'il s'agit de compétition (la rivalité avec l'autre me force à me perfectionner) et non de concurrence (mon rival cherche à m'exclure de la compétition). Kant explique cette paradoxale fécondité de la lutte par le

⁸ Kant, *Pädagogik*, op. cit., S. 448. P. 80.

fait que chacun doit affronter la « résistance » d'autrui. Autrement dit, chaque désir se voit contraint de se changer lui-même pour résister à la puissance du vouloir-être de l'autre. Ce n'est pas contre l'autre que le désir de vivre cherche son accomplissement, mais « au-dessus de l'autre » à la manière dont un arbre cherche à atteindre le soleil... au-dessus des cimes. Les *Propos de pédagogie* donnent peut-être le sens le plus profond de cette concurrence vitale transformée en l'aventure d'une civilisation : l'humanité générique « animale » doit produire elle-même sa propre sur-animalité : l'identité humaine.

7. Les peuples s'éduquent

Encore faut-il qu'une direction soit donnée à la lutte créatrice des talents humains. Si la civilisation n'engendre que la perpétuation de la civilisation en tant que processus d'extension de l'habileté à l'exploitation réciproque des humains civilisés, il ne peut être question de progrès au sens d'une progression, d'une amélioration. Un perfectionnement indéfini de l'habileté ne reconduira jamais que la compétition pour la compétition, sans une finalité qui puisse transformer un simple processus en une histoire pourvue de sens.

Donner un sens à la civilisation, c'est lui donner son véritable moteur, un moteur qui ne se borne pas à suivre un enchaînement mécanique de faits utiles et féconds si la fécondité ne fait que reproduire une interminable série des mêmes choses, des mêmes effets, des mêmes utilités... Au lieu d'être une cause d'effets, d'une suite d'effets tous semblables et uniformes, l'action humaine peut devenir cause de finalités, elle peut se finaliser elle-même : devenir cause de fins.

Pour cela, il faut un guide, il faut un révélateur de sens. C'est le rôle que le kantisme attribue au philosophe des Lumières. « L'homme est un animal qui a besoin d'un maître⁹ » : il a, en effet, besoin d'un maître qui l'éduque en conduisant ses efforts vers un but. Un maître qui lui signifie quel est le but ultime du progrès : sortir de la minorité où s'installe tout peuple qui chérit ceux qui exalte le pouvoir de ceux qui le subjuguent... pour obtenir de les dominer politiquement ou religieusement. Mais peut-on imaginer un maître qui soit au-delà de tout soupçon ? Un maître qui ne soit pas en position d'asservir ? Telle est, on le sait, l'aporie de la question de savoir qui est le maître du maître. Est-il possible, est-il pensable qu'un maître soit autre chose qu'un adepte de la domination de tous ceux qui peuvent être réduits en servitude.

L'aporie est levée quand il s'agit de transmettre les Lumières : « prétendre que les tuteurs du peuple (dans les affaires spirituelles) doivent être à leur tour mineurs, c'est là une ineptie qui aboutit à la perpétuation éternelle des inepties¹⁰ ». La liberté de l'esprit ne peut en aucun cas résulter d'une pratique de domination ou d'influence puisqu'elle consiste à les révoquer en doute et à sortir le peuple de la minorité dans laquelle de telles

⁹ Kant, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AK, VIII, S. 22.

¹⁰ Kant, *Was ist Aufklärung ?*, AK, VIII, S. 38. *Oeuvres philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Tome II, p. 213.

pratiques dogmatiques et conquérantes du savoir continuent de le maintenir. La révolution des Lumières est une révolution de l'esprit par l'esprit, une révolution mentale dont la force (immense une fois qu'elle est comprise) consiste à révéler que la liberté n'est pas une chose, mais une manière de penser.

On peut gérer ou manipuler une chose ; on peut même manipuler la liberté aussi longtemps qu'elle se conçoit elle-même comme une chose, c'est-à-dire comme un bénéfice, comme un avantage ou un privilège (dont on est toujours redevable à quelqu'un) ; mais le philosophe des Lumières enseigne que la liberté se conquiert comme un droit de penser, comme un acte d'échapper au pouvoir, comme une finalité qui ne vit que de se transmettre comme un état d'esprit, comme une pure volonté d'engendrer, dans un esprit, la liberté d'engendrer la liberté dans tous les esprits.

Révéler que la liberté est une finalité auto-révélatrice ne peut être que le fait d'un « maître » dont le rôle est d'élever le disciple à la hauteur de cette prise de conscience qui désinstrumentalise le rapport à autrui, à la société et à l'histoire

Bibliographie

Kant, *Pädagogik*, AK, IX, S. 443.

Kant, *Propos de pédagogie*, traduction A. Philonenko, Vrin, 1980.

Kant, *Zum ewigen Frieden*, AK, VIII.

Kant, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AK, VIII, S. 22.

Kant, *Was ist Aufklärung ?*, AK, VIII

Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?* In *Oeuvres philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Tome II.

John Dewey, *L'école et l'enfant*, (1913), traduction française, 2004, Editions Fabert.

Alexis Philonenko, *Kant et le problème de l'éducation*, Introduction à sa traduction des *Propos de pédagogie (Pädagogik)* de Kant, Vrin, 1980 Antonio Truyol y Serra, *La Paz perpetua*, Presentación, Clásicos de Pensamiento, Tecnos, Madrid, 2013.



The Intrinsic Normativity of Law in Light of Kant's *Doctrine of Right*

La normatividad intrínseca de la ley a la luz de la Doctrina del Derecho de Kant

MEHMET RUHI DEMIRAY*

Kocaeli University, Turkey

Abstract

This paper claims that a particular interpretation of Kant's legal-political philosophy, as it is presented in his *Doctrine of Right*, provides us with the much needed resolution to the question of the normativity of law, precisely because it brings in a perspective that avoids both positivism and ethicism. This particular interpretation follows a strategy of argumentation that I call the "argument for the intrinsic normativity of law", i.e., the argument that law is defined and justified on its own grounds, without any need to refer to ethics, or rational/enlightened self-interest. This argument highlights the concept of legal person with the innate right to freedom as the necessary presupposition of legal practices, and sets forth a fundamental sense of justice inherent to the concept of law that consists in the reciprocal recognition of legal personality. In the end, I come up with a distinctive conception of law that I formulate as a last resort of normativity in the face of a conflict wherein an ethical solution does not appeal to all parties.

Keywords

Legal philosophy; normativity; legal person; Kant; Ripstein

Resumen

Este artículo plantea que una interpretación particular de la filosofía jurídico-política de Kant, tal y como se presenta en su *Doctrina del Derecho*, ofrece la esperada solución de la cuestión de la normatividad de la ley, precisamente porque introduce una perspectiva que evita tanto el

* Faculty Member of the Department of Political Science and Public Administration at Kocaeli University (Turkey). E-mail for contact: ruhidemiray@ymail.com.

positivismo como el eticismo. Esta interpretación particular sigue una estrategia de argumentación que llamo “el argumento a favor de la normatividad intrínseca de la ley”, es decir, el argumento de que la ley es definida y justificada por sus propios fundamentos, sin necesidad de referir a la ética o a algún interés propio ilustrado/racional. Este argumento destaca el concepto de personalidad jurídica y el derecho innato a la libertad como la presuposición necesaria de prácticas jurídicas y expone un sentido fundamental de la justicia inherente al concepto de la ley que consiste en el reconocimiento recíproco de personalidad jurídica. Finalmente, propongo una concepción diferente de la ley que formulo como el último recurso de la normatividad frente a un conflicto donde una solución ética no atiende a todas las partes.

Palabras Claves

Filosofía jurídica; normatividad; personalidad jurídica; Kant; Ripstein

1. Introduction

As far as the dominant approaches in contemporary legal philosophy, namely legal positivism and the natural law theory, are concerned, the question of the normativity of law, i.e., the question of what makes laws a *binding* set of rules, leads to a *cul-de-sac*. This is because both of these approaches have instrumentalist views of law. Legal-positivism sees law as an institution in the service of an aptly organised political power, while natural law tradition sees it as an institution in the service of a collective ethical ideal. Allow me to try and encapsulate this problem.¹

On the one hand, legal positivism designates the family of approaches that deny a necessary conceptual link between the concept of law and some certain universal moral principles. Law is defined not with regard to its content, but with regard to the procedure through which it has been produced. Law is what authorised people say law is, in accordance with established procedures of producing, interpreting and applying laws. Hence, a legal order is in actuality an effective system of power with certain empirically investigable characteristics. As a result, legal positivism can well account for the (procedural or statutory) validity of particular legal norms in a particular legal-political order. However, it does not (and cannot) account for the normativity of legal order as a whole. That is, it cannot account for the question of what distinguishes a legal order from a brute organisation of power in the sense that the former solicits a duty to abide by its rules on the part of those subjected to them.

On the other hand, natural law theory designates a group of approaches that ground the idea of law on some certain objective ethical good. Law is then conceived as an institution for the protection and promotion of a truthful conception of the human good life

¹ I elaborate on the problem of normativity of law in legal positivism and natural law theory in my recently published work (Demiray 2015).

collectively adapted. There is yet a crucial problem, however, with which such a perspective cannot deal. Even though we take it for granted that there is some objective ethical good, and also agree on what this is, there is still the problem of the justification of external coercion, insofar as external coercion is inherent to the idea of law. This problem seems to be insoluble within the confines of natural law theory, because it explains the normative force of ethical good (or value) on the basis of the force of attraction the ethical good (or value) has, while legal norms necessarily involve the element of compulsion from without. Hence, as far as those who are not already convinced by the ethical good protected and promoted by laws are concerned, there is no justification of law. Laws are a medium for applying external coercion, as either a propaedeutic for those who are not familiar enough with the ethical good to follow it spontaneously, or as a means of excluding those who are assumed to be a threat to the conception of the ethical good collectively adapted.

I think that Kant's legal-political philosophy presented in his *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right* provides the much-needed perspective on the normativity of law in a way that goes beyond legal positivism and natural law tradition.² In the initial steps of his legal-political philosophy, Kant distinguishes his programme from both the positivist and the ethicist approaches.

In opposition to a merely positivistic understanding of law, he argues that “a merely empirical doctrine of right” would be like “the wooden head in Phaedrus's fable... [i.e.,] a head that may be beautiful but unfortunately it has no brain” (6:230/23).³ This analogy suggests that like a head, law has a function to play (i.e., *ergon*), which is essential for its definition, as well as for explaining its normativity. As we will see, Kantian philosophy of right finds a practical end that is constitutive of the domain of law, i.e., the maintenance of the conditions for personal independence in the relational sense.

Equally important, however, is Kant's opposition to the ethicist programme. Kant provides a strict distinction between the domain of right and the domain of virtue, on the basis of a distinction between two forms of lawgiving, namely “juridical lawgiving” and “ethical lawgiving”: “That lawgiving which makes an action a duty and also makes this duty the incentive is *ethical*. But that lawgiving which does not include the incentive of duty in the law and so admits an incentive other than the idea of duty itself is *juridical*” (6:219/20). What follows from this definition is crucially important in delineating the nature of the task we are faced with, in the case of the normativity of legal rules: “It [i.e.,

² In what follows, all reference to Kant will first reference the *Akademie Ausgabe* page numbers, followed by the page numbers of the Cambridge translation of Kant's works included in the bibliography.

³ In a different place in the same work, Kant also argues that “one can therefore conceive of external lawgiving which would contain only positive laws; but then a natural law would still have to precede it, which would establish the authority of the lawgiver (i.e., his authorisation to bind others by his mere *choice*)” (6:224/17).

juridical lawgiving] is a lawgiving, which *constraints, not an allurements, which invites*” (6:219/20).⁴ As we shall see, Kant thinks that, in contrast to moral rules, the authorisation of external coercion is inherent in legal rules, and the major concern for legal normativity is the question of how one can justify the external coercion of a person by another, for the sake of ensuring her compliance with certain rules of action.

Hence, this paper aims to present a Kantian perspective on the normativity of law that goes beyond both the positivist and ethicist approaches. Since there are significantly different interpretations of Kant’s philosophy of law, it will be appropriate to situate my interpretation with regard to the existing literature on Kant’s philosophy of law in advance. On the basis of the presupposition that the debate turns basically over the relation between ethics and law(right), it might be simply suggested that Kant scholars are divided into two camps, namely those who defend the dependency thesis (i.e., the thesis that legal normativity is dependent upon ethics) and those who defend the independency thesis. Yet, this does not do justice to the complexity of the debates, since there are various versions of both positions and positions not easy to fit into both of these camps. I think that as far as the question of the normativity of law is concerned, there are at least five alternative strategies:

1. Ethical argument (Wolfgang Kersting, Gerhard Seel and Paul Guyer): The dependency thesis that Right is defined and justified by Ethics (i.e., deduced either from the CI or the ethical conception of freedom).
2. Argument for the separation of the legal domain from the moral domain (Marcus Willaschek): The radical independency thesis that Right is neither defined nor justified by Morality; it is rather derived from a rational but non-moral conception of autonomy.
3. Argument for the horizontal juxtaposition of right and virtue (Otfried Höffe): The juxtaposition thesis that Right and Ethics are two different spheres of the more general domain of the universal morality identified with the pure principle of universal lawfulness: when this principle is applied to the sphere of personal morality we have the categorical imperative; when applied to the institutional sphere we have the universal principle of law as the categorical imperative of law.
4. Political liberal argument (Thomas Pogge): A pluralist version of independency thesis that Right is defined independently from Ethics, but is justifiable by a plurality of reasonable ethical worldviews, as well as by the standpoint of rational or enlightened self-interest.
5. Argument for the intrinsic normativity of law (Arthur Ripstein and Ernest J. Weinrib): The intrinsic normativity thesis that Right is defined and justified on its own ground without any need to refer to Ethics or Rational/Enlightened Self-Interest.

My paper will not attempt to provide an assessment of these strategies in a comparative fashion. I can only state that exegetical accuracy is not my primary concern

⁴ Italics are mine.

here; and given the question of the normativity of law in contemporary legal philosophy, the argument focusing on intrinsic normativity seems to me the most promising strategy, as it strives after a non-instrumentalist (i.e., intrinsic) normativity of law that has no origin beyond the concept of right, including ethics and prudence. Let me also add that in arguing for the intrinsic normativity of law, I do not demur that law can be embraced and justified from the standpoint of Kantian ethics or of any reasonable ethical doctrine or of rational/enlightened self-interest; however, I contend that law has an intrinsic justification in the first place, which can be presented without reference to any ethical standpoint, including the Kantian ethics of autonomy, as Kant's argumentation in the *Doctrine of Right* suggests.

My paper strives to put forward how Kant's legal philosophy may be understood as developing an account of the "intrinsic (non-instrumentalist) normativity of law, which can resolve the question of normativity of law we face in contemporary legal philosophy. I will follow a line of argumentation that I will call "the argument for the intrinsic normativity of law". I think that this line of argumentation is the axis of the interpretation of Kant's legal philosophy provided by certain contemporary Kantians such as Arthur Ripstein (2009) and Ernest J. Weinrib (1987), as well as by earlier 20th century Kantians like Julius Ebbinghaus (1953). In linking my argument to these authors, however, I have to note that my paper does not claim to fit with their substantial arguments, though I will be using Ripstein's arguments, hopefully not in a distorting fashion, at various points in my paper. Rather, it is just guided by the spirit of the interpretations they provide. What I intend to do is to figure out the best account of the normativity of law along the lines of the Kantian argument for the intrinsic normativity of law. In line with this objective, my interpretation of Kant's legal philosophy will lead to a quite new formulation of law, namely "law as a last resort of normativity", for which I, and no one else, should bear responsibility.

In what follows, I will first provide a preliminary definition of Kant's concept of right that will lead us to the understanding of the philosophical task concerned with the normativity of law. In Part III, I will argue that the concept of legal person and her innate right to freedom (i.e., freedom as personal independency) is the grounds upon which the normativity of law rests. Part IV will investigate Kant's argument that the establishment of the innate right of freedom and the assignment of acquired rights are possible only under the aegis of a legal-political order, i.e., a civil condition. In Part V, I will then focus on the complication in the concept of right that comes up under the condition of a legal-public order, i.e., the bifurcation between "what is right in itself" (i.e., the right from a private/individual standpoint) and "what is laid down as right" (i.e., the right from the public standpoint). Part VI will make the claim that Kant's complicated view of right rests upon his understanding of law, which I will formulate as the conception of law as a last resort of normativity in the face of a conflict wherein an ethical solution does not appeal to all parties. Part VII will consider the principles that derive from such a conception of law, which, I think, provide us with a complete picture of the idea of fundamental justice

inherent to the concept of law. I will conclude that Kant's *Doctrine of Right* provides a coherent and solid answer to the question of the normativity of law, at least when it is read along the lines of the argument for the intrinsic normativity of law.

2. The Concept of Right and the Basic Task for Legal Philosophy

Kant's legal-political philosophy is undeniably founded upon the concept of right.⁵ Right is the constitutive standard of a particular domain of human practice that can be called rights-based relations and can conclusively be realised only in the context of a legal-political order. There is yet a complex relation between right and the legal-political order, which makes the concept of right somewhat ambiguous. Firstly, right as the standard is conceptually prior to the legal-political order in that it both defines and justifies the latter. Yet, secondly, the standard necessarily calls for the establishment of the legal-political order in which there rises the possibility of bifurcation between "what is right in itself" and "what is laid down as right". Thirdly, in the context of a legal-political order, the decisive standpoint of right turns out to be "what is laid down as right", rather than "what is right in itself". If all this sounds over-compressed at this stage, I hope that what follows will expound Kant's concept of right and its relation to the legal-political order.

Kant's account of the concept of right starts by delineating its scope via three criteria, which may be called *externality*, *choice-relatedness*, and *formality* (6:230/23-24). Firstly, right applies to external relations between persons insofar as their actions have influence on each other. Secondly, right applies to the way personal choices, rather than wishes and needs, have influence on others. Thirdly, right applies to the form of mutual relations of choices rather than the matter of choices.

Immediately after presenting these three criteria, Kant provides his concept of right: "Right is therefore the sum of the conditions under which the choice of one can be united with the choice of another in accordance with a universal law of freedom" (6:230/24). This is followed first by "the universal principle of right" formulated as "any action is right if it can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law, or if on its maxim the freedom of choice of each can coexist with the freedom in accordance with a universal law" (6:230/24). Then follows "the universal law of right" formulated as "so act externally that the free use of your choice can coexist with the freedom of everyone in accordance with a universal law" (6:231/24).

⁵ The German term "*Recht*", which is literally translated as right, stands ambiguously for law and justice in English. As we will see, what seems as an ambiguity to the English reader turns out to be an advantage in Kant's legal philosophy, since it leads to the recognition of the fundamental sense of justice as inherent to the form of legality, while also differentiating it from the more ambitious conception of justice as the universal virtue. For a wonderful historical and philosophical elaboration of the distinction between the fundamental-legal sense of justice and the Platonic conception of justice as the universal virtue, see Del Vecchio, 1952.

It might then seem that what Kant is doing in these passages is simply delineating a specific domain of human practice and applying his well-known moral standard, the principle of universalisability, to this specific domain. Yet, the issue is more complicated for two reasons. First, Kant is speaking here of the universalisability of *actions*, rather than the universalisability of maxims that is required by the Categorical Imperative (CI), as presented in the *Groundwork* and the *Critique of Practical Reason*. Besides wish and need, will is also beyond the scope of right. Kant argues that “it cannot be required that this principle of all maxims [i.e., the universal principle of right] be itself in turn my maxim, that is, it cannot be required that I make it the maxim of my action” (6:231/24).

Second, Kant is referring to the concept of freedom in a way that he did not with the CI. Of course, the CI is indissolubly linked to the autonomy of will as the positive determination of the will by the CI. However, the concept of right, together with the universal principle of right and the universal law of right, refers to freedom of choice rather than the will. Moreover, they suggest that any use of freedom of choice is right *prima facie*, and any hindrance of such freedom is wrong *prima facie*. A hindrance of an action expressing one’s freedom of choice turns out to be right only when that action is not compatible with the freedom of all. Kant makes this suggestion explicit in the paragraphs where he presents the principle and law of right:

«Now whatever is wrong is a hindrance to freedom in accordance with universal laws. But coercion is a hindrance or resistance to freedom. Therefore, if a certain use of freedom is itself a hindrance to freedom in accordance with universal laws (i.e., wrong), coercion that is opposed to this (as a *hindering of a hindrance to freedom*) is consistent with freedom in accordance with universal laws, that is, it is right. Hence there is connected with right by the principle of contradiction and authorization to coerce someone who infringes upon it» (6:231/25).

To recapitulate, Kant suggests that, while freedom in the sense of free use of choice is right *prima facie*, right also provides “an authorization to coerce” free use of choice when a freely chosen action presents a violation of the free use of choice of others. Hence, the task of one concerned with the normativity of law should be to engage with these two questions: 1) Why ought we to recognise free use of choice as right *prima facie*? and 2) Can the external coercion of someone by others be justified?

3. The Concept of Legal Person as the Lynchpin of Law

To answer the above questions, we should return to what Kant said when stating the first feature of law: right “has to do, *first*, only with the external and indeed practical relation of one person to another, insofar as their actions, as deeds, can have (direct or indirect) influence on each other” (6:230/23-24). Hence, law concerns only relations among *persons*. In the “Introduction to the Metaphysics of Morals”, “person” is presented as one of those concepts that constitute the common ground of the domain of right and the domain

of virtue. Person is contrasted with thing: “A *person* is a subject whose actions can be *imputed* to him... [while a] *thing* is that to which nothing can be imputed” (6:223/16). The same passage also makes a distinction between “psychological personality,” as “the mere ability to be conscious of one’s identity in different conditions of one’s existence” and “moral personality,” as “nothing other than the freedom of a rational being under moral law” (6:223/16). Although moral personality is presented in the strong form, as based on the idea of transcendental freedom of the will, one may argue that this strong definition of moral personality applies only to the doctrine of virtue, and not to the doctrine of right.⁶ For the latter domain does not deal with the freedom of the will, i.e., the matter of choice, but only with the formal conditions of choice.⁷ This means that moral personality in the general sense should indeed be divided into two: the strong ethical personality and the weaker legal personality. In this weaker legal sense, the concept of a person is a necessary presupposition of legal relation. The concept of law is applicable only to persons, because the judgement concerning a happening as right or wrong presupposes that we are faced with an action or deed that can be imputed to a subject person.

However, what is the basis for this concept of person? It is nothing but “freedom of choice” characterising human choice. Freedom of choice is the “independence from being *determined* by sensible impulses” (6:213/13). As Kant argues, this is “the negative concept of freedom”, which should not be confused with “the positive concept of freedom,” as the ability of the will to subject choice to the supreme principle of morality (6:214/13). There

⁶ I hasten to note that the straightforward distinction I am about to introduce between the concept of legal person identified with the relational kind of free choice as “independence from being constrained by another’s choice” and the concept of ethical person identified with autonomy as “the ability of the will to subject choice to the supreme principle of morality” is suggested but never explicitly argued for in Kant’s *Doctrine of Virtue*. Indeed, it seems to me a matter of fact that Kant thought that freedom of choice in the general (both relational and non-relational) sense, which he defines “independence from being determined by *sensible impulses*”, is conceivable only because human person is undetermined by natural causality in her *noumenal* causality, i.e. in her ability to autonomy as self-determination by the idea of a law of her own reason. This means that the issue of dealing with the relation of law (justice) and ethics from the systematic standpoint of Kant’s practical philosophy as a whole is a very complex, requiring working on how we can conceive the unity of freedom as ethical autonomy and freedom as relational independency. (For a recent reconsideration of the complexity of Kant’s view of the relation between ethics and law, see Baiasu, 2016). The scope of my paper does not permit me to discuss this issue; and I do not presume any position concerning how one can unite Right and Ethics in Kant’s practical philosophy as a whole, except the proviso that this unity should be achieved in a way that would not entail the subordination of Right to Ethics. In what follows, hence, I will not be arguing that Kant actually thought that the concept of legal person and the relational independency is neatly separated from the idea of autonomy. Rather, I will contend, the way presents them in the *Doctrine of Right*, as necessary presuppositions of the legal relation, makes possible to conceive them without referring them back to the idea of autonomy.

⁷ “The doctrine of right dealt only with the formal condition of outer freedom (the consistency of outer freedom with itself if its maxim were made universal law), that is, with **right**. But ethics goes beyond this and provides a *matter* (an object of free choice), an **end** of pure reason which it represents as an end that is also subjectively necessary, that is, an end that, as far as human beings are concerned, it is a duty to have” (6:380/146).

is yet another qualification that he omits to make explicit, which his whole argument in the *Doctrine of Right* presupposes. This is that the “sensible impulses” can have two distinct sources, namely intra-personal (natural) impulses and inter-personal impulses. Dealing with intra-personal impulses is a matter of ethics.⁸ Insofar as human choice is affected, but not determined, by intra-personal (natural) impulses, the will has the ability to gain the upper hand, by determining the form of choice. In this respect, although freedom of choice is merely the negative concept of freedom, it is also the necessary condition of the positive conception of freedom, i.e., ethical autonomy. On the other hand, human choice is also exposed to inter-personal impulses, i.e., intrusions by other human beings with whom one shares her living space. Since co-existence is unavoidable, affection by others is also unavoidable. However, what is avoidable, and also ought to be avoided, is the *determination* of human choice by the intrusion of others. The doctrine of right exclusively deals with this problem, for law has to do with the external relations between human beings, insofar as their actions “can have (direct or indirect) influence on each other,” as according to Kant’s first feature delineating the scope of the concept of right quoted above.

Hence, we can recapitulate that the concept of a legal person with freedom of choice, on which the whole domain of right is founded, merely designates a being independent from, i.e., not determined but possibly affected by, other persons, in deciding which actions and purposes she will pursue. In this vein, Ripstein argues as follows:

«*independence* requires that one person not to be subject to another person’s choice. Kant’s account of independence contrasts with more robust conceptions of autonomy, which sometimes represent it as a feature of a particular agent. On this conception, if there were only one person in the world, it would make sense to ask whether and to what extent that person was autonomous. Kantian independence is not a feature of the individual person considered in isolation, but of relations between persons. Independence contrasts with dependence on another person, being subject to that person’s choice. It is relational, and so cannot be predicated of a particular person considered in isolation... Kantian independence can only be comprised by the deed of others. It is not a good to be promoted; it is a constraint on the conduct of others, imposed by the fact that each person is entitled to be his or her own master» (Ripstein 2009, 15).

Indeed, Kant himself makes it clear that the legal concept of freedom is merely relational, when he refers to only one “innate right” human beings have: “freedom” in the sense of “independence from being constrained by another’s choice” (6:237/30). This innate right is foundational/constitutive for the legal-political domain, since freedom is the defining attribute of the concept of a legal person, which in turn is the necessary

⁸ To avoid any possible misunderstanding, I would like to underline that many of the intra-personal (natural) impulses are stimulated by, and directed towards, other persons, e.g. sexual desires. To the extent that it calls for the inner discipline of the will, any desire is indeed an intra-personal (natural) impulse and is thus a matter for ethics. On the other hand, inter-personal impulses are only those impulses which are affections brought forth by other persons’ actions over us.

presupposition underlying the concept of legal relation. That means that when the innate right is not established, there is no legal relation. Hence, freedom in the relational sense is justifiable as the inner presupposition of law or the domain of right itself and is thus without any need for strong and dubious metaphysical premises that will invite controversies.⁹

However, one would be entitled to ask what justifies the innate right itself. That is, one can ask for a further justification for what I defend here as the justificatory ground of the whole normative structure of law. Any attempt to provide an answer to such a challenge seems to me a too difficult a task to culminate into a non-controversial resolution. What I can argue, at most, is that the innate right to freedom is practically irrevocable without a palpable contradiction. This is because, as we are about to see below, the innate right to freedom is indeed a general right to have rights, or a right to make claims against others; thus, if I were to renounce the innate right, it would amount to claiming that I am someone who is unable to raise claims against others. This seems to me nothing more than a palpable contradiction.

If we grant that the innate right to freedom is inherent to the idea of legal relation as above, we have to ask the question from the reverse side. Why does freedom as independence in the relational sense require the legal form of relation that necessarily implies the authorisation to use coercion? Referring to freedom as a right implies that it is an entitlement endowing one with the authority to use coercion in its name. Hence, the very idea of “independence from constraint” is concomitant with the entitlement to the legitimate use of constraint. How can this be? That is, why is a certain use of external constraint over human actions expressing their independence necessarily?

Here, Kant’s striking argument is that freedom as independence can be established only under the auspices of legal relations and ultimately of a legal order, i.e., that it is not some state or standard that is conceivable independently of the legal-political order and then used to remodel it. Such an external relation between freedom and legal-political order was suggested by the founding figures of modern political philosophy prior to Kant. Hobbes takes freedom as a natural fact that should be put under the authority of prudence, while Locke takes it as a normative ideal that should be limited by morality. In both cases, we are told that we are in need of the legal-political order as an order restraining natural

⁹ As Howard Williams notes, the critical metaphysics Kant makes use of in his political-legal philosophy is in no way an extravagant or implausible one, but an “immanent metaphysics of experience” (Williams, 2011). It is basically concerned with clarifying (brightening up) the concepts that are constitutive for the human practices. I would add that Kant’s philosophy of law is particularly modest or immanent in that the metaphysical notions such as freedom as independence in the relational sense, property, contract, and etc. can make sense for even those who would be reluctant to buy the full packet of metaphysical notions of Kant’s practical philosophy.

liberty, because the latter is deficient in establishing the conditions of orderly or peaceful co-existence among human beings. On the other hand, Kant suggests that law and freedom as independence are two sides of the same coin, i.e., neither is conceivable without reference to the other. This is a suggestion that leads to a non-instrumentalist justification of law, which refers neither to an argument from prudence (Hobbes), nor to an argument from ethics (ethicist conceptions of law). In what follows, I will present an account of Kant's contention that there is no freedom as independence outside the domain of legal relations and, ultimately, legal order.

4. From the Idea of Freedom as Independence to the Legal-Political Order

According to Kant, although freedom as independence is the only innate right, it implies various authorisations: the right to innate equality ("independence from being bound by others more than one can in turn bind them"); the right to be one's own master; the right to be beyond reproach (insofar as one does not wrong others); the right to do anything affecting others (insofar as your action does not in itself diminish their entitlements without their consent) (6:238/30). Hence, freedom as independence is indeed a general right to have rights, to be a person endowed with rights, or, as Kant himself said, to be one's own master.¹⁰ In this vein, the innate right is also at the base of all our further acquired rights.

As our own masters, we decide upon our purposes and set out doing them (Ripstein 2009, 14 and 30). The realm in which we exercise our self-mastery is the world we live in, primarily space and external objects occupying said space. Now, we necessarily use a certain amount of space (the unavoidable parts of space that our bodies occupy, for instance) and external objects are usable materials for us, i.e., possible means for our particular purposes. Since, as we have already seen, right does not concern the matter, but only the form of our choices, it can issue neither a direct entitlement, nor a prohibition over such a matter. Yet, precisely because a direct deduction from the mere concept of right concerning the normative status of the matters of choice is impossible, it is reasonable to think that the concept of right issues a general "permissive law" to acquire space and

¹⁰ According to Kant, acquired rights are all rights we can have in external objects of our choice, and they are of three kinds: (I) (property) rights in corporeal things external to me; (II) (contractual) rights in another's choice to perform a specific deed; and (III) (custodian) rights in another's status in relation to me (6:247/37-38). In line with the purpose of this paper, which is to give an account of the inner normativity of law, I will mostly be speaking of property rights when referring to the concept of acquired rights. This is because property rights are more foundational than the other two groups, as they provide reciprocal rules for individuals interacting separately, while the latter groups provide rules for how human beings can interact interdependently either on a consensual basis or on a non-consensual basis (Ripstein 2009, 66). This means that it is property rights that constitute the basic structure of legal relation as such, i.e., relations between legal persons each entitled to their separate rights. Contractual rights and custodian rights provide the possibility for interdependent interactions only on the presupposition of the basic structure given by property rights in the first instance.

external objects, for this is the only solution that would support our innate right to freedom. In line with this, Kant refers to a “postulate of practical reason with regard to [acquired] rights” as “a duty of right to act towards others so that what is external (usable) could also be someone’s” (6:252/42).

Hereby it becomes clear why freedom as independence necessarily calls for rightful relations among human beings; for while there is a multiplicity of self-masters, the space over which they are to exert their self-mastery is singular. That is, persons “cannot avoid living side by side with all others” (6:307/86); they cannot “shun all society” (6:236/29) not because they have a social nature or that their needs can be satisfied in society, but because their quality as self-masters requires them to make their independence compatible by reciprocally binding rules. Indeed, self-mastery is less a ground for this reciprocal binding than its effect, since it is a relational or contrastive concept, as we saw above.

One should note that the reason why we cannot shun all of society does not directly stem from our innate freedom, but its extensions, our ‘acquired rights’. This is because the loci of the former are our bodies that we do not share with others, while the locus of the latter is the space that we share with the others living in close vicinity. This explains why innate right remains absolute, while acquired rights need to be put under reciprocal limitation from the standpoint of the concept of right. In line with this, the concept of right requires the possibility of a form of co-existence in which persons are restricted with regard to the material purposes they can follow (since they are under obligation to not interfere with that which belongs to others as an acquired right), while not capitulating their attribute as self-masters who are to decide on and follow their purposes on their own.

It is yet one thing to say that acquired rights as reciprocal authorisations and limitations on individuals’ purposive activities should be possible, and another thing to show that they are actually possible. With regard to the latter question, Kant points out three basic problems: (1) the lack of omnilateral authorisation, (2) the lack of assurance for enforcement, and (3) the indeterminacy.¹¹ We have to dwell upon these problems to see that rightful relations cannot trustfully arise on their own sporadically, but only under the condition of the existence of a *Rechtsstaat*, i.e., a legal-political system of power legislating, executing and judging in individual cases the reciprocal rules of action in light of persons’ innate right to freedom.

¹¹ Indeed, Kant neither presents these three problems in a systematic fashion, nor clearly differentiates them. However, his argument for the need of the three separate powers in a legal-political order, namely legislative power, executive power, and legal power, can be traced back to these three distinct problems. For the elaboration of this thesis, as well as for a systematic presentation of these three problems with regard to acquired rights, see Ripstein 2009, 145-181.

Concerning the first problem, we should, at first, note that, in contrast to innate rights, acquired rights have two distinct features. First, external objects are not assigned to specific persons in a priori fashion. Anyone can claim a title in a particular external object. Second, any acquired right requires an assertive action on the part of the subject, who thereby raises the claim that, if another were to interfere with the object in question, it would be wrong. Yet, it is inconceivable that one can unilaterally bind others solely by her own action, for this would violate the freedom of independence. Hence, there should be “a collective general (common) and powerful will”, i.e., a legislative power, under the auspices of which everyone is truthfully entitled to acquire rights (6:256/45). Without this omnilateral legislative will, the claim to an external object would have only a provisional, if it would have any, significance: “a possession in anticipation and preparation for the civil condition [in which such a will has come out]” (6:257/45).

Concerning the second problem, Kant argues that in a condition under which one has no assurance that others will respect one’s acquired rights, it is inconceivable that she can be held to have an obligation to respect theirs. Because “innate equality” and “the title of being one’s own master” are two specifications of our “innate freedom”, it is necessary that our relations concerning the matters of right should be established on the basis of the principle of “reciprocity” (6:256/45). This means that acquired rights, in the genuine sense of entitlements respected by others, can come out only if there is a power that enforces the obligation to these reciprocal rights. This problem can be solved solely by the creation of an executive agent (i.e., a regent of rights) that is public in the dual sense of being derived from the omnilateral will and of acting in the name of the rights of all.

A third problem, namely that of indeterminacy, arises because, although freedom as independence gives all persons authorisation to acquire rights in external objects, such a formal authorisation does not issue substantial determinations “with respect to quantity as well as quality, of the external object that can be acquired” (6:266/53). As a result, disputes among human beings with regard to rights emerge even if they were all doing their best to respect their reciprocal rights. Since “each has its own right to do *what seems right and good to it* and not to be dependent upon another’s opinion about this” (6:312/90), disputes are prone to becoming feuds in which those superior in violence, rather than those superior in rightful entitlement, often gain. For the resolution of this problem, we need again the creation of a legislative power that will flesh rights out. Yet, we also need an independent institution that will be responsible for the impartial application of legal rules and rights to particular individual cases where disputes arise. This is the judicial power.

In these three separate institutions that respond to three problems arising out of the demand the concept of right places on us, the basic structure of the legal-political order (*Rechtsstaat*) is revealed. The legal-political order is the ultimate answer to the question of how it is possible for us to affect others normatively, without determining their normative status in a unilateral fashion. It brings forth a public and externally coerced system of rules

of interaction for “a multitude of human beings...which, because they affect one another, need a rightful condition under a will uniting them...so that they may enjoy what is laid down as right” (6:311/89). In such a system, the scope of purposes an individual may set and pursue might be significantly restricted by the acquired rights of others; however, the quality of the same individual as a purposive being, i.e., as a person, is securely established.

5. The Intricate Relation between Right and the Legal-Political Order

The relation between the concept of right and the legal-political order is more intricate than it may seem at first. I think that three aspects in this relation are identifiable. First of all, it is beyond any dispute that the legal-political order stems from the normative ground provided by the innate right to freedom as an attribute of the concept of a person. From this we can infer that there are two criteria that a legal-political order should meet, if it is not to be a deficient one. The first one is a minimal substantial criterion, according to which there can be no legal norm that violates the innate right to freedom and a person’s ability to acquire further rights: “laws must... not be contrary to the natural laws of freedom and of the equality of everyone in the people corresponding to this freedom” (6:315/92). The other criterion is a formal one, according to which, the way laws are legislated, executed, and applied to particular cases cannot be in the manner of discretionary imposition over people, but must be conceivable as expressions of the will of each person who sets and pursues her own life project as justified by the concept of right. This calls for a representative form of legal-political order with a separation of three fundamental powers, because only such a form can avoid the arbitrary discretionary yoke of someone over some others, and thus the attribute of freedom as independence will remain intact.

The second aspect of the intricate relation between the concept of right and the legal-political order is that the latter has an interpolating role with regard to the former. This is particularly important in the case of acquired rights, since the concept of right suggests only that persons should have the right to acquire rights, and goes no further in specifics. As we have seen, this requires a shared standard for specifics (i.e., procedure, quality, quantity, etc.) of rightful acquisition. This shared standard, which will flesh out persons’ ability to acquire rights, is provided by positive laws of the legal order. Hence, I think that Kant is somehow misleading when he argues that “laws concerning what is mine or yours in the state of nature contain the same thing that they prescribe in the civil condition [i.e., a legal-political order...and] the difference is only that the civil condition provides the condition under which these laws are put into effect (in keeping with distributive justice)” (6:313/90). This should be true only in the sense that legal order takes it for granted that there are original acquisitions of pieces of land and external objects and issues positive rights over them as recognition of their original acquisition. However, what counts as an original acquisition has to be determined by the legal order itself. This means that it

necessarily fleshes out the *natural* rights of persons through the very process of transforming them from provisional claims to conclusive entitlements.

Thirdly, legal order brings forth a crucial bifurcation in the concept of right. This is the distinction between “what is right in itself” (or what is right as every human being “has to judge about it on his own”) and “what is laid down as right” (or “what is right before a court”) (6:297/78). This is not a distinction between natural right and positive right, but one between private right and public right. Kant sees this as a very important distinction that is generally misinterpreted:

«It is a common fault (*vitium subreptionis*) of experts on right to *misrepresent*, as if it were also the objective principle of what is right itself, that rightful principle which a court is authorized and indeed bound to adopt for its own use (hence for a subjective purpose) in order to pronounce and judge what belongs to each as his right, although the latter is very different from the former. – It is therefore of no slight importance to recognize this specific distinction and draw attention to it» (6:297/78).

The distinction arises because the emergence of the legal order represents the emergence of a new “point of view” on the concept of right: alongside the personal point of view, that is designated as “what is right in itself”, a public point of view designated as “what is laid down as right” appears. Again, I think that Kant’s use of words can be misleading. He means to say, “what *can* be laid down as right” rather than “what *is* laid down as right”. This is evident when he argues, in the same passage, that these two different points of view “are true: one in accordance with private right, the other in accordance with public right” (6:297/78). Furthermore, his subsequent discussion of four cases underwrites that the issue is not the distinction of “what is right in itself” from the existing positive laws, but from the very form that any positive law, concerning the cases in question, can take on. In Kant’s own words, “the difference [is] between the judgment that a court must make and that which each is justified in making for himself by his private reason” (6:300/80).

The distinction between “what is right in itself” and “what is laid down as right” that arises in certain cases has important consequences that have been suggested, but not explicitly stated by Kant in this context. First, as far as legal relations are concerned, the point of view that should prevail is “what is laid down as right” rather than “what is right in itself”.¹² Hence, in a legal order, the primary or peremptory locus of obligation in matters of right comes in the form of a public office, authorised to lay down what is right, rather than private reason (i.e., individual ethical consciousness). There is a good functional reason for this: a law determining “what belongs to each as his right” requires “mathematical exactitude” (6:233/26), which is achievable only if “what is laid down as right” is peremptory. As a further consequence, the very fact that “what is laid down as

¹² Indeed, as we will see, Kant makes this point explicit elsewhere in *The Doctrine of Right*.

right” gets the upper hand in the legal order deepens the distance between right and ethics. Indeed, the cases that Kant discussed in this context, particularly the first two, show that, from the personal point of view, i.e., when private reason is the locus of the obligation, the concept of right naturally enmeshes with that of virtue.¹³

I need to recapitulate Kant’s discussion of these two cases because I think that they provide a deep reservoir of insights into the nature and significance of the distinction between the personal point of view on right and the public point of view on right, which might go unnoticed otherwise. These two cases are that of a contract to make a gift, and that of a contract to lend a thing (6:297-300/78-80). With regard to the first case, Kant asks whether a person can be forced to keep her promise to make a gift to another person, should she abandon it before the time to fulfill it. He suggests that the case is complicated when considered from the standpoint of private reason, since it should be decided on the basis of what the promisor has consented to in promising. This requires taking into consideration her intentions and particular purposes in giving promise. However, the issue is simply resolved from the standpoint of public right, which takes no account of the particular purposes of the parties, but only actions, namely the fact of promise and the promisee’s acceptance of it in this case. Hence, he concludes, “so even if, as can well be supposed, the promisor thought that he could not be bound to keep his promise should he regret having made it before it is time to fulfil it, the court assumes that he would have had to make this reservation expressly, and that if he did not he could be coerced to fulfill his promise” (6:298/79). With regard to the case of a contract to lend a thing, Kant imagines a situation in which a thing that one person borrows from another has been damaged, destroyed or lost. The question is whether it is incumbent on the borrower to bear the misfortune, if there is no prior explicit agreement on doing this. By applying the same kind of reasoning he used in the former case, Kant reaches the following conclusion: “So the

¹³ The two cases are that of a contract to make a gift, and that of a contract to lend a thing (6:297-300/78-80). With regard to the first case, Kant asks whether a person can be forced to keep her promise to make a gift to another person, should she abandon it before the time to fulfill it. He suggests that the case is complicated when considered from the standpoint of private reason, since it should be decided on the basis of what the promisor has consented to in promising. This requires taking into consideration her intentions and particular purposes in giving promise. However, the issue is simply resolved from the standpoint of public right, which takes no account of the particular purposes of the parties, but only actions, namely the fact of promise and the promisee’s acceptance of it in this case. Hence, he concludes, “so even if, as can well be supposed, the promisor thought that he could not be bound to keep his promise should he regret having made it before it is time to fulfil it, the court assumes that he would have had to make this reservation expressly, and that if he did not he could be coerced to fulfill his promise” (6:298/79). With regard to the case of a contract to lend a thing, Kant imagines a situation in which a thing that one person borrows from another has been damaged, destroyed or lost. The question is whether it is incumbent on the borrower to bear the misfortune, if there is no prior explicit agreement on doing this. By applying the same kind of reasoning he used in the former case, Kant reaches the following conclusion: “So the judgment in the *state of nature* [i.e., the judgment from the standpoint of private reason], that is, in terms of the intrinsic character of the matter, will go like this: the damage resulting from mischance to a thing loaned falls on the *borrower*. But in the *civil condition* (i.e., from the standpoint of public right], and so before a court, the verdict will come out: the damage falls on the *lender*” (6:300/80).

judgment in the *state of nature* [i.e., the judgment from the standpoint of private reason], that is, in terms of the intrinsic character of the matter, will go like this: the damage resulting from mischance to a thing loaned falls on the *borrower*. But in the *civil condition* (i.e., from the standpoint of public right], and so before a court, the verdict will come out: the damage falls on the *lender*” (6:300/80).

To put in a nutshell, Kant’s discussion of these two cases suggests that the crux of the distinction between the personal point of view on right and the public point of view on right lies in this: while the latter is only concerned with external action as the expression of a person’s purposiveness, the personal point of view on right requires one to be sensitive to the particular purposes of the others, as well as to their purposiveness (i.e., to their freedom as independence).

The idea that “right in itself” requires one to be sensitive to the particular purposes of others might seem to be contradicting Kant’s fundamental point that right is not concerned with the matter of choices (i.e., particular purposes) but with the form of the relationship of choice (i.e., purposiveness). Yet, there is indeed no contradiction because Kant thinks that “right in itself”, i.e., private right, is itself problematic if it was conceived to stand apart from, or superior to, the public right, i.e., “right as is laid down”. For insofar as “right” means the recognition of persons’ mere purposiveness, i.e. their status as *independent* beings, it is impossible for an individual point of view to embody the standpoint of right. The very attempt to pass judgment upon right presumes to occupy the place of the omnilateral will, upon which all rights are dependent. Hence, individuals can, at most, embody an *ethical* respect for the rights of others in the sense of an incentive to not favour a party’s rights over the others. In other words, “right in itself” is the standpoint of the decent person who strives to incorporate right into her ethical consciousness. On the one hand, this is more demanding and loftier than “right as is laid down”, since it calls for the overcoming of individuality by individuals themselves. In the absence of a publicly promulgated criteria for the judgement of individuals actions that have influence on others, the standpoint of private right forces individual ethical consciousness to indulge in the consideration of the probable intentions and particular purposes of others whilst engaging in an action, so as to better judge it. On the other hand, it cannot give full justice to the pure standpoint of right, since the recognition of a person’s mere purposiveness can only be symmetrical, that is, since the innate right to freedom is indeed the innate right to equality. Thus, the pure standpoint of right requires a genuinely omnilateral court, completely *detached* from the point of view of individuals. In other words, the very presumption of the capacity to articulate what can be articulated *only* from the standpoint of an omnilateral will by the individual ethical consciousness, defies the standpoint of pure justice that requires a symmetrical recognition of the status of personality.

Now, a public point of view on right requires both to institute a new (supra-individual) subject of judgment and to restrict the very form of the judgment. The public

point of view on right is thus a judgment by a public authority from a purely legal point of view. The pure legal point of view suspends any ethical judgment concerning persons' particular purposes, and judges solely an external action expressing a person's purposiveness in terms of its compatibility with other persons' purposiveness. It is the point of view that makes possible to respect human beings as independent persons, when they find themselves in a conflict that they cannot resolve on the basis of a mutual agreement. Indeed, one can say that in a legal-political order, individuals put themselves under the pure legal relation only when they stand before the public court. The pure legal relation is thus a last resort wherein the matter in dispute is resolved solely by virtue of the concept of legal personality (i.e., the quality of human beings as the authors of their external actions) without any reference to ethical personality. Standing before the court is itself evidence that ethical considerations have failed to bring a resolution to the conflict in question.

I hasten to underline that the conception of law as the last resort of normativity when ethical considerations have failed to resolve a conflict does not mean that law is residual to ethics. It is without a doubt that right is essential and never residual for Kant. Our obligation to be a legal person with rights in a public order of law is essential and unconditional. However, although it is necessary to assume the status of a legal person with rights, it is crucially important to bear in mind that rights are power-conferring norms rather than duty-imposing norms from the standpoint of the right-holder. That is, it depends upon the individual whether or not she will claim or exercise those rights in particular situations and against particular persons. For instance, although I have my innate right to bodily integrity to the point that I am protected from any physical contact without my permission, I choose to not claim my right when my wife drops a surprise kiss on my cheek. Similarly, although I have property rights on my jacket, I might overlook such rights when one of my friends puts on it without my permission. Thus, it is, as it ought to be, only in rare cases we explicitly take a purely legalistic stance in our affairs with others, although our status as a legal person with rights remains dormant, but ready to be invoked, at the background in most cases of human interaction.

6. Law as a Last Resort of Normativity

In light of all this, I can now make the claim that underlying Kant's argumentation in the *Doctrine of Right* is an insight into the distinction between the political-legal question and the ethical question. The ethical question is that of the betterment or perfection of character in light of the comprehensive conception (ideal) of the good life persons recognise.¹⁴

¹⁴ The scope of this paper does not permit me to provide an account of how Kant's arguments concerning ethical life and ethical community square with such a formulation of the ethical question. However, I would like to note that I do something that comes close to this in my forthcoming paper "Public Religion and

Usually and naturally for the kind of social beings we are, ideals of good life persons recognise lead us to unite with others of the same or similar mind, so as to form ethical communities. We can define an ethical community as a social union based on a thick and robust normativity comprising shared ethical values, mutually recognised interests, and common needs. It is thus the medium, the associational context, within which fellows cooperate for the realisation of the same, similar or overlapping ideals of good life. Such a medium or context is of utmost importance for human beings, because ethical normativity makes individuals' life integral and meaningful.

Now, Kant's point in the *Doctrine of Right* is, of course, not to deny the importance of ethical normativity or ethical community. Indeed, in the second part of the *Metaphysics of Morals*, titled the *Doctrine of Virtue*, he presents the general contours of a life leading to perfection of human character in light of the ethics of autonomy he thinks as the genuine form of ethical life. As we see there, Kant thinks, not only self-discipline of the will, but also moral education of some fellows by others is an appropriate method in the context of ethical life.¹⁵

However, Kant's point in the *Doctrine of Right* seems to be that ethical normativity, in general, and ethical community, in particular, is not all that pertains to being a human being in a normative sense. For although ethical normativity is the layer through which human life is made meaningful in the deepest sense, it is unable to bring about a normative solution to a certain facet of human interactions, which I will call the political problem. To make sense of this, think what if an ethical person or ethical community has to come into terms with a "divergent" person, who is not in line with shared ethical ideals or values. If the ethical normativity is the sole point of reference, there are two ways of coping with such a situation. First, you might take the divergent person as an unsteady insider and then try to exert moral education or other forms of social discipline on her, so as to turn her into a decent fellow. Hereby, the divergent person is not recognised as a full-fledged fellow, and there is no true society between you and her, precisely because there is no symmetrical recognition of ethical agency. From your standpoint, she is exposed to a propaedeutic for the ethical life, rather than the ethical life in the precise sense. From her own standpoint, she is exposed to the arbitrary enforcement of a set of ideals, which defies her personal agency. Second, and probably worse, you might take her as an outsider, in which case you would be evoking the image of ethical community as a battleship fighting against the evil-chaotic forces laying outside the ship in the cause of goodness. In both cases, what we find is not a normative (i.e., reciprocally agreeable) resolution, but an apology for employing

Secular State: A Kantian Approach" where I present a fuller account of Kant's conception of ethical community, drawing predominantly upon his arguments in *Religion Within the Boundaries of Pure Reason*.

¹⁵ That Kant thinks ethical life as a process of discipline of will or soul-crafting in collaboration with fellows becomes particularly clear in *Religion within the Boundaries of Pure Reason*, where he argues for a unique ethical duty to engage in an ethical community (6:97-100/132-134).

techniques of power over those who, you think, should be converted into your conception of moral good, or whose detrimental influence on your pursuit of good should be avoided.

To recapture, the truly political problem is the one that arises between parties that seem to be in conflict concerning comprehensive ethical ideals. Were you to try to resolve the problem on the basis of your own set of ethical ideals, this would lead nowhere but to the exertion of power, which would seem arbitrary from the standpoint of the other party. Hence, trying an ethical solution to a truly political problem does not mean working out a normative solution, but the reverse: it is to trust the “judgement” by the play of power.

On the other hand, there is still a normative alternative that can be worked out. It is the path of law founding the civil union, rather than an ethical community. It is based on the reciprocal recognition of the fundamental quality of human beings as persons, i.e., as beings setting and pursuing their own ends, whatever these ends are. Here, we are not talking about the discipline of human character in any sense; and we are not talking about an ethical good that would be considered as the grounds of legal obligations. Instead, as we saw, we suspend any appeal to the ethical good and obligations to be derived from it. What remains is freedom as personal independence; and, I think, it is the tremendous achievement of Kant’s legal philosophy that such freedom is a solid basis to found on it a normative structure. It would not be legitimate to contend against Kant that his argument amounts to pointing out freedom as the basic good or value, hence to provide an alternative ethical account of law among many others. For it is not a trait of human character to be instantiated or realised. It is just the constitutive principle of the form of legality, which judges human actions insofar as they have influence on each other, rather than their ethical character.

Freedom as personal independence is the essential presupposition all parties to the political problem hold with regard to themselves, insofar as they stand as parties in the political problem. The reason for the political problem is that there are parties setting and pursuing divergent ends. The normative dimension among the parties to a political problem can be constructed merely by the recognition of the same quality they propose in themselves. Such reciprocal recognition should lead to what Kant called “civil constitution” and “civil union”, i.e., the political-legal order, as quite distinct from an ethical community.¹⁶ The end of this union is peace¹⁷, and the means it employs is law,

¹⁶ Kant defines the civil condition as the condition “of a society subject to distributive justice” (6:306/85). This should be read as “a society subject to fundamental-legal justice”, since Kant did not have the contemporary notion of distributive justice as the distribution of social goods. By the notion of distribution, he just meant the establishment of the innate right to freedom and assignment of acquired rights of persons. As regards the civil union, Kant says that it “is not so much a society but makes one” (6:307/85). Kant does not use the term ethical community in this context, but he mentions societies that may have different forms such as “conjugal, paternal, domestic...as well as many others” (6:306/85). Concerning such societies, he says that though they might be actually compatible with rights, they do not constitute the opposite of the state

based on the principle of justice as the reciprocal recognition of personality. So, it comes out that a political-legal order is not an entity institutionalising a particular ethical ideal, but a neutral and impartial entity under the aegis of which every individual and ethical community has trusted her independence, in the sense of setting and pursuing their ends individually and associatively, whatever value these ends have from an ethical standpoint.

In this way, law can provide a thinner form of normativity among those who either durably or casually might fail to share a thicker (ethical) form of normativity. This thinner form is fundamental for a decent human life, though never adequate for a meaningful life. After all, from a Kantian standpoint, political-legal relations are not the sphere wherein human life is to be made meaningful. What we should expect from them is, at most, to provide the background circumstances within which human beings themselves are to make their lives meaningful.¹⁸

Concerning my interpretation of Kant's legal philosophy as an account of pure legal relation as a last resort of normativity, there is yet a question I should address. Does this interpretation prejudice robust (ethical) forms of normativity among human beings? Does it amount to advice that we should give up ethical ideals such as the Kingdom of Ends, i.e.,

of nature, if they are not under the aegis of the civil union that is the true opposite of the state of nature. Hence, we should conclude that Kant thinks that in an ethical community that is not under the aegis of the civil union rights can be only provisional. Such a condition is, then, a condition of private right at best, for which the duty to enter into a rightful, i.e., civil, condition holds.

¹⁷ Kant argues that "it can be said that establishing universal and lasting peace constitutes not merely a part of the doctrine of right but rather the entire final end of the doctrine of right within the limits of reason alone" (6:355/123).

¹⁸ Hence, although Kant is rightly understood as a kind of republican in his political theory, his republicanism seems to me a significantly qualified one. This qualification stems from his insight into the distinction between a civil union and an ethical community –a distinction that is too often overlooked in the republican tradition. Although Kant's insistence that freedom in the political sphere is possible only through laws, and his conception of political-legal freedom as independence rather than simple absence of interference are typically republican, his republicanism embraces liberal tenets, at least, on two points: First, for Kant, it is not only important that persons should be free from arbitrary interferences of other persons. It is equally important that they should be free from inferences of the public authority that cannot be justified by the sole cause of the state, i.e., the cause of making freedoms compatible. Hence, Kant is sensitive against the violation of personal independence by the political-legal authority, as well as by other persons. Second, as closely related to the first one, while other republican thinkers have usually been not very critical of the expansion of political-legal authority into the sphere of civil society, insofar as this is done in the form of general laws and for the sake of the "common good", Kant clearly refutes the robust conceptions of common good. He argues that in the context of civil union, common good can have no meaning other than justice as the establishment of the innate right of freedom and assignment of acquired rights. By turning Cicero's republican motto that *salus populi suprema lex esto* into *salus rei publicae suprema lex est*, he argues that the well-being of the state/the republic is not to do with "the welfare of its citizens and their happiness", which "can perhaps come to them more easily and as they would like it to in a state of nature (as Rousseau asserts) or even under a despotic government", but only with a constitution that "conforms most fully to the principles of right" (6:318/94-95). For a lucid and concise discussion of Kant's relation to republicanism, see Louis-Philippe Hodgson, 2010.

our striving for the establishment of goodness in the world? Should we ignore Kant's own appeals to this ethical ideal and the highest good as a necessary end for the ethical person? I think the answer to these questions is a straight no! Restricting the scope of law with the relatively modest ideal of justice and the fundamental sense of justice as the reciprocal recognition of personal independence is in no way detrimental to your pursuit of your Kingdom of Ends, or your ethical life in community with others. Conversely, only when a legal-political order in the Kantian sense is established, more intense relations among beings can flourish much more vigorously.

Human beings can wholeheartedly engage in the collective or cooperative projects for particular purposes, once the legal order secures their purposiveness as such. In this vein, we have to understand what Kant meant when he said, "the civil union [i.e., a legal-political order] is not so much a society but rather makes one". Here, the suggestion is that although the standpoint of right in the pure sense is foundational for a genuine society, a society cannot be reduced to a legal-political order because social interactions go much deeper than purely legalistic relations do. In the context of social life, we rarely encounter others as purely legal persons detached from one another. Rather, we usually encounter them as fellows to whom we are attached via shared ethical values, mutually recognized interests and common needs. These means of attachment to others constitute the much thicker normative framework that is essential for us to give meaning to our life. This means that although legal personality is fundamental, it is far from designating an ideal. Human beings should work their legal personality up to something more robust, i.e., to an ethical personality, in order to make their lives complete and meaningful. However, they have to do this on their own through their private, associational, and public engagements. Legal-political order cannot embrace an ethical ideal and then take initiative for their ethical engagements. It is there only to secure individuals' entitlement to set and pursue their engagements.

Hence, the conception of law as a last resort of normativity does not dismiss but encourage the striving for ethical ideals for promoting goodness in the world. What it outlaws is pursuing such ideals via political-legal means; and this interdiction is righteous. For ethics as the discipline of human character is the opposite of any external coercion or non-voluntary submission. However, as we have seen, law is all about external, yet non-arbitrary, coercion. It is about the situations wherein we cannot come into terms on the basis of some shared ethical value, mutually recognised interests or common needs. Thus, to found the prospects for the resolution of such conflicts merely on the ethical ideals is not only unwise, but has morally iniquitous consequences, for it is an invitation to a brutal power struggle among parties that might want to uphold their ethical ideals through institutionalising them in the political legal structure. It is to trust upon the arbitrary "judgement" that is to be given by the play of power. Only the Kantian idea of law as a last resort of normativity based on the mutual recognition of personal independence can

provide a threshold of normativity that protects human beings from collapsing into a condition of sheer violence in such situations. This kind of normativity is, of course, not enough to make a human life complete and meaningful; and human beings rightly seek to *go beyond (aufzuheben)* it by their ethical commitments. Yet, they are never permitted to *violate* it.

7. The Principles of Law or the Fundamental Idea of Justice Inherent to the Concept of Law

Having defined the nature of the normative order of law as a last resort of normativity in the face of a conflict wherein an ethical solution does not appeal to all parties, I would now like to address the question of what standards one should derive from such a conception of legal-political order. For this sake, I think, we should draw upon Kant's arguments in two subsections titled "The Right of a State" and "General Remark On the Effects with Regard to Rights That Follow from the Nature of the Civil Union", both of which belong to "Part II: Public Right" of the *Doctrine of Right*. Although Kant proceeds in this context through discussing the substantial problems of political-legal philosophy concerning the organisation of the legal-political order, and is controversial and even confusing at some junctures, there are important principles that we may extract from his substantial arguments. He defines the legal-political order as a unity comprising three separate powers of legislation, execution and jurisprudence (i.e., the administration of justice), with each power being assigned to a separate public person but working in a complementary or coordinate fashion. He says that "the will of *legislator* with regard to what is externally mine and yours is *irreproachable (irreprehensible)*", "the executive power of the *supreme ruler* is *irresistible*", and "the verdict of the highest *judge* is *irreversible*" (6:316/93). This puts the supremacy of "what is laid down as right by public authorities" over "what is right from the standpoint of individual conscience" beyond any doubt. Indeed, a few pages later, Kant argues that subjects ought to obey presently existing legal-political authorities even though what is laid down as right might seem wrong (unjust) from the standpoint of individual conscience (6:319/95). In such situations, subjects may indeed oppose what they see as injustice by complaint, but never by resistance (6:319/95).

Although Kant recognises the legal-political order as normatively independent from individuals' judgment of "what is right", he also suggests four principles binding it: (I) a principle concerning the exclusive function of the legal-political order, (II) a principle concerning the form of the legal-political order, (III) a principle concerning the ultimate limit of any legal-political authority, and (IV) a principle guiding the legitimate activities of the legal-political order. The first three are constitutive principles, in the sense that they are the principles that any entity should meet, if it is to count as a legal-political order at all. On the other hand, the last one is a regulative principle, i.e., a principle of perfection that a legal-political order as such should aspire to meeting, but would still count as a legal-political order, albeit a somewhat deficient one, if it cannot completely instantiate a

condition in accord with it. The first constitutive principle concerning the exclusive function of the legal-political order should already have been clear: a legal-political order should establish the innate rights and assign acquired rights of all members through reciprocally binding rules. We have also previously visited the second and third principles. The principle concerning the form of the legal-political order states that the legal-political order should be a unity representative of the will of the people and comprise three separate powers, each given to a separate public authority.¹⁹ The third constitutive principle concerns the ultimate limit of the legal-political authority.

I believe that Kant indicates the ultimate limit of the legal-political authority when he defines the scope of the most supreme power in the legal-political order: the will of legislator is irreproachable *with regard to what is externally yours and mine*. It is true that the authority to enact, execute and interpret acquired rights provides the legal-political authority with the titles of “the supreme proprietor (of the land [and external objects])” and “the supreme commander (of the people)” (6:323/99). Yet, what the legal-political authority cannot claim to be is the proprietor or owner of the people: “a human being can never be treated merely as a means to the purposes of another or be put among the objects of rights to things” (6:331/105). Thus the innate right of freedom, as an attribute of persons, is beyond the scope of the legal-political authority. In other words, we would be faced with no legal order, but a barbaric power, in a case whereby our innate right of freedom, i.e., our fundamental quality as legal-political persons, were denied (Ripstein 2009, 337). If this were the case, it would only lead to a savage violence worse than the state of nature. Indeed, the same form of reasoning should also apply when the legal-political order fails to meet the first and second principles, defined above, since they are also constitutive principles. The only reservation would be that a violation of the third principle would be a more serious and obvious one, while in the case of the other principles there would be some space for disputing whether or not they had been violated. Indeed, in such a disputation, the very principle concerning the ultimate limit of the legal-political authority would be the pole star for sound judgement.

¹⁹ At this point, one might object that the second principle cannot be a constitutive one since Kant suggests that a regime violating it is still a state, though a despotic one. It is true that in the *Doctrine of Right*, Kant argues that “a government that was also legislative would have to be called a despotic as opposed to a patriotic government” (6:317/93-94). However, mind that Kant is here talking about the conflation of two powers, namely legislative and executive powers, rather than all three powers. Hence, it seems to me that Kant presupposes the existence of an independent judiciary in this case, without which the regime would be not count as a type of state at all. Moreover, in *Perpetual Peace*, he states that “for any form of government which is not *representative* is essentially an *anomaly* [*unform*], because one and the same person cannot at the same time be both the legislator and the executor of his own will” (8:352/101). I think that it is much more consistent for Kant to formulate the regimes without separation of power as anomalies (i.e., failed forms of state) rather than despotic states, because “representative” refers here to “omnilateral will”, and the latter requires the institution of three branches of government as distinct offices, as we saw above. This is why I think the representative form consisting in the separation of powers should be seen as a constitutive, rather than a regulative principle of legal-political order from the standpoint of Kantian legal philosophy.

Kant also proposes a regulative principle guiding the legitimate activities of the legal-political authority. This fourth principle is provided in light of the idea of the original contract. This idea recalls that the reason why the legal-political authority is the public (general) will with a binding normative force upon people is that it securely establishes the conditions of their freedom as independence, by making the idea of rights conclusive and effective. Hence, although rights need rules enacted, executed and interpreted by the legal-political authority, those rules should be such that all and each could give their consent to them. In Kant's own words, "What a people (the entire mass of subjects) cannot decide with regard to itself and its fellows, the sovereign can also not decide with regard to it" (6:329/103). It is important to note that Kant does not require that the people actually give their consent to the rules, but only that the rules should be such that they can be consented to by the people. This underlines that the principle guiding the legitimate activities of the legal-political authority is indeed a principle of perfection on the part of the legal-political authority. While the people may solicit the legal-political authority, they cannot make excuses for resisting or rebelling against it, for a legal order with rules that defy this guiding principle is still a legal order, even if it is a deficient one. Such rules still count as "what is laid down as right" and cannot be opposed by reference to "what is right from the standpoint of individual/private reason". Hence, individuals are still under an obligation to abide by a legal-political order that does not meet the regulative principle. Yet, there is no basis to think that the same would also hold in the case of a "legal-order" that was at odds with the constitutive principles of law. From the Kantian point of view, such entities should rather be regarded as barbaric power structures, worse than the state of nature, as we saw above.

8. Conclusion

In this paper, I argued that Kant's basic text on political and legal philosophy, namely the *Doctrine of Right*, provides an account of the normativity of law from a perspective that is completely intrinsic to the idea of law. This text shows that there is no need to refer to certain human needs, interests or values to ground the idea of law and its normative force upon us. It simply suffices to refer back to the idea of a person in the strictest sense, i.e., the idea of a legal person, as the idea from which the normative structure of legal relations and legal order arise. The legal personality defines, justifies, and demarcates the law as a system of reciprocally binding and externally enforceable rules.

Precisely because it can anchor the idea of law in the principles of right without referring back to any ideal of ethical goodness, Kant's account of law shows that there is an alternative to the perennial controversy between legal positivism and the ethicist conceptions of law represented by the tradition of natural law. It shows that there is an alternative to seeing law as an institution in the service of either an aptly organised political power, or a collective ethical ideal. This alternative involves taking law as a last

resort of normativity among persons who might be significantly at variance in terms of their ethical commitments. It contends that the rationale of law is neither so lofty as the ethical ideals of the Kingdom of Ends, nor so humble and cynical as the allegedly natural desire for order at all costs. Rather, the Kantian alternative I propose figures out a modest but essential source of normativity inherent to the form of law. This source may be captured by two ideas, which Kant seems to have used interchangeably: *peace* as the opposite of arbitrary power, and *the fundamental justice* as the reciprocal recognition of legal personality. On this basis, I think, Kant's theory of law provides a solid answer to the question of the normativity of law, while the same question designates a *cul-de-sac* for legal positivism and natural law theory.

Acknowledgments: This essay is part of the Marie Curie Research project titled "A Kantian Approach to Current Tensions between Modern Law and Religious Commitments". I am indebted to the European Commission that provided me with such a fantastic research grant. I am grateful to Dr. Sorin Baiasu, the scientist in charge in the said project, who has read the initial drafts of this paper and provided me with his rightful criticisms and invaluable suggestions. I also thank to the School of Politics, International Relations, and Philosophy (SPIRE) at Keele University for being a wonderful host during my research process, and the Department of Political Science and Public Administration at Kocaeli University for their generous permission for my long-term research.

Bibliography

Baiasu, S. (2016), "Right's Complex Relation to Ethics in Kant: The Limits of Independentism", *Kant-Studien*, 107(1), pp. 2-33.

Del Vecchio, G. (1952), *Justice: An Historical and Philosophical Essay*, A. H. Campbell (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Demiray, M.R. (2015), "Natural Law Theory, Legal Positivism, and the Normativity of Law", *European Legacy: Toward New Paradigms*, 20 (8), pp.1-20.

Ebbinghaus, J. (1953), "The Law of Humanity and the Limits of State Power", *The Philosophical Quarterly*, 10 (3), pp. 14-22.

Guyer, P. (2002) "Kant's Deductions of the Principles of Right", in M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretive Essays*. Oxford: Oxford University Press, pp. 23-64.

Hodgson, L.P. (2010), "Kant on the Right to Freedom: A Defense", *Ethics*, 120 (4), pp. 791-819.

Höffe, O. (2002) *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*, M. Migotti (trans.). Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.

Höffe, O. (2006) *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, A. Newton (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant I. (2005), "Religion within the Boundaries of Mere Reason", in A. W. Wood and G. Giovanni (trans. and ed.), *Religion and Rational Theology*, New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2009), *The Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (trans. and ed.), New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2009), "Perpetual Peace", in H.S. Reiss (ed.), H.B. Nisbet (trans.), *Kant: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kersting, W. (1992) "Kant's Concept of the State", in H. Williams (ed.) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Cardiff: University of Wales Press, pp. 143-65.

Pogge, T. (2002) "Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'?", in M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretive Essays*. Oxford: Oxford University Press, pp. 133-58.

Ripstein, A. (2009), *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.

Seel, Gerhard (2009) "How Does Kant Justify the Universal Objective Validity of the Law of Right?", *International Journal of Philosophical Studies*, 17 (1), pp. 71-94.

Weinrib, E. J. (1987), "Law as a Kantian Idea of Reason", *Columbia Law Review* 87 (3), pp. 472-508.

Willaschek, M. (1997) "Why the *Doctrine of Right* Does Not Belong in the *Metaphysics of Morals*?", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5, pp. 205-227.

Willaschek, M. (2009) "Right and Coercion: Can Kant's Conception of Right be Derived from His Moral Theory?", *International Journal of Philosophical Studies*, 17 (1), pp. 49-70.

Williams, H. (2011), "Metaphysical and Not Just Political", in Sorin Baiasu/Sami Pihlström/Howard Williams (ed.) *Politics and Metaphysics in Kant*, University of Wales Press: Cardiff.



Immanuel Kant sobre la redención de los ejemplos y la vida buena en la *Methodenlehre* (KpV)

***Immanuel Kant on Redemption through Examples and on Good Life in the Methodenlehre* (KpV)**

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR*

IFS-CCHS/CSIC, España

«Y es que no hace una golondrina verano, ni un solo día bajo el sol; como tampoco hace un solo día, o apenas un instante de ventura al individuo feliz»
(Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, L. I, c. 7, 1098a¹)

· Investigador contratado Juan de la Cierva del IFS del CCHS (CSIC). E-mail de contacto: gutierrezaguilar.ricardo@gmail.com.

¹ En lo que sigue habremos de utilizar –entre otras referencias principales– el texto clásico que a la *Poética* dedica Aristóteles. Será este el texto central a muchos de los planteamientos del diálogo que aquí pretendemos tenga lugar, viniendo a asistirlo de manera testimonial en sus derivaciones el correspondiente a la *Retórica* y, cómo no, su *Ética a Nicómaco* –clave de bóveda de todo el pensar aristotélico sobre eso del filosofar práctico–. En este sentido, para las citas extraídas del primero y central a este trabajo, el de la *Poética*, recurriremos en lo sucesivo a la edición preparada por Alicia Villar Lecumberri (Aristóteles. *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar, Alianza Editorial, Madrid, 2011). En su uso, hay que apuntar que incluiremos determinadas adiciones y giros en las citas del mismo de que nos valgamos, además de pequeñas correcciones que creemos conservan de mejor modo la idea que redondea el Estagirita en su sentido genuino. En estos casos excepcionales se indicará en la nota al pie que se le dedique. Para las otras dos obras de Aristóteles nos hemos decidido por la edición para el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales a cargo de Antonio Tovar (Aristóteles. *Retórica*, introducción, traducción y notas de Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999), que cuenta con la ventaja de ser bilingüe, y la de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe para Tecnos (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, estudio preliminar de Salvador Rus Rufino, traducción de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe, Madrid, 2009). Existe una edición trilingüe –en castellano, latín y griego– de la *Poética* a cargo de Valentín García Yebra que es filológicamente indiscutible. Hemos preferido las ediciones más filosóficas sólo con el fin de

Resumen

El presente artículo pretende apurar algunas consideraciones kantianas en torno al uso de ejemplos en su filosofía, sea en el empleo especulativo o bien en el práctico en que la razón se implica. El argumento se dispone de modo que a la concepción general que de los ejemplos y las ilustraciones se suele adjudicar a Kant –una concepción que los tacha de irrelevantes– se le contesta con una corrección a dicha acusación sacada de su utilidad aparente en la *Doctrina del método* de la *KpV*, desde la *Doctrina trascendental del método* de la primera Crítica. Se tratará con ello de hacer plausible la tesis según la cual los *exempla* cumplirían un papel análogo a las intuiciones empíricas, pero en el uso práctico de la razón.

Palabras clave

Ejemplo; Kant; virtud; *Methodenlehre*; intuición empírica.

Abstract

The present article has its aim in some ancillary Kantian considerations about how examples should be used in the context of his philosophy, either in the speculative or the practical application in which reason itself engages. The argument is set parting from the general conception on examples and illustrations according to Kant's first Critique –a conception that deems them as utterly irrelevant– and tries to make a turning point and respond in the fashion of a correction based on the apparent utility examples have in the *Doctrine of Method* of *KpV*, an utility confronted with remarks found in the *Transcendental Doctrine of Method* of the first Critique. It will be intended to make plausible the thesis by means of which *exempla* would have a similar and fundamental role to empirical intuitions, but practicalwise.

Keywords

Example; Kant; Virtue, *Methodenlehre*; Empirical Intuition.

Introducción. Sobre la norma y la excepción a toda *vida buena*.

De suertes y desgracias éticas resulta siguiendo el parecer de Aristóteles una cierta narración. En ello, *Ética* se descubre *a posteriori* como *Poética* pues en aquél su decurso lo relevante es también en definitiva la sustancia del argumento a que da lugar, la consistencia que se sucede con cada ocasión; y en este argumento, lo que cuenta –o se descuenta– entonces es sin duda un esperado a la par que previsible final.

rentabilizar el más nutrido aparato de notas. Para la edición recién citada: Aristóteles. *Poética*, edición trilingüe, introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 2010. Por último, señalar que citaremos además del libro, el capítulo correspondiente de la obra citada, su referencia crítica canónica –número de fragmento y letra– y la página que le corresponda a la versión en castellano que hemos empleado. En este caso, la referencia sería Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, L. I, c. 7, 1098a, p. 36

La búsqueda del *bien* o de *lo bueno* suma a su puesta en valor la trayectoria y vicisitudes del recorrido completo. Es búsqueda inadvertida de *la vida buena*, que intercede como sentido. Una ‘golondrina’, el ‘Sol’, incluso la ‘ventura’, no son sino hitos en pos del verano, de la *felicidad*. Y, a todo esto, no puede ser “felicidad lo que [no] se muestra eminentemente [ni] se nombra como tal, y [se nombra más bien] siempre por todo lo demás”². No puede ser *felicidad* aquello que ni se manifiesta sin género de dudas ni se nombra –identifica– en tanto tal. Sin confusiones *con todo lo demás*. Así, en buena lógica estimas y placeres, andorinas y amaneceres varios, se persiguen en vistas a otra cosa. Por algo más. Viene a ser que migran las aves, que va y desciende sobre el horizonte el astro rey, y que a resultas se nos rompe nuestra historia y se queda mísera “toda otra perfección cualquiera”³. En lo que a individuos se refiere, a figurantes en el drama de lo moral, el texto personal que es la trama que hilan nuestros pasos hacia *lo bueno* no ha de ser bajo ningún punto de vista fruto de la casualidad. Ésta hace a la vida –y a la biografía– según el mismo Aristóteles ‘menesterosa’⁴. La coloca en falta. Se ha de evitar lo azaroso, que hace a la vida necesitada. Insuficiente en sí misma o *válida como mucho por intercesión de otra cosa*. Imperfecta e inacabada, en definitiva. Incompleta. El mero cálculo de consecuencias, la acumulación en las edades de nuestra vida de estas acciones quizás, de aquellas omisiones tal vez, no hacen un argumento como sumatorio. Y no lo hacen en absoluto. Queda en esto el drama indefinido, y no por otra cosa, sino porque “el argumento no es unitario, como algunos creen, en tanto concierne a un solo ser; pues a uno le ocurren infinidad de cosas, algunas de las cuales no comportan unidad alguna”⁵. Aquello cuya existencia o inexistencia no procura diferencia significativa alguna al conjunto de nuestros días no formará parte en ningún caso de la trama que nos interesa⁶. *La golondrina que no hace verano, apenas un día bajo el Sol, y tampoco el instante solitario y excepcional de ventura*. Son del todo irrelevantes en esta historia que contamos. Son casualidades, son singularidades. El arco argumental del personaje –de nuestro personaje– se traza con aquello que *le es propio*, casi con la fuerza de la exigencia de derecho y en estas cuestiones de lo propio, tan propio es lo adecuado que es lo pertinente –si le hacemos aquí más caso al *tempo* de la narración–, como es propio o bien se traza como lo propio *aquello que es de su propiedad* –si a lo que hacemos caso más que a la sucesión es a la coexistencia esencial de los caracteres que nos (lo) dibujan. *Lo propio* es al final ya sí y felizmente *ουσία* [*su siendo*]. Una unidad sustantiva. Habría en ella una promesa, la de una función variable que agotada en sus principios explicaría satisfactoriamente el ‘*siendo*’ del individuo, la constelación de sus rasgos, el por qué de sus acciones, una fórmula y una historia sobre él o ella que desarrollar desde el *in nuce* que sería su esencia. Una historia que lo explicaría *suficientemente* o *de por sí*. Perfectamente. Esta función narrativa acabaría por ser su *diferencia específica* y particular. El *siendo-propio* de cada individuo es de acuerdo con

² *Ibid.* 1097a -1097b, p. 33

³ *Ibid.* 1097b, p. 33

⁴ *Ibid.*, p. 34

⁵ Aristóteles. *Poética*, L. I, c. VIII, 1451a, pp. 53-54

⁶ *Ibid.*, p. 55

esto *la recta regla que permitiría ir determinándolo en su existencia*, contándolo, sin contar nada de *todo lo demás*⁷.

Retrodictivamente, es en la composición de los hechos donde el poeta se hermana con el filósofo de las costumbres, ya que es función de ambos reunidos en torno a la forma y unidad del drama no sólo el “narrar lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, y lo posible, conforme a lo verosímil y lo necesario”, a saber, una cierta narración de un cierto *deber ser*. El pasaje es de sobras conocido⁸.

Que gobierne la *causalidad* y no la *casualidad* es el nervio que toda trama que sea algo más que una mera acumulación de sucesos atesora. Sin espina, sin conexión alguna entre acontecimientos, sin una diferencia significativa que medie entre ellos, a saber, sin unidad ni *regla recta* o torcida que impere, historia y vida son promesas también sin cumplimiento. Son miserables –*menesterosas*– medidas por la diferencia tan significativa entonces respecto de *lo que podían haber sido*. Al absurdo, dice nada menos el Estagirita que “la tragedia es imitación no de personas, sino de acción y de vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción”, así que no se la busque en otro sitio porque no está en ningún lugar más, “los personajes [que estén vivos, que se nos aparezcan y se nos representen en todo caso como si lo estuvieran,] serán tales o cuales según el carácter; pero según sus acciones serán felices o lo contrario. De ahí que no actúen para imitar los caracteres, sino que los revisten gracias a las mismas acciones [...] *Sin acción no puede haber tragedia, pero sin caracteres es viable*”⁹. La *acción es vida*, que es llegado su turno la ocasión para venturas y desventuras, suertes y desgracias. Eso es estar vivo y ser alguien. *Tener un carácter*. Por la acción vivimos y somos a la misma vez y en el mismo sentido. Y ninguna otra historia merece ser contada o tiene argumento que valga para permitírselo. Los peligros del juzgar, que *lo separado no quede separado*, o que *lo que está unido no quede unido* en nuestro juicio, para nuestro caso que la sucesión de la dicha al infortunio o del infortunio a la dicha se salven, depende en su unidad del artificio narrativo de la *peripecia* [*agnición*], un giro del guión. *Carácter* es aquello en virtud de lo cual consideramos que el agente tiene unas propiedades u otras. La unidad significativa que lo identifica y nos permite señalarlo. Es asimismo la representación completa –la manifestación– de sus decisiones, de *lo que uno ha ido prefiriendo o evitando*¹⁰. Pero de lo que el *carácter* salva, que es ni más ni menos que de la *incongruencia* o *inconsecuencia sincrónica* del personaje, del individuo, sólo se nos promete como corolario un final feliz si se acaba explicando en la también solución de la *incongruencia* o *inconsecuencia diacrónica*. La unidad se ha de conservar “siempre, en el marco de una vida entera”¹¹. La *vida buena* ha de tener extensión. *Una golondrina no hace verano, un instante de felicidad no salva de mil de desdichas*. No se puede traicionar en un mentís el producto de las

⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, L. I, c. 7, 1098a, p. 36

⁸ Aristóteles, *Poética*, L.I, c. 9, 1451a, p. 56

⁹ *Ibid.* L. I, c. 6, 1450a, p. 49

¹⁰ *Ibid.* 1450a y 1450b, pp. 48 y 51

¹¹ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, L. I, c. 7, 1098a, p. 36

acciones hacia la fortuna. Se construye, se trama el camino, con un comienzo, un medio y un fin coherentes. Ha de hacerse de manera *entera y completa*¹².

Muchas cosas nos pasan, y no tienen éstas unidad tan sólo con referir al índice que es nuestro nombre. El argumento de esta o aquella biografía será unitario, *concernirá a un solo ser*, al revestirse con sus acciones. Con el conjunto de todas sus acciones y omisiones en el tiempo. Se mostrará así *uno*, se dejará nombrar *uno*. No podría ser de otra manera: “cualquier cosa que esté compuesta de partes ha de tenerlas no sólo en orden, sino que también deben tener una extensión que no sea fruto de la casualidad, *pues la belleza [unidad armónica] conlleva una extensión y un orden*”¹³. Para iniciarse en el camino a la ventura hay que dar al menos el primer paso. Hay que actuar. *Sólo en la acción se da la ocasión para la dicha o el infortunio. La felicidad* [εὐδαιμονία] no es más que una determinada orientación preferida de la trama que es el propio δαίμων [espíritu], sólo es una de entre las muchas posibles historias que contar sobre aquel protagonista. Si bien no vamos a discutir que se nos promete como la mejor. Uno será sin duda *tal o cual individuo según dicho carácter* –por él se lo separará del resto de los demás qués y quiénes– y, sin embargo, *no actuará nunca para vestirse de sí mismo*, oficiando una especie de travestismo imposible al intentar imitarse a uno mismo. Porque *¿es posible la imaginación de disfrazarse de uno mismo?*

Ya es hora de revestirnos de ave migratoria y desplazarnos desde el Oriente. *Entra en escena* Immanuel Kant: “No sé por qué los educadores de la juventud no han aprovechado desde hace tiempo esta tendencia de la razón [...] han buscado [modelos] en las biografías de épocas antiguas y modernas con el fin de tener a la mano ejemplos de los deberes que proponen a sus pupilos y que permitieran, comparando acciones semejantes en circunstancias diversas, ejercitar el juicio de sus educandos en el discernimiento del valor moral mayor o menos de dichas acciones...”¹⁴.

¿Por qué –se cuestiona Kant– no usar en esta ejercitación la solicita unidad vital entera y completa que son el ejemplo y experiencia de vida de otros?

La relación de Kant con el *exemplum* es, empero, cuando menos problemática. Y esto por decirlo diplomáticamente. También ha sido pobremente tratada por ello. La cita recién traída a estas páginas va a ser motivo de larga reflexión más adelante. Centraré nuestro análisis, de hecho. Pero la encontramos significativa porque en ella estamos quizás ante un pasajero momento de debilidad en las exigencias apodícticas expositivas kantianas que nos puede llegar a conducir a un interesante giro en torno a la cuestión. Y es que la debilidad es en el fragmento más bien morosa por lo que veremos. Kant se regala incluso en ciertas literaturas costumbristas para presentarnos su caso. El parecer que es canon en Kant a este respecto sería el de que en la mejor de las circunstancias el empleo de figuras retóricas sirve a lo sumo de facilitación mediada al acceso a una demostración de principios, principios que no se habrían sabido expresar de mejor manera no por

¹² Aristóteles. *Poética*, L. I., c. 7, 1450b, p. 52

¹³ *Ibid.*

¹⁴ KpV AA 05: 154

imposibilidad estructural, sino con seguridad por la falta de habilidad del expositor. El uso del *exemplum* es cosa o de ornato o de una profesión de mala pedagogía. Ya en la carta de visita que es el Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* de 1781 puestos a decidirse entre la ‘claridad discursiva’ y la ‘intuitiva’, el de Königsberg no tiene que pensárselo demasiado: siempre y por encima de todo nos decantaremos por la discursiva, *ésta que se ofrece mediante conceptos [durch Begriffe]* antes que la que se emperifolla con *ejemplos e ilustraciones concretas [durch Anschauungen, d.i. Beispiele oder andere Erläuterungen in concreto]*¹⁵. Éstos son sólo un entretenimiento, un *entretien* galante, una demora amable y reverencia al agrado subjetivo de lo que de otro modo se presentaría de forma más directa. ¿Más honesta incluso intelectualmente hablando? Si es que se ha de elegir, se habrá de elegir la *instancia* sólo por la *ley [durch Gesetz]*, y la *máxima* sólo porque nos acabará llevando al *principio*. *Ley, principio*, son valiosos de por sí. “No sé por qué los educadores de la juventud no han aprovechado desde hace tiempo [...] las biografías de épocas antiguas y modernas con el fin de tener a la mano ejemplos de los deberes propuestos [...] *después de haber puesto [por supuesto] como fundamento un catecismo meramente moral [einen bloß moralischen Katechismus zum Grunde legen]*”¹⁶. ¿Ejemplos? Claro, pero primero, el fundamento sintético de un catecismo de los principios morales. A saber, el catecismo es ni más ni menos que *toda la crítica de la razón práctica que precede a la doctrina que explica su enseñanza*. La *ley moral [moralisches Gesetz]*, sus principios constitutivos, antes que sus ilustraciones concretas.

En lo que sigue pretenderemos someter a crítica y ofrecer una vía alternativa y más amable a este expediente que el uso de *exempla* tiene en la filosofía práctica kantiana. De hecho, dicha alternativa hermenéutica se propondrá como una revalorización de lo que de otro modo es una posición en apariencia superflua de este elemento en la arquitectura trascendental. Sería –como hemos expuesto– una posición que hace del *ejemplo* un juego retórico mirado siempre con sospechas. Que delata una ausencia, la de la explicación por principios correcta. La interpretación que aquí se planteará va a ir no obstante más allá incluso de una mera puesta en valor. Se va a atrever a adelantar que el estatuto lógico de los ‘*Exempel*’, de los ‘*Belege*’, de los ‘*Beispiele*’, gozaría en realidad de una función análoga a la de las *intuiciones empíricas* para la filosofía teórica. Es decir, fundamental. Sería una función esencial en este caso en el ejercicio de la libertad expresado en la construcción primero de máximas universales, y, de su promoción a leyes universales en un posible *imperativo*. Por tanto, *el ejercicio práctico mediante ejemplos es condición sine qua non del desarrollo de la facultad que discierne todo mayor o menor valor moral*.

Nuestra argumentación estará basada cómo no en las propedéuticas con que Immanuel Kant corona sus dos primeras cumbres críticas. Principalmente en las *Methodenlehren [doctrinas del método]* que Kant coloca como colofón y panóptico de estos dos primeros ejercicios, la *Kritik der reinen Vernunft [KrV, Crítica de la razón pura]* y la *Kritik der praktischen Vernunft [KpV, Crítica de la razón práctica]*. De *Methodenlehre* a *Methodenlehre*, de cima a cima, lo que se hilará será una propuesta

¹⁵ KrV AXVIII

¹⁶ KpV AA 05: 154

plausible de continuidad entre el procedimiento por el que se conduce la construcción – arquitectónica– de una *ley teórica* y aquél que compete a una *ley práctica*. En esto nos atrevemos a decir que una obra con *intuiciones*, que la otra obra con *ejemplos*. Aristóteles es invitado a este ascenso como se ha visto. La *Ética*, *Poética* y *Retórica* del Estagirita serán invocadas llegado el caso como ayuda instrumental en este nuestro intento, como asistencia que se esforzará en hacer cada vez más persuasiva la idea de que ambas narrativas, *especulativa* y *práctica*, son posibles como una unidad coherente.

1. *Adversus exempla*: Kant y las mercancías prohibidas.

En esa realidad que se pretende autorregulada que llamamos ‘Mercado’ hay bienes que por su misma naturaleza piden a gritos ser incautados. Lo sabía ya Platón, no extraña por tanto el que lo sepa Kant¹⁷. Tendrían éstos utilidades sustantivas aunque perniciosas, podría decirse. *Dis-utilidades*, si se nos permite el neologismo. *Por sí mismos* como objeto de comercio, en su movimiento y paso de mano visible en mano visible atentarían contra las buenas costumbres y –no sería del todo extraño– quizás contra la mismísima salud pública. Las *hipótesis*, como aquellos ejemplos espurios de hace apenas un instante, pueden ser consideradas y considerados en no pocas ocasiones igual de nocivas¹⁸.

Éstos, en su deseo de *ser tenidos por verdaderos* [*für wahr sie zu halten*], de contribuir a la revelación de lo verdadero¹⁹, empiezan siendo tímidamente impelidos apenas por un deseo que desde atrás mete aire bajo sus alas, deseo que liberado de resistencias acaba pudiendo querer imponerse como una *voluntad* [*Wille*]. La *hipótesis*, también el *Beleg* [*prueba, ilustración*], “proclama [con el tiempo entonces] por sí misma su voluntad de ser tenida por absolutamente necesaria”²⁰. Pero, ¡ay! ¿Y si fallaran en dar cumplimiento a la promesa que se han hecho a sí mismos? ¿Y si fallaran a aquellos que se dejaron persuadir con la mejor de las intenciones por aquél, por aquella hipótesis? Como dice Onora O’Neill, “no se trata meramente [*merely, bloß*] de principios que podemos concebir (o con los que nos podemos entretener [*entertain*], o incluso que podemos desear [*wish*]) sino de principios que *queremos* o pretendemos [*we will* or *intend*], lo que es lo mismo que decir que son principios que adoptamos como *principios de acción*”²¹. Principios con los que nos comprometemos. Sean *máximas*, sean *hipótesis*, hay una pretensión, una imposición con fuerza de derecho. Del ‘*wish*’ al ‘*will*’, del ‘*Fürwahrhalten*’ a la ‘*Wille*’. Las mercancías meramente especulativas, o las que funcionan como entretenimiento y juego creativo, deben ser requisadas primero, y prohibidas si son contumaces después. Vulneran el contrato de confianza en que se

¹⁷ Éste y no otro es el tema principal del diálogo *Gorgias*, del que Kant extrae su propia metáfora a raíz del diálogo de Sócrates con Polo (vid. Platón, *Protágoras*, *Gorgias*, *Carta VII*, introducción, traducción y notas de Javier Martínez, Alianza Editorial, Madrid, 2004)

¹⁸ KrV AXV

¹⁹ *Ibid.* A820 B848

²⁰ *Ibid.* AXV

²¹ O’Neill, O. “Consistency in action”, en *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 90

sostiene el Mercado. Son superficiales, ligeras en el mal sentido del término. Las decepciones a que darían lugar de ser dejadas campar a sus anchas exigirían de alguna retribución por parte del erario público, pues de quedar en *hipótesis*, en ornato, “suelen entorpecer [...] y no permitir al lector con sus colores claros obtener una visión clara de la articulación y estructura del sistema, *haciéndolo irreconocible*”²², lo encandilan –que dice Kant. Llamen a engaño.

Claridad discursiva (lógica) antes que *claridad intuitiva (retórica)* recomienda el doctor. Kant confiesa en el mencionado Prólogo que continuamente le asaltaban dudas sobre si dulcificar o no la por otro lado ‘*seca exposición escolástica*’, pero llegado el momento apaciguaba su mala conciencia poética la constancia de que “ejemplos e ilustraciones sólo se precisan *si se adopta un punto de vista popular* [...] lo cual *podría llegar aquí a tener efectos contraproducentes*”²³. La suerte del médico no es la del pastelero ante el tribunal de los niños. Hay que proceder pues mediante conceptos, no por medio de intuiciones. Hay que rendirse a la evidencia que se asegura con la sobria exposición que se ayuda de definición y deducción. La *exposición sintética, escolástica, académica* entonces por sobre la *analítica*, que es la *popular* –por emplear la terminología trascendental.

No es de extrañar en ese caso que la crítica más fundamental –y de más larga tradición desde el *Über Anmut und Würde* [*Sobre la Gracia y la Dignidad*, 1793] de Schiller²⁴ – que puede dirigirse al *Professor Kant* sea la que lo hace “paradigma [*ejemplo*,

²² KrV AXIX

²³ *Ibid.* AXVIII

²⁴ La historiografía filosófica suele colocar a Hegel como el primero en acuñar la venerable crítica a la filosofía moral kantiana. Onora O’Neill elabora la misma variación (O’Neill, O. “Kant after Virtue”, *Op.cit.* pp. 145 y ss.). Habría sido Friedrich Schiller no obstante el primero, además del único al que el mismo Kant pudo replicar, llegando a un entente final. Schiller parece haber iniciado la composición de *Über Anmut und Würde* [*Sobre la Gracia y la Dignidad*] en torno a Febrero de 1793. Lo termina en Mayo. Seis semanas le son suficientes para confeccionar una obra que no es sino la continuación entre sus trabajos estéticos de las llamadas *Kallias-Briefe* [*Cartas de Kallias*] interrumpidas por entonces. El semestre de invierno de 1792-1793 es el último que el profesor Schiller dedica a la Historia y al auditorio de Jena. La enfermedad lo ataca allá en 1791 y lo retiene en cama. Neumonía. Sus últimas lecciones indican no obstante el viraje decidido del barco de la inspiración: Son lecciones sobre *Estética*. Agotadas han quedado las fuerzas de la investigación histórica, amortizado el fruto nutricio del material de las gestas, ascensos y caídas de imperios, y Schiller, convaleciente, decide retornar a la casa natal de la *Poesía*, pero decide retornar a ella como sólo él sabe y puede: A través de la *Filosofía*. Doctrinalmente, las cartas del *Kallias* son la puesta en claro de los resultados de su lectura de Kant. Schiller quiere andar el camino a la *Poesía* hasta llegar a su fuente. Quiere descubrir los principios del Arte en sus operaciones secretas para renovar el caudal de su manantial creativo. En cama, en Febrero de 1791, le pide a su esposa que le lea fragmentos de la *Kritik der Urteilskraft*. La lectura de la obra crítica de Kant lo arrastra hasta finales de Enero de 1792: Lee la citada *Kritik* y se ayuda para la clarificación de ciertos pasajes de la *Kritik der reinen Vernunft*. Filosofía de la *Estética*, y filosofía especulativa son los útiles de su investigación. Entonces, cómo no, comienza a escribirle a su amigo Körner entusiasmado para explicarle sus nuevos hallazgos en el *reino del espíritu*. Al amigo le hace partícipe de su proyecto de escribir para la Pascua de ese año un *Kallias oder über Schönheit* [*Kallias o de la Belleza*] con sus pensamientos cristalizados. La enfermedad hace peligrar no obstante la aventura, pero enfrascado en ella le pide a vuelta de correo la bibliografía que le pudiera faltar. Avisa al mismo tiempo a Göschen, su editor, de que para Julio tendrá las *Cartas de Kallias* terminadas. No obstante, tres obras nuevas

irónicamente] de los filósofos morales modernos, al *intentar poner por escrito una ética de la regla antes bien que una ética de la virtud*²⁵. Una ética conducida *mediante conceptos, máximas*, antes bien que una ética orientada *mediante ejemplos e ilustraciones*. Lo moral es así tema para lo permitido, lo prohibido, y lo necesario de la obligación. Es cosa de obediencia y acatamiento. Cosa de códigos normativos y actitudes por y hacia ellos. Kant tendría que hacer frente bajo dicha acusación a cuatro reclamaciones diferentes por sacar de los comercios de ideas todos esos productos de contrabando: es un *deontologista* si se rige por la regla; es un *rigorista* porque la regla adecuada no puede sino ser la universal, la categórica y consistente, a saber, la *única*; si se descuida, por rigorista acaba siendo *formalista* en la medida en que bajo estos supuestos acaba uno teniendo el recelo de si acaso esta composición “adolece de implicaciones morales sustantivas”²⁶; por último, aunque no por ello menos determinante, Kant ha corrido el riesgo bajo tan venerables críticas de ser tenido por alguien que sostiene “una concepción empobrecida de la razón [práctica] humana”²⁷. De guiarse en temas de moral por una fantasmagoría. Es demasiado *abstracto*. Pero “muy al contrario [nos advierte O’Neill] la posibilidad de la razón *práctica* pende para Kant de la posibilidad de conseguir que la razón [en apariencia formal, sobria, escolástica, *bloß*] soporte el peso de lo que es más evidentemente particular y local en lo que a propuestas para la acción se refiere”²⁸. Porque se actúa en el reino de la Naturaleza, trivialmente. Esto asentado, no obsta para que “según el parecer de Kant, los casos reales de deliberación moral no se valgan de ejemplos *en absoluto*”²⁹.

Es en su *Retórica* donde Aristóteles apunta justamente en esta dirección cuando apostilla que, análogamente a como sucede en *Tópicos* y *Analíticos*, el *ejemplo*

se interponen en el proceso: Entre la primavera y el verano de 1793 concluye *Über Anmut und Würde, Vom Erhabenen* [Sobre lo sublime], y la primera de las posteriores *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Cartas sobre la educación estética del individuo], que es un pequeño trabajo sobre la *filosofía de lo bello* [Die Philosophie des Schönen]. Schiller ha tenido predilección por viajar creativamente de lo inarticulado de las intuiciones a lo articulado de los pensamientos bajo la forma de la epístola. La carta es el umbral entre el drama y la prosa. Esta forma literaria es el anuncio del giro estético-filosófico. Las cartas de Kallias son apartadas de momento, y sus ideas en barbecho acaban conjurándose para formar los tres tratados filosóficos mencionados. *Über Anmut und Würde* aparece en la *Neue Thalia* primero, en su tercer volumen. Como libro, poco después en Leipzig.

²⁵ O’Neill, O. *Op.cit.* p. 148

²⁶ *Ibid.* p.149; La profesora O’Neill ha dado más de una y de dos vueltas a la presunta falta de sustancia o sustantividad mencionada. La acusación al *constructivismo* heredado de Rawls y de Luhmann que ella profesa se beneficiaría justamente del fortalecimiento de las consecuencias sustantivas –de contenido esencial– del conocido como *principio de universalización* o *test de universalización*. Durante su prolongada y rigurosa investigación las cuestiones de *confianza*, *consentimiento racional* y *creencia racional* han sido señeras en su interpretación de Kant. *vid.* O’Neill, O. (como Onora Nell) *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York, 1975; O’Neill, O. *Towards Justice and Virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; O’Neill, O. *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; O’Neill, O. *Constructing Authorities. Reason, Politics, and Interpretation in Kant’s Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015

²⁷ O’Neill, O. *Constructions of Reason...* p. 149

²⁸ *Ibid.* p. 150

²⁹ *Ibid.* p. 166. El subrayado es mío.

[παράδειγμα] es artificio diseñado para la persuasión o, a lo sumo, concebido para la demostración aparente. Ahí ya tenemos el peso de cierta actitud defectiva. Sería este artefacto una especie de la inducción, sería inducción oratoria donde el *entimema* es un silogismo retórico. ¿Su diferencia? Que aquél “muestra por muchas cosas y semejantes que [lo que se trata de probar] es de tal manera [...] [mientras que en el entimema] dadas ciertas proporciones, otra [cosa] resulta a su lado por existir [determinados indicios]”³⁰. Así, no sorprenda que *no una, sino muchas golondrinas tampoco hagan un verano*, ni tampoco *haga uno o un sinnúmero de instantes de dicha al individuo feliz*. ¿Cuál es el ser, o, por mejor decir, el ‘siendo’ de ese individuo virtuoso, del que disfruta desde el centro grávido que es su δαίμων de tantos veranos? Si de ‘Modern Moral Philosophy’ hablamos no estaría mal a este punto invitar a una de las educadoras de O’Neill, Elizabeth Anscombe, quien en 1958 era la que abría aquél tan necesario debate sobre *éticas de la regla y éticas de la virtud* y no es que tuviera pocas cosas que decir en tan breve extensión. Para Anscombe –que se separa de su antigua discípula atando a Kant las cadenas del deontologismo–: “la prueba de que un individuo injusto es un individuo malo requeriría una determinación positiva de lo que la justicia es en tanto ‘virtud’. Pero esta cuestión [...] nos está vedada por completo hasta que dispongamos de una determinación acerca de qué *clase de propiedad* es una virtud –problema que no es ético, sino de análisis conceptual– y cómo se relaciona con las acciones en las que se instancia”³¹. Perdonando a los filósofos morales contemporáneos el conato que los lleva a hacerla a una elegir entre la falsa disyuntiva de la *ética de la consecuencia* o la *ética de la regla*, Anscombe indica una tercera posibilidad, perfilada justamente en el nicho que deja como negativo la falla fundamental de las ‘modernas filosofías de lo moral’, la posibilidad de una *ética de la virtud* rediviva de la aristotélica.

Una falla y una oportunidad. Y es que la falla no viene a ser sino una tímida apostilla que se va creciendo, apostilla tímida a la doctrina capital de Hume. A saber, que el juicio general que se construye a partir de ‘brute facts’ [hechos brutos] está infradeterminado por éstos. Que es defectivo, incompleto, imperfecto [de *per-facere*, no llevado a término o redondeado] y se acepta casi como se aceptan llegado el caso las hipérboles y las exageraciones. ¿Es toda ley universal una clase de tropo retórico? Así parecería por lo hasta aquí sostenido. ¿Es la ley que rige nuestra razón práctica una excepción a esta costumbre? Dudas nos asaltan.

Para Anscombe desde luego que nos vale trasladar esta consecuencia argumentativa al dominio de las buenas costumbres. El delineado de la fisionomía moral de un determinado individuo “simplemente en virtud de su descripción como [un conjunto] identificable por tal-y-tal tipo de acción también identificable [*such-and-such kind of identifiable action*], independientemente de toda consecuencia ulterior”, no cuenta como

³⁰ Aristóteles. *Retórica*, L.I, c. 2., 1356b, p. 12

³¹ Anscombe, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”, en *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, January 1958, pp. 4-5; para una aproximación a la relación de Anscombe con O’Neill –de quien la primera fue tutora en la escuela preparatoria– resulta fructífero consultar la relativamente reciente monografía sobre el pensamiento de esta última editada por Archard, D.; Deveaux, M.; Manson, N.; Weinstock, D. *Reading Onora O’Neill*, Routledge, London&New York, 2013

una *determinación positiva* de carácter moral alguno³². Esta positividad *debe mostrarse eminentemente y nombrarse como tal, y no más bien por todo lo demás*. Debe ganarse el nombre por sí, y no como suma de lo acaparado y cosechado. Cualquier otra componenda hace a la teoría moral menesterosa, insuficiente, pendiente de completar. Una inducción aparente. Pero *¿cuántas acciones dignas de loa, o merecedoras de oprobio, son precisas para acabar juzgando justamente a un individuo? ¿Mancilla una sólo acción, como hace con el verano un día nublado, la naturaleza virtuosa del sujeto de las acciones?*

Es necesario recordar llegados hasta aquí que la unidad formal de todo argumento – de toda historia, de toda narración, del cuento– no se halla pendiente de la identificación de un ser como *uno*. Esto es poner el carro delante de los bueyes. No depende de que de las muchas cosas que a *uno* le suceden, todas ellas puedan llevar el remite de una referencia unitaria con nombre y apellidos, como un subíndice propietario. De entre las cosas que a *uno* le suceden, algunas comportan unidad, y otras simplemente no la comportan. Serán accidentales, casuales. Serán sucesos sin significación en esa biografía moral, ligeros y sin peso. Para la función variable que es un agente lo que interesa es dar con un *análisis conceptual*, uno *necesario y suficiente*, esto es, justo *mediante conceptos* [durch Begriffe]. Kant no tiene desde luego el ánimo para rencores. Disculpada la opinión que hacía de él casi un fariseo en el artículo de la de Limerick, ha elaborado –escondida la sugerencia a simple vista entre las páginas devotas de la especulación– un sucinto bosquejo de esa *idea o unidad narrativa moral* que sostendría sin dificultades la posición de referencia para todo juicio moral, el marco de pertenencia al conjunto de las *mores* de un determinado individuo, aquello que soporte un ‘*unified judgment*’, una clase de perfección en definitiva: “Así pues, la razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la *posibilidad de la experiencia* [y sus consecuencias], a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la historia de la Humanidad, pero sí los contiene en un cierto uso práctico, esto es, moral. *Tiene que poder haber, pues, un tipo peculiar de unidad sistemática, a saber, una unidad moral*”³³. Del ‘*wish*’ al ‘*will*’ hay un trecho. En su *uso especulativo* la razón no puede predecir y tampoco puede explicar las posibilidades de *lo que ha sucedido y lo que podría suceder*. No las puede deducir *mediante* sus *conceptos* [durch ihre Begriffe]. *¿Y con otros?* Que sea su sueño acariciar semejante determinación no lo hace uno más cercano. Puede ponerse a calcular todo lo que quiera con *conceptos y principios* desde el pasado hacia el futuro, que desfallecerá a buen seguro en el intento. No ha pensado o concebido el paso a la *Wille* [voluntad]. Si halláramos sin embargo *principios de posibilidad de la experiencia* en su *uso práctico* un gallo muy distinto nos cantara las mañanitas de ese estío tan buscado. Si halláramos un *catecismo moral*, sin más. Un conjunto de *conceptos y principios* que fueran los contenidos esenciales –*facta*– de la experiencia práctica de la Humanidad. Ese *catecismo moral* existe, esa *unidad moral* [moralische Einheit] estaría ya edificada en la *KpV* y tendría el

³² Anscombe, G. E. M., *Op.cit.* p. 10; Cf. con Anscombe, G. E. M. “On Brute Facts”, en *Analysis*, Vol. 18, No. 3, January 1958, pp. 69-72. Ambos artículos salieron al mismo tiempo y el primero refiere profusamente al argumento capital que contiene el segundo sobre Hume.

³³ KrV A807 B835

semblante de una especie del *deber-ser* [*muß sein*] en tanto unidad formal de la acción posible.

Hagamos la prueba del optometrista. Si tratamos el asunto “desde un punto de vista empírico [à la Hume], de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente (cuyo número no puede conocerse [como posibilidad] de antemano), se nos ofrecerá una *unidad técnica*; [desde un punto de vista racional, por el contrario,] el que surge en cambio, como resultado de una idea [...] se fundará una *unidad arquitectónica*”³⁴. *Ex principiis* y no *ex datis*³⁵. La *Kritik der praktischen Vernunft*, aséptica ella, no por nada carece de una sección dedicada a una *estética –empíria– trascendental*.

El *todo* –nos recomienda el *Herr Professor*– debe estar articulado [presentar *articulatio*], no amontonado [*coacervatio*]³⁶. Ese todo debe presentar una *unidad sustantiva del ‘siendo’* de la que fluya fontanal el conjunto posible de sus acciones según principios –o conceptos– prácticos. *La tragedia es siempre imitación no de personas, sino de acción y de vida, que es lo que sostiene la felicidad e infelicidad. Porque no se actúa para imitar un carácter –algo por otro lado ‘accidental’– sino que para vivirlo se reviste uno como autor de sus acciones.*

2. *Pro exempla*: Kant y las andaderas de la razón práctica.

Las tareas encomendadas al *entendimiento* unas veces, a la *razón* otras, nunca ignoran sus propias capacidades y límites. Para el primero, el título de ‘*facultad de las reglas*’ le viene que ni pintado. Se dedica éste a elaborar *conceptos* [*Begriffe*], a cristalizarlos a partir de la alquímica acción de determinar las intuiciones diversas, donde aquella *razón* en cualesquiera usos se preocupa y toma sus cuidados en disponerse en *principios* que los vayan conectando.

La seca y escolástica naturaleza del procedimiento analítico disecciona *desde un punto de vista racional, que no empírico*, el material que se le ofrece. El contenido ocasional de la experiencia lo ordena didácticamente en una cadena de *conceptos, juicios e inferencias*. Sin carne apenas, sólo en los huesos³⁷. Esto es el proceder *popular* que se citaba hace un momento. “Queda claro así que, si bien [...] [uno] puede ser enseñado y equipado con reglas [...], reglas a montones inoculadas, por así decirlo, desde otra inteligencia, [no puede ofrecer] con ellas mismas la capacidad para emplearlas correctamente, sino que ésta debe estar en el aprendiz mismo”³⁸. Esto es la *Vorlesung* [*lección*] más básica y más decepcionante. De docente a discente hay un perfecto choque inelástico. Tómese un médico, un juez o un hábil conocedor de los asuntos del estado –nos sugiere Kant–, infécteselos acto seguido desde una o un sinnúmero de inteligencias, tanto se da, con el producto que es el plantel de lustrosos conocimientos, normas y reglas sobre

³⁴ KrV A833 B861

³⁵ *Ibid.* A836 B864

³⁶ *Ibid.* A833 B861

³⁷ KrV A132 B171

³⁸ KrV A133 B172

patología, derecho o política “hasta el punto de poder ser perfectos [por acabados y completos] maestros en sus respectivas materias”³⁹. Es esto el *portmanteau* completo de cada profesión, ¿qué más se puede pedir? Porque puestos a pedir, *consistencia* y *completud* son las perfecciones formales que todo sistema anhela: contar con *todos los elementos pertinentes* y, además, con que *todos estén ordenados coherentemente –sin contradicciones*. Y, no obstante, no juzgará aquel iniciado en las artes varias sino *en la medida de lo que le ha sido dado*. Lo que tiene como propiedad es exactamente –con la exactitud de las deudas y los haberes de un libro de cuentas– lo que le ha sido inficionado. La información inoculada como si de un agente externo patógeno se tratase, uno que se padece. “Se ha formado [aquél] a la luz de una razón [inteligencia] ajena, pero la capacidad imitadora no es una facultad productora...”⁴⁰. No es *sintética*. Toda *cognitio* comienza, sí, siendo subjetiva. Es su ganancia mínima. No es oxímoron por ello el asegurar que *hay conocimientos racionales objetivos –adquiridos por enseñanza, testimonio, lectura, que no son subjetivos*. No es exageración pues asegurar que tenemos necesidad de *ejemplos y también de catecismos...* Pero ahí no se puede quedar todo. Mostrar por *muchas cosas y semejantes que algo es de tal manera* tan sólo es la explicación de la *posesión* de tal conocimiento *qua* propiedad o apropiación [die *Erklärung des Besitzes*]⁴¹. Es la explicación de “la parte por la parte”⁴². Lo que hay por lo que se ha dado. “En efecto, los ejemplos suelen tener, en lo que a la corrección y precisión de la comprensión intelectual se refiere, efectos más bien negativos, ya que [no sólo] muy pocas veces cumplen adecuadamente los requisitos de la regla (como *casus in terminis*). [Sino que] *además suelen reducir el esfuerzo del entendimiento por comprender las reglas en su universalidad, atendiendo a su propia suficiencia*”⁴³. Falla el uso del *ejemplo* como ilustración, como prueba [*Beleg*] cuando ha de llevarnos de la mano del todo a la parte –*precisión* y aplicación del *casus in terminis*– pero, no nos traicionan menos intelectualmente cuando lo que tratamos es de llevar la parte al todo –*corrección* y pertinencia del caso como ilustración proporcional. Son entonces los modelos, los paradigmas, obstáculos a la comprensión veraz de *principios* y *conceptos*, sólo útiles en el caso de que se quiera presentar la parte por la parte. Pero, en este último caso, *¿no reducen el esfuerzo a results de substituir traicioneramente una cosa por otra, pretendidamente salva veritate?* Se presentan *como [als ob]* suficientes sin serlo. Como identificables eminentemente, con su nombre. Persuasivamente. Sólo *después de haber puesto un fundamento* [*Grunde*], el fundamento del *catecismo moral* que es una regla de universalidad a comprender de por sí, tienen un lugar pedagógico los *exempla*. La regla universal se muestra entonces, más que demostrarse. Muestra *que se da, que existe instanciada como ideal*.

³⁹ KrV A134 B173

⁴⁰ KrV A836 B865

⁴¹ KrV A86 B119

⁴² Aristóteles. *Retórica*, L. I, c. 2, 1357b, p.16

⁴³ KrV A134 B173

En la *ocupación popular*, analítica, “la ocupación [con los *ejemplos*] de la facultad de juzgar [...] no constituye [por sí sola, sin *catecismo*] todavía el verdadero interés en las acciones y en su moralidad”, produce si acaso complacencia, cierto deleite, como deleite produce un *entretien*. “Pero ahora comienza el *segundo* ejercicio, a saber, el de atraer la atención [atraer el interés de la razón], *con la vivida exhibición de la convicción moral mediante ejemplos sobre la pureza de la voluntad; primero sólo como perfección negativa, en cuanto que sobre una acción hecha por deber no ejercen influencia los móviles*” empíricos, pero, a resultas de ello, también como *perfección o determinación positiva*. Del no dejarse influir por móvil empírico alguno a dejarse motivar por el móvil de la razón. Es la *pureza de la voluntad*, que no es otra cosa más que lo contenido en la demanda que es la *ley moral* bajo forma de *imperativo de la razón*. Se nos aparece como motivo de interés intelectual como consecuencia de la atención conducida por ejemplos. Claro que, para ello, cierta noción del *concepto* ‘*ley moral*’ debe guiar al análisis. El *ejemplo* nos lleva de la mano pero el punto de llegada y motivo del viaje es la *ley*, *bloß*. Vamos camino *de la parte al todo*, pero *por el todo* y no por cualquier otra cosa. Los trabajos y los días plácidos disfrutando de los modelos y acciones de vicio y virtud *sine ira et studio* son estériles de quedarse en eso sólo. Actividad para diletantes. La exhibición o mostración ‘*viva*’, es decir, la *presentación* [*Darstellung*] que se juega la felicidad e infelicidad en su lance se juega mucho con ello, y es la ocasión en que el mismo *ejemplo* dirige al intelecto hacia la ‘*convicción moral*’ [*moralische Gesinnung*, el *sentimiento* o ‘*siendo sentido*’ *moral*], convicción que consiste en una *persuasión subjetiva basada en razones objetivas*⁴⁴. El dictamen de Kant entonces está decidido: el pupilo puede desear y querer encaminarse con *ejemplos*, ejemplos que se harán máximas una y otra vez intentadas, ensayadas por reglas, por principios *mediante*. Pero son aquéllos y éstas meras “andaderas del juicio”⁴⁵, tentativas del caminar, *primeros* ejercicios; lo que evidentemente debe conseguir el discípulo es la *construcción de sus propios imperativos*. La *ocupación popular* no es actividad de por sí. Ha de evolucionar. Debe aspirar a la universalidad de la máxima elegida y probarse con y en ella. ¿La acepta de corazón, con auténtica *convicción moral* [*moralische Gesinnung*] él o ella misma? Es el interés de la *máxima* por la *ley*, de la *instancia* por el *ideal*. Ésta es la auténtica piedra de toque. Según el parecer de Kant, los casos reales de deliberación moral no se valen de ejemplos entonces *en absoluto*⁴⁶.

Todo argumento trascendental tiene su giro en algún momento. Éste es el nuestro y nuestra oportunidad. Decimos hasta aquí con Kant que *se desea la máxima por el principio*, que *se quiere la instancia por la ley*, y se quiere, y se desea, porque es inherente a la misma naturaleza del medio una falta y una imperfección –una insuficiencia– que el fin de su intención colmará. *Esto* está en lugar de o por *aquello*. “Para la razón humana, en qué consiste propiamente la moralidad pura, con la cual, como piedra de toque, se debe examinar el contenido moral de toda acción, es cuestión que está resuelta desde hace

⁴⁴ KrV A820 B848

⁴⁵ *Ibid.* A134 B173 y B174

⁴⁶ O’Neill, O. *Constructions of Reason...* p. 166. El subrayado es mío.

tiempo, y no gracias a fórmulas generales y abstractas”⁴⁷. Pide el *Herr Professor* que nos imaginemos una de esas reuniones rococó de Salón. Y es necesario anotar que sorprende encontrar en medio de tan árido texto semejante disposición a lo literario. Pongámonos en situación: no es una reunión exclusiva de doctos y eruditos, sino que también se ha invitado a la misma como circunstantes al ocasional hombre de mundo, al comerciante, y quizás incluso a alguna señora [*Frauenzimmer*] –todo esto se va diciendo. Conforme progresa la conversación, se suceden las bromas aquí, las narraciones allí, las anécdotas y juegos de palabras ingeniosos en general, pero el espíritu de los círculos va declinando con el propio declinar de la novedad y divertimento de las más pronto que tarde cansadas ocurrencias. Advertimos en cambio en nuestro deambular por la estancia que hay una clase de conversación que no decae. Tanto más sorprendidos quedamos aún al encontrarnos con que dicha diversión se compone de los mimbres de un cierto razonar: *quienes pronto se aburren de toda sutileza aparte, no dejan de encontrar animación en juzgar el valor moral [den sittlichen Wert] de ésta o aquélla acción, a partir de la cual pretenden establecer el carácter de una persona*⁴⁸. Hay aquí un genuino *interés de la razón*. Un interés que no es en exclusiva materia de diversión y entretenimiento sino que involucra al razonamiento como facultad del alma. Se razona moralmente de modo natural. Esta ocupación no se sustenta con complacencias sino que se alimenta –y además lo hace ávidamente– de indagaciones. De inquisiciones. Es un juicio que separa y junta basándose en cierta idea ya resuelta si bien aún no explícita –estipulada en regla y norma– de la *moralidad pura* [*die reine Sittlichkeit*]. Esto es el ejercicio honesto de una razón humana, de la Humanidad, *popular*. No es el ejercicio de sutilezas e ingenios demostrados en las filigranas y malabares intelectuales de los doctos, de los eruditos. Coleccionistas de razones o coleccionistas de fetiches intelectuales. *No gracias a fórmulas generales y abstractas, sino in concreto*. Y, sin embargo, es justamente aquella razón a la que se acusaba de “emperifollarse con *ejemplos e ilustraciones concretas* [*durch Anschauungen, d.i. Beispiele oder andere Erläuterungen in concreto*]”⁴⁹. Y esta razón humana con su interés ha resuelto y se ha resuelto en su juzgar a no dejar de ejercer su deber –ya sea por aburrimiento o por pereza– en su trabajo, a no cejar en su esfuerzo, cosa que se echa de ver “por el uso habitual [y ejercicio sobre el *ejemplo*], tan habitual *como la distinción entre la mano derecha y la izquierda* [*als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand*]”⁵⁰.

La referencia a ese juego de manos ha de llamar la atención del lector kantiano por demás. Es una referencia y figura literaria velada a la obra de 1786 –es decir, dos años antes que la *KpV*– titulada *Was heißt: Sich im Denken orientieren* [*¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*]. Kant utiliza en su obra señera en filosofía práctica una metáfora que se pretende aclaratoria de *la correcta determinación empírica de conceptos*, que pretende atender a cierta máxima –una máxima de *máximas*, máxima que gobierna y

⁴⁷ KpV AA 05: 154

⁴⁸ *Ibid.* 153

⁴⁹ KrV AXVIII

⁵⁰ KpV AA 05: 156

vigila a la facultad de las *máximas* por mejor decir— que recomienda dos cosas: la necesidad de *orientarse y un cómo, en el uso especulativo de la razón*. Claro está entonces que dicha determinación tiene mucho que ver con lo que el de Königsberg entiende es la *libertad* intrínseca del propio pensar, si no tomamos ‘*indeterminación*’ como ‘*insuficiencia*’ sino como ‘*independencia de...*’. Todo temas pues caros a lo práctico al fin y al cabo. Leemos allá en 1786 que “*orientarse* significa, en la acepción propia de la palabra, encontrar, a partir de un punto cardinal dado (de los cuatro en que dividimos el horizonte), los restantes, particularmente el *Oriente*. Si ahora veo el Sol en el cielo y sé que ahora es mediodía por él, sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para tal fin me es absolutamente imprescindible el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto, a saber, la diferencia de la mano derecha y la mano izquierda*. Llamo a esto *sentimiento* [*Gesinnung*] porque estos dos lados no presentan exteriormente en la intuición ninguna diferencia apreciable”, puesto que las dos manos caen bajo el mismo concepto, *son* en teoría el mismo concepto⁵¹. En *lo moral* no se nos dice cosa alguna en otro sentido. Tan absurdo es dudar de que es cosa ya solucionada como de *dónde tengo la mano derecha o la izquierda*. La *distinción* o *diferencia* [*Unterschied*] está resuelta. Es clara en nosotros, *qua* sujetos. Nos orientamos, de hecho. ¿*Pero cómo?* Si acatamos la metáfora kantiana reubicada, sería bajo un sentimiento cardinal –orientador– que promovería *la convicción moral por medio o mediante* [*durch*] *vividas exhibiciones*. Cada *ejemplo* haría entonces una diferencia. Situaría y orientaría en la *ley* y a la *ley*. Kant piensa aplicable la misma analogía. En el uso –y abuso– habitual, *de hábito y procedimiento repetido, ejercitado*, nuestros principios y conceptos van tomando tierra por mucho que los elevemos y abstraigamos. Y esto aún y todo en ausencia de *imperativos, no gracias a imperativos o fórmulas abstractas y generales para hallar la moralidad en su pureza*⁵². El “destino [del *ejemplo*, como el de la *intuición* para la filosofía especulativa] sería entonces hacer los conceptos aptos para su *uso empírico [práctico]*”⁵³. *In concreto*. Ése y no otro es el sentido de tal ejercitación, y en ella, la razón se entretiene con un interés que supera a muchos otros. Está de veras implicada. Es la representación de una potencia natural del alma. Si calcamos la lógica de la analogía aquí en *lo moral*, el *ejemplo* ejerce de aclaración *de la correcta determinación empírica de un concepto, un concepto práctico*. Pronto aquellos contertulios “toman parte en la conversación [como si algo les fuera en ello][...] y muestran su indignación en lo que pueda disminuir la pureza de esta o aquella intención [...][no menos de lo que se implican aquellos] otros que, en cambio, buscan acusaciones e incriminaciones para atacarla”, lo cual es en ambos casos –entiéndase– *una severidad bien intencionada* [*eine wohlgemeinte Strenge*]⁵⁴. Un interés honesto en aclararse, en orientarse.

Así pues, en esto del ensayar *máximas* e *imperativos* el ejercicio es importante en la medida en que coloca un centro de gravedad a esto del *desear-querer* y sus excesos. Y es que, al principio *¿qué se desea, qué se quiere?* ¡Pues que va a ser sino el *todo!*. Orientados

⁵¹ WDO AA 08: 135

⁵² KpV AA 05:155

⁵³ WDO AA 08: 134

⁵⁴ KpV AA 05 :153-154

por las estrellas el ánimo parece pedir por su propia potencia natural el medirse con los excesos. Exagera, tiende sus ideas a lo absoluto. La *ley moral* no es menos que categórica. *Absoluta*, que no cede a la disolución en casos, *perfecta, sin defecto*. El navegante es de extremos primero. Los circunstantes de aquella reunión social tiran por elevación. Así, su *primer* ejercicio –ahora en una *ocupación sintética*– es el de emplear *el valor de esta o aquella acción para establecer el carácter de una persona*. Del caso, a la ley y función total del individuo. Esto ha de figurar a todas luces como una *generalización falaz*. Extrema. La parte pide ser atendida una vez más como suficiente, *pero porque es el todo*. Es asumida como un todo. Trivialmente se basta a sí misma. *Dada una acción, todo un carácter*. La cosa se dirime en este caso entre fieles e infieles. *Aprobación o alta estima* en unos es contestada por *rechazo y censura* en los otros. Todos juzgando a la vez. Kant tiene la clave: *juzgan de manera incondicional*⁵⁵. En un extremo u otro. Y así, pendiente del juicio previo, un cierto prejuicio *a priori*, ve el juez a su caso como disminuido o aumentado en la distancia. Ambos extremos huyen de las refutaciones, tanto más fáciles de imaginar cuanto más extremos sean los juicios de valor que pergeñan. Pues *una golondrina de menos amenaza siempre al verano, un instante que nubla la felicidad pone en cierto peligro esa vida venturosa que imaginamos*.

Lo que se desea y quiere como primer ejercicio es por ello claramente esa *perfección negativa* [*negative Vollkommenheit*] traducida en ausencia de resistencias al querer que introducíamos como coda hace un momento, es ésta una remoción de los obstáculos interpuestos por los móviles ajenos, extraños, invasores. Metáfora mecánica. Que del ‘*wish*’ al ‘*will*’ no haya solución de continuidad ni cambio en el momento de inercia –*dinámica*–. No sorprende entonces que como primera formulación del *imperativo categórico* el *Herr Professor* tuviera dispuesta una *máxima universal del propio querer*: obra de tal modo que *desees que tu máxima fuera a ser tenida por tu propia voluntad por ley universal de la Naturaleza*⁵⁶. Has de obrar conforme a la firme convicción de que *deseas que tu voluntad sea acogida universalmente*. ¿Nos ha de pillar desprevenidos así las cosas el momento en que en este fuego cruzado de alabanzas y acusaciones e incriminaciones el ánimo de los contertulios se remueva? ¿No es sencillo de imaginar que el sentimiento de *indignación*, que Kant expresa como afán de *ser preciso* [*genau und subtil sein*], de *ser incisivo* en el pensamiento [*grüblerisch sein*], no es más que la sensación de la diferencia y distancia entre lo que era nuestro juicio y lo que empezamos a acariciar en el ejemplo como una severa corrección a aquél? Una orientación. Pero hay más que decir aquí. La *indignación*, el sentimiento de *humillación intelectual*, es vivido como *Gesinnung* de la distancia de manera especialmente intensa porque “aquél que se refiere al *valor moral* de ésta o aquella acción [...] [refleja] en sus propios juicios el carácter del que juzga”⁵⁷. Como se toma partido, parte decidida en la conversación, sienten que se les juzga a ellos mismos y, en definitiva, se acaban juzgando en cierto modo a sí

⁵⁵ *Ibid.* 154

⁵⁶ GMS AA 04 : 421

⁵⁷ KpV AA 05: 153

mismos. “Protegen así *el valor moral entero de la persona contra los reproches*” o la atacan sin cuartel⁵⁸. Por eso mismo se recomienda prudencia. ¿Y a qué se reduce la prudencia? Pues es bien sencillo si por el contexto se la refiere a cierto equilibrio en los juicios, equilibrio que reflejará cierto equilibrio en las propias asunciones morales: hay que por ello “dejar en paz [al pupilo de turno] respecto de los ejemplos de acciones consideradas *nobles* (supermeritorias) [*überdienstlicher*][...][típicas de] *puros héroes de novela* [*Romanenhelden*]”⁵⁹. Porque en ellas quizás podrá ganarse terreno al mar con facilidad, sin resistencias, convirtiendo por elevación transgresora la propia unidad en medida y conquistando con ello la tan ansiada *unidad sincrónica* de esta nuestra narración personal, pero *¿cómo orientarse en alta mar sin puntos cardinales para navegar entre el Scilla de la philautia [benevolencia para uno mismo] y el Caribdis de la arrogancia?*⁶⁰

Elevación y exageración, caída y desilusión, no son más que orientaciones y variaciones sobre el uso práctico de la *ley moral*, que precisa de *exempla* para tomar tierra. Aprobación y censura, elogio y reconvención, vanidad y modestia, son quimeras por el momento. *Una golondrina no hace verano, tampoco un solo día o un instante de felicidad hacen al hombre venturoso*, pero hemos de creer que son aves e instantes significativos en la dirección firme del proceso.

Dice Kant apenas comenzada su primera andadura crítica que el peligro y la sospecha ante que algo *pueda ser de otra manera* y la temporalidad que amenazaría a nuestros juicios universales por ello nos hace convencernos de que es preferible la *universalitas* [*universalidad verdadera o estricta, a priori*] a la *Allgemeinheit* [*generalidad*] o *universalidad empírica*. Pero claro, esto no obsta para que tirando del hilo descubramos conscientes que hay sin duda diferencia, y que la segunda, al querer travestirse de la primera supone tan sólo “una arbitraria extensión de la validez”⁶¹. Es el pecadillo del iniciado en consideraciones morales, que no es tonto. Pues una excepción derrumbaría el edificio tan fácilmente elevado. Curioso es, sin embargo, que lo que tan de inmediato se ha elevado se experimente como injustamente derribado de suceder tal derribo con igual inmediatez. *¿Hay una querencia especial por el advenimiento del mundo moral?* Sea como fuere sucede esto así en la filosofía teórica como en la práctica. “Nadie intenta establecer una ciencia sin basarse en una idea. Sin embargo, *mientras se elabora dicha ciencia, raras veces va coincidiendo aquélla con la definición dada al comienzo, ya que la idea se halla oculta en la razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación microscópica*”⁶². Mientras nuestro ejercicio habitual se encela en su labor, raras veces se da la feliz circunstancia en que *precisión y corrección* acojan al *casus in terminis*. Apenas somos capaces de reconocer al *ejemplo* dentro de la regla. En lo que bregamos, *mientras nos esforzamos*, únicamente tras haber amontonado el material de construcción como una multiplicidad de contenidos

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.* 155

⁶⁰ *Ibid.* 73

⁶¹ KrV B3 y B4

⁶² KrV A834 B862

indiciarios, sugerentes, se empieza a parecer esta rapsodia a un algo. Va desperezándose esta idea durmiente, va emergiendo y haciéndose explícita y para que esto se dé *me es imprescindible el sentimiento de una diferencia en la aparente indistinción, es necesario que los casos no sean lo mismo y por lo mismo, porque de otro modo no se nos presentaría idea alguna identificable* in nuce. Inherente a la naturaleza del medio es el tener falla, el ser menesteroso, imperfecto, insuficiente, incompleto. Esa *unidad moral* [moralische Einheit], “la idea de la razón práctica, *puede darse siempre in concreto de modo real, aunque sólo sea parcialmente [...]* La realización de la misma puede *que sea siempre limitada y deficiente*, pero dentro de límites no determinables [por *determinación negativa*] pero, de ello se sigue que por eso *se encuentra siempre también bajo el influjo del concepto de una plenitud absoluta*”⁶³. Cosa perfectamente entendible *mientras se elabora la idea*. Eso explicaría en parte la preferencia de los animados conversadores por los difuntos [die Verstorbenen], que serían aquéllos para los cuales ya tenemos un modelo acabado –*un concepto de su experiencia de vida*⁶⁴. Su contraste es en plenitud. Raras son las ocasiones en que coincide la salida y la llegada. La idea se halla a la vez presente y ausente *por oculta*, apenas distinguible su fisonomía al descender al microscópico detalle del tiempo del proceso. Es precisamente llegados a este punto que podemos decir que *en la filosofía práctica, los efectos negativos del ejemplo, que no cumpla adecuadamente el requisito de la regla, que atienda a su propia suficiencia, tienen el efecto contrario en la razón a la hora de comprender y corregir –regir en común– su propio mandato*. Toda *negatio* es *determinatio*, pero claro, no toda *negatio* es un análisis conceptual...

El todo *articulado* y no *amontonado* puede crecer desde su germen externamente –*per appositionem*–, mostrando que algo es algo por muchas cosas y semejantes, o internamente –*per intus susceptionem*⁶⁵. La *unidad técnica* que el *ejemplo* menesteroso en Moral ordena es una en que externamente se muestra que algo es algo *comparando acciones semejantes en circunstancias semejantes*, en cambio, lo que de veras hay “que tener a mano son ejemplos de los deberes propuestos [...] *comparando acciones semejantes en circunstancias diversas*”⁶⁶. La capacidad meramente, *bloÙe*, imitadora es sólo reproductiva. Aquí se nos requiere para que tomemos nota de otra situación, una más propia de la emulación. Uno puede ser *inoculado, influido, cargado con los pensamientos* de otra o un sinnúmero de inteligencias, y *además*, tener la capacidad en sí para emplear lo aprendido correctamente, esto es, *con corrección y precisión*. Nunca *ejemplos sin catecismo*, ni *catecismo sin ejemplos*. *Análisis y síntesis* deben ser coincidentes. Llegar al mismo puerto desde distintos horizontes. El hiperbólico tiro del imperativo es susceptible de corrección y precisión con ayuda. Hay que ser modesto en relación a lo que *se muestra eminentemente y simplemente se nombra como tal*. Nominalmente, por nombrar. Como con el caso de los *exempla*, la hipérbole –como el *imperativo*– se diferencia de la

⁶³ Ibid. A328 B386

⁶⁴ KpV AA 05: 153

⁶⁵ KrV A832 B860

⁶⁶ KpV AA 05: 154

metonimia en que en ésta hay una cierta relación semántica fundamental, una no accidental, como venida desde afuera.

Algo importa. En el *ejemplo* una cierta *diferencia* [*Unterschied*] repetida lleva de la mano. Es la distinción que crea la *convicción moral por inoculación* de que *si debo, puedo*. “No se refiere [esta diferencia] ni a una figura ni a una posición, sino que determina la relación entre las representaciones existentes y nuestro estado interior”⁶⁷.

La estructura dispuesta por la *KpV* pretendía calcar como simetría la de la facultad crítica en su uso especulativo, la primera Crítica. “La división de una crítica de la razón práctica debe ser establecida, *en sus líneas generales*, conforme a la de la razón especulativa”⁶⁸. Pide el buen sentido que en la dote de ambas haya una *Doctrina de los elementos* y una *Doctrina del método*; ¿tiene el ajuar de una una ‘*Analítica*’? Regálesele a la otra una equivalente. ¿Pide una de ‘*Dialéctica*’? Hallará la otra entre sus presentes su versión. “Pero ha de resultar *su orden inverso* [...] ya que en la [segunda tenemos] la *obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada* toda pretensión de ejercer ella de fundamento determinante de la voluntad. El uso [práctico] de la razón pura es *sólo inmanente*”⁶⁹. Una diferencia fundamental salta a la vista apenas comparados entonces los índices de materias de ambas, la división en sí: que la segunda Crítica carece por completo de una *Estética Transcendental* [*Transzendente Ästhetik*]. Si en la *Kritik der reinen Vernunft* la Lógica declara sus derechos a que a toda *síntesis de conceptos* preceda la reunión de representaciones sensibles bajo un mismo gobierno de su variedad en unidad, que la *imaginación* precede al *entendimiento*, y la instancia a la ley, en la *Kritik der praktischen Vernunft* querremos los *principios* por los *conceptos*, las *máximas* por la *ley*, pero de “éstos, en la medida de lo posible, iremos a la sensibilidad [*zu den Sinnen*]”⁷⁰.

Cabe pensar que la *Transzendente Ästhetik* de la segunda Crítica sería entonces en sus *exempla*⁷¹.

⁶⁷ KrV A33 B50

⁶⁸ KpV AA 05: 16

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ ¿Qué se abstrae de un ejemplo vivo? ¿Puede abstraerse tanto como para olvidar que la moralidad pura implica la posibilidad de la existencia de individuos morales más allá de considerarlos meros símbolos de aquélla? Kant no elude la patente “extrema ambigüedad del término” *abstraer/abstracción*, y diferencia para facilitar el tránsito intelectual entre un “abstraer algo de algo” – *abstrahere aliquid*– y un “abstraer desde algo” – *abstrahere ab aliquo*– (Log AA 09: 95). En su *Dissertatio* del 70 había ya contemplado, con viento favorable en dirección al puerto trascendental que “un concepto intelectual abstrae de todo lo que es sensible, pero *no es abstraído* de aquellas cosas que son sensitivas, y quizás fuera más conveniente por ello que se lo llamara ‘*abstrayente*’ antes bien que ‘*abstracto*’” (MSI AA 02: 394). Hay un uso que llega a sobreentenderse como una génesis inductiva de la experiencia que produce conceptos –como referencia a la *extensión* de la experiencia– y otro como especificación de cómo un concepto es usado –referencia a *intensión*–. Por ello, “una prenda escarlata, por ejemplo [*wenn ich z.B. beim Scharlach-Tuche*] de pensarla sólo en relación a su color carmesí, lo que queda abstraído es la prenda misma del color” (Log *Ibid.*). Respecto de la capacidad tan humana de la *percepción*, acercándonos ya al problema del *sujeto*, la *KrV* pone bien a las claras que dicha actividad de forja consiste no en una derivación o destilado, sino que se considera “un alejamiento de la experiencia [a tanta distancia] como” para seguir haciéndola “posible” (KrV A78). Como ejemplo, la *lógica formal* puede abstraer todo contenido, pero llega

BIBLIOGRAFÍA

Anscombe, G. E. M. (1958) "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, January, pp. 1-19

Anscombe, G. E. M. (1958) "On Brute Facts", en *Analysis*, Vol. 18, No. 3, January, pp. 69-72

Archard, D.; Deveaux, M.; Manson, N.; Weinstock, D. (2013) *Reading Onora O'Neill*, Routledge, London&New York.

Aristóteles. (2009) *Ética a Nicómaco*, estudio preliminar de Salvador Rus Rufino, traducción de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe, Madrid.

Aristóteles. (2011) *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar, Alianza Editorial, Madrid.

Aristóteles. (2010) *Poética*, edición trilingüe, introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid.

Aristóteles. (1999) *Retórica*, introducción, traducción y notas de Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

De Vries, J. (1979) "Lo inevitable de la percepción del ser a la luz de la Crítica de la Razón Pura", en *Revista de Filosofía*, Vol. 12, México, pp. 7-20

Falkenstein, L. (2004) *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo&London.

O'Neill, O. (como Onora Nell) (1975) *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York.

O'Neill, O. (2000) *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

O'Neill, O. (2015) *Constructing Authorities. Reason, Politics, and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

O'Neill, O. (1989) *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

O'Neill, O. (1996) *Towards Justice and Virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge.

Platón, (2004) *Protágoras, Gorgias, Carta VII*, introducción, traducción y notas de Javier Martínez, Alianza Editorial, Madrid.

un punto en el que ofrece dentro de lo esperado de su función un límite de estrés, y éste es que no puede ser ella misma abstraída de él si se ha de pensar en algo (*Ibid.* A131-B170). Cf. con De Vries, J. "Lo inevitable de la percepción del ser a la luz de la Crítica de la Razón Pura", en *Revista de Filosofía*, Vol. 12, México, 1979, pp. 7-20; Rogerson, K.F. *Kant's Aesthetics: The Role of Form and Expression*, University Press of America, Lanham MD, 1986; Falkenstein, L. *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo&London, 2004

Rogerson, K.F. (1986) *Kant's Aesthetics: The Role of Form and Expression*, University Press of America



The Highest Good and the Practical Regulative Knowledge in Kant's Critique of Practical Reason

El Bien supremo y el conocimiento práctico regulativo en la Crítica de la Razón Práctica

JOEL THIAGO KLEIN*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, Brazil) /CNPq

Abstract

In this paper I defend three different points: *first*, that the concept of highest good is derived from an *a priori* but subjective argument, namely a maxim of pure practical reason; *secondly*, that the theory regarding the highest good has the validity of a practical regulative knowledge; and *thirdly*, that the practical regulative knowledge can be understood as the same “holding something to be true” as Kant attributes to hope and believe.

Keywords

Highest good, practical regulative knowledge, hope, believe

Resumen

En este artículo defiende tres tesis principales: en primer lugar, que el concepto de Bien supremo se deriva de un argumento *a priori*, pero subjetivo, a saber, una máxima de la razón pura práctica. En segundo lugar, sostengo que la teoría concerniente al Bien supremo tiene la validez de un conocimiento regulativo práctico y, en tercer lugar, que el conocimiento regulativo práctico puede ser entendido como un conocimiento que «sostiene que algo es verdad», como Kant atribuye asimismo a la esperanza y a la fe.

* Professor at Federal University of Rio Grande do Norte (Natal, Brazil) and researcher at CNPq (Brazil). E-mail: jthklein@yahoo.com.br.

Palabras clave

Bien supremo; conocimiento práctico regulativo; esperanza; fe

Before entering on my analysis, let me clarify what I understand here by a practical regulative knowledge. While the theoretical-regulative knowledge is based on a theoretical interest of reason and makes possible a theoretical use of the ideas of reason and a theoretical teleology, the practical regulative knowledge is based on a practical interest of reason and makes possible a practical use of the ideas of reason and a practical regulative teleology. On the one hand, in *practical regulative* knowledge is in question the idea of a wise and morally benevolent creator of the world and the derivative idea of a morally beneficent nature, i.e., the idea of a nature that fosters the achievement of moral ends to human species. On the other hand, *theoretical regulative* knowledge is based solely on the idea of a wise creator of the world and its derivative idea of a well-organized nature, but not in the idea of well-organized nature that fosters *moral ends*.¹ Therefore both have

¹ This became clearer in this passage: “Although the proper concept of *wisdom* represents only a will’s property of being in agreement with the highest good as the *final end* of all things, whereas [the concept of] *art* represents only competence in the use of the suitable means toward *optional ends*, yet, when art proves itself adequate to ideas the possibility of which surpasses every insight of human reason (e.g. when means and ends reciprocally produce one another, as in organic bodies), as a *divine art*, it can also, not incorrectly, be given the name of wisdom - or rather, not to mix up concepts, the name of an *artistic wisdom* of the author of the world, in distinction from his *moral wisdom*. Teleology (and, through it, physic-theology) gives abundant proof in experience of this artistic wisdom. But from it no inference is allowed to the moral wisdom of the author of the world, for the natural law and the moral law require principles of entirely different kinds, and the demonstration of the latter wisdom must be carried out totally *a priori*, hence in no way be founded on the experience of what goes on in the world. Now since the concept of God suited to religion must be a concept of him as a moral being (for we have no need of him for natural explanation, hence for speculative purposes); and since this concept can just as little be derived from the mere transcendental concept of an absolutely necessary being - a concept that totally escapes us - as be founded on experience; so it is clear enough that the proof of the existence of such a being can be none other than a moral proof.” (ETP 8: 256n.)

The citations include both an abbreviation of the English title and the corresponding volume and page numbers in the standard “Akademie” edition of Kant’s works: *Kants gesammelte Schriften*, edited by the Königlich Preussischen (now Deutschen) Akademie der Wissenschaften (Berlin: G. Reimer [now de Gruyter], 1902). For references to the first *Critique*, I follow the common practice of giving page numbers from the A (1781) and B (1787) German editions only. I follow the standard English translations of Kant’s works. Here is a list of the abbreviations and English translations:

CF — “The conflict of the faculties.” Trans. M. Gregor and R. Anchor. In: A. Wood and G. di Giovanni, *Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. Cambridge Univ. Press, 2001. Pp. 233-327.

CPJ — *Critique of the power of judgment*. Trans. P. Guyer and E. Matthews. Cambridge Univ. Press, 2002.

CPR — *Critique of pure reason*. Trans. P. Guyer and A. Wood. Cambridge Univ. Press, 1998.

CPrR — “Critique of practical reason.” Trans. M. Gregor. In: M. Gregor, *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 1996. Pp. 133-172.

ETP — “Concerning the Employment of Teleological Principles in Philosophy,” Trans. G. Zöllner. In: G. Zöllner, R. Louden, *Anthropology, History, and Education*. Cambridge Univ. Press, 2007. Pp. 192-218.

G — “Groundwork of the metaphysics of morals.” Trans. M. Gregor. In: M. Gregor, *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 1996. Pp. 37-108.

IUH — “Idea for a universal history with a cosmopolitan aim.” Trans. A. Wood. In: G. Zöllner, R. Louden, *Anthropology, History, and Education*. Cambridge Univ. Press, 2007. Pp. 107-120.

OCS — “On the common saying: that may be correct in theory, but it is of no use in practice.” Transl. M. Gregor. In: M. Gregor, *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 1996. Pp. 273-310.

different sources and different uses. While one is useful to the field of human action, the other has its utility for the field of cognition.

Moreover, it is also noteworthy that the teleology related with practical-regulative knowledge is distinct from the teleology related with the practical-constitutive knowledge. A practical-constitutive teleology would be the description of human actions insofar as they follow from the moral law, that is, with respect to the immanent purposes of the agent's moral will. This could be approximated to the categorical imperative in its formulation as a kingdom of ends and the theory of moral ends presented in the *Doctrine of Virtue*. In turn the practical-regulative teleology goes beyond the limits of action of a single agent's will and power. For this reason, the end is not an end that is on the reach of an individual agent, but an end that needs to assume a higher point of view of a *Nature* or a *World*, which is organized accordingly with moral ends by the moral and wise author of the world. But this practical-regulative teleology has a different status for reason in its practical use as the practical-constitutive teleology. While the practical reason demands without exception that we consider all rational beings as ends in themselves and establishes moral ends as duties, it cannot demand that the agent alone realizes the progress for human species. That is why the practical-constitutive teleology is part of the answer to the question "What should I do?", while the practical-regulative teleology is part of the answer to the question "What may I hope?" While one refers to duty and is a practical constitutive knowledge, the other refers to hope and has a status as a practical regulative knowledge. Before examine the text itself in order to sustain this thesis, I must also stress that at no place Kant uses this terminology, but I hope to show in my analysis of the *Critique of practical reason* that the concepts are.

1. The concept of highest good as result of a synthetic argumentative movement

According to Kant, in the *CPR* "we see very well that the proper principle of reason in general (in its logical use) is to find the unconditioned for conditioned cognitions of the understanding, with which its unity will be completed" (*CPR* B 364) This logical principle turns into a principle of pure reason when we assume that "when the conditioned is given, then so is the whole series of conditions subordinated one to the other, which is itself unconditioned, also given (i.e., contained in the object and its connection)." (*CPR* B 364) While the first is analytical, the second principle is synthetic.

OTT – "What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?" Trans. A. Wood. In A. Wood and G. di Giovanni, *Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. Pp. 7-18.

TPP – "Toward Perpetual Peace" Trans. M. Gregor. In M. Gregor, *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 1996. Pp. 311-352.

Rel – "Religion within the Boundaries of Mere Reason." Trans. G. di Giovanni. In. A. Wood and G. di Giovanni, *Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. Cambridge Univ. Press, 2001. Pp. 39-216.

In theoretical philosophy the pure use of reason's principle leads to transcendental ideas, which are the expression of an unconditioned for a given series of conditioned or for a given conditioned. When this synthetic *a priori* principle is used to determine the conditioned or the unconditioned then reason is led to error. It is well known that Kant's solution in *first Critique* establishes the synthetic principle as having just a regulative or hypothetical validity. This means that the synthetic principle of pure reason, although it is an *a priori* principle, has merely subjective validity. This subjectivity does not entail psychological contingency but only that it cannot be used to determine objects. However reason can still guide the empirical research of understanding by the way of ideas.²

This same assumption is restated in the first sentence of the *Dialectic* of *CPrR*: "Pure reason always has its dialectic, whether it is considered in its speculative or in its practical use; for it requires the absolute totality of conditions for a given conditioned, and this can be found only in things in themselves." (*CPrR* 05: 107) But what is the meaning of the concepts of conditioned and unconditioned in the domain of practical reason?

«As pure practical reason it likewise seeks the unconditioned for the practically conditioned (which rests on inclinations and natural needs), not indeed as the determining ground of the will, but even when this is given (in the moral law), it seeks the unconditioned totality of the object of pure practical reason, under the name of the *highest good*». (*CPrR* 05: 108)

Several problems arise from this passage. First, there seem to be two practical conditioned. On the one hand, it could be something that "rests on inclinations and natural needs". On the other hand, it could be the "object of practical reason" which Kant has defined in *Analytic* as the concept of "good". But the good has an unconditioned value because it is analytically derived from the concept of moral law, as the concept of effect belongs analytically to the concept of cause.³ Secondly, to pursue the practical unconditioned to the

² According to Kant "The hypothetical use of reason is therefore directed at the systematic unity of understanding's cognition, which, however, is the *touchstone of truth* of its rules. Conversely, systematic unity (as mere idea) is only a *projected* unity, which one must regard not as given in itself, but only as a problem; this unity, however, helps to find a principle of a manifold and particular uses of the understanding, thereby guiding it even in those cases that are not given and making it coherently connected." (*CPR* B 675) Therefore, in the *theoretical use of ideas*, there must be a reciprocal control between reason and understanding. On the one hand, understanding must presuppose that everything in nature has an end, otherwise it could not achieve more than "spelling out appearances according to a synthetic unity in order to be able to read them as an experience" (*CPR* B 370–1) and without achieving the systematic unity needed to qualify as a science. On the other hand, understanding should evaluate and determine what said ends are. Without the control of understanding, reason would simply project ends onto the nature and understanding would be at the mercy of the *dogmatic despotism of reason*, which Kant call perverted reason mistake (*perversa ratio*).

³ According to Kant "*the concept of good and evil must not be determined before the moral law (...) but only (...) after it and by means of it*" (*CPrR* 5: 63). Besides, the concepts of good and evil do not originally refer to objects but are actually forms of the category of causality. It is possible to say that the relationship between the object of pure practical reason and the moral law is *analytical*, i.e. occurs accordingly to the principle of identity (I think that Beck (1960, 135s) would agree with this reading). Kant strongly suggest this reading in the next passage: "if the later [the pure practical law] had first been investigated analytically it would have been found that, instead of the concept of the good as an object determining and making possible the moral

conditioned as something that “rests on inclinations and natural needs” does not seem to make sense either. Otherwise, why should this be a problem for pure practical reason? An unconditioned in this sense seems to be nothing more than an ideal of the imagination.

An attempt to solve this problem could start out by comparing how theoretical reason determines the unconditioned as an absolute totality of conditions for a given conditioned.⁴ But we must remember that for theoretical reason

«if a cognition is regarded as conditioned, reason is necessitated to regard the series of conditions *in an ascending line* as completed and given in their totality. But if the very same cognition is at the same time regarded as a condition of other cognitions that constitute *a series of consequences in a descending line*, then reason can be entirely indifferent about how far this progression stretches *a parte posteriori*, and whether a totality of these conditions is even possible at all». (CPR B 388f., *emphasis added*)

If this were also the case with practical reason, then the following absurdity would arise: the conditioned would at the same time and under the same conditions be also the unconditioned. It would then be impossible to explain how and why there is a dialectics for practical reason.

In order to resolve this impasse, we need to realize that despite the fact that theoretical reason and practical reason are always the same reason and despite the existence of many systematic agreements and shared elements, there is at the beginning one fundamental difference between both uses, namely, practical reason “does not have to do with objects for the sake of cognizing them but with its own ability to make them real (conformably with cognition of them), that is, with a will that is a causality inasmuch as reason contains its determining ground” (CPrR 05: 89).

law, it is on the contrary the moral law that first determines and makes possible the concept of the good, insofar as it deserves this name absolutely.” (CPrR 5: 64) This means that the moral content of the action originates itself *a priori* from the autonomous will. This has at least four important consequences: 1. The object of pure practical reason can be *a priori* defined and has an independent reality from the empirical experiences (Cf. “the morally good as an object is something supersensible, so that nothing corresponding to it can be found in any sensible intuition” (CPrR 5: 68)) 2. The object of pure practical reason has the same theoretical status as the moral law, i.e., as an *a priori* constitutive practical knowledge; 3. It is a necessary consequence of the duty and keeps the imperativeness of the moral law, i.e., the object of the pure practical reason can be expressed as a duty, as ‘do good’ and from this aspect that Kant can think about duties of virtue in Doctrine of virtue (MM 6: 385ff.); 4. Because the object of the pure practical reason is analytical related with the moral law, it can be expressed in connection with all the formulations of moral law and in analogy with the ‘schemes of the law of nature’: “The rule of judgment under laws of pure practical reason is this: ask yourself whether, if the action you propose were to take place by a law of the nature of which you were yourself a part, you could indeed regard it as possible through your will. Everyone does, in fact, appraise actions as morally good or evil by this rule.” (CPrR 5: 69)

⁴ Cf. “Now since the unconditioned alone makes possible the totality of conditions, and conversely the totality of conditions is always itself unconditioned, a pure concept of reason in general can be explained through the concept of the unconditioned, insofar as it contains a ground of synthesis for what is conditioned” (CPR B 379)

In other words, the category of causality is used by theoretical reason in order to attain knowledge of the given object or to establish the cause of a given effect. In the case of practical reason, the category of causality is used to conceptualize the act of performing the object, i.e. the cause has already been given (the moral law) and what needs to be performed (“founded”) is its effect, its object. The difference consists in “precisely the opposite relation from what could be said of pure reason in its speculative use”, because in the practical domain we “have to do with a will and have to consider reason not in its relation to objects but in relation to this will and its causality” (*CPrR* 05: 16) This inverse relation in the use of the concept of causality is reflected in the very structure of the second *Critique*, which follows a reverse order inside the *Doctrine of the elements*.⁵

Now, as soon as we realize the difference between theoretical and practical reason we can say that, while the first looks for the unconditioned in the ascending series, the second goes for the unconditioned in the descending series of conditions. Thus the concept of *highest good* represents the unconditioned totality of the objects of practical reason, while the *good* is also the unconditioned, but in a different sense and perspective. While moral law is the unconditioned that underlies the will and the good is the unconditioned linked to it, the highest good, following the reasoning of a descending series, represents all those unconditioned (the good as object of the will) which are now considered (from another point of view) to be conditioned insofar as their *empirical realization* is conditioned.

In this context Kant presents the distinction between ‘supreme good’ (*supremum*) and ‘highest good’ (*consummatum*): “The first is that condition which is itself unconditioned, that is, not subordinate to any other (*originarium*); the second is that whole which is not part of a still greater whole of the same kind (*perfectissimum*).” (*CPrR* 05: 110) I suggest here that the supreme good is the unconditioned in the perspective of the ascending series (as the cause), while the highest good (as an effect of that cause) is the unconditioned in the direction of the descending series and, therefore, should be understood in the horizon of the realization of morality as a moral system. This is also linked with another characterization of concepts, namely, right after presenting the distinction between highest and supreme good Kant defines the highest good of a possible world as “happiness distributed in exact proportion to morality (as the worth of a person and his worthiness to be happy)” (*CPrR* 05: 110). However it is noteworthy that from this point on Kant changes the concept of virtue he used in *Analytics* (as a “moral disposition *in conflict*” (*CPrR* 05: 84)) and begins to consider it as an ideal of virtue.⁶ This change takes place because reason can only think the realization of the highest good as a proportional distribution of happiness on the assumption of a totality, namely of a world where the correspondence between virtue and happiness occurs under a legislation, under a system of laws. Therefore

⁵ See *CPrR* 5: 89-90. In my point of view, it is because Watkins (2010) did not recognize this difference in the direction of the unconditioned that he could not exactly determine the content of the highest good and even less comprehend which function has this concept for Kant’s philosophy (159ss). Furthermore he also did not distinguish between the concept of good and the highest good (157s).

⁶ See: “(...) what I call the ideal, by which I understand the idea not merely *in concreto* but *in individuo*, i.e., as an individual thing that is determinable, or even determined, through the idea alone.” (*CPR* B 596)

virtue must be understood in the context of the highest good as the ideal of virtue and this change has important implications.

But how to explain this argumentative jump which goes from an intrinsic characteristic of reason to looking for an unconditioned for a given conditioned to the conceptual definition of the highest good as “happiness distributed in exact proportion to morality”? A clue can be found in the following passage:

«Hence, though the highest good may be the whole *object* of a pure practical reason, that is, of a pure will, it is not on that account to be taken as its *determining ground*, and the moral law alone must be viewed as the ground for making the highest good and its *realization or promotion* the object». (CPrR 05: 109, *emphasis added*)

Particularly relevant is the end of the passage, namely, that moral law is the foundation for both for the realization (*bewirken*) and for the promotion (*befördern*) of the highest good. This ambiguity will allow Kant to provide two different but not exclusive types of formulations. For explanatory and systematic reasons, the particle “or” (*oder*) does not represent a definite logical disjunction because both possibilities will continue to be explored until the end of the *Dialectics* in a different but complementary way.

Let me start with the issue of the *promotion* of the highest good. If the *highest good* presupposes a whole in which *good* (established directly by the moral law) is the supreme element, then it can be said that it is a *duty to perform what is good*; hence it should also be a *duty to promote the highest good*. Since promotion does not imply the complete but only the partial realization, then, although the highest good is not fully contained within the domain of moral law, it is in part. Therefore, if I have a duty to perform the good, then it is analytically true that I also have a *duty to promote* the highest good.⁷ In this sense, for example, Kant states:

⁷ The first Kantian scholar who pointed out the necessity to read the concept of the highest good in the horizon of a ‘duty of promotion’ and also to the contradictoriness of a “duty of realization” was Silber (1959, 477ss). In his reading the duty of promotion should be seen as immanent. However, Silber defends the necessity of a transcendent comprehension of the highest good in order to avoid that human beings consider their faculty in a misguided way, i.e., as the concept of highest good as a normative principle and condition of the moral law (483). In order to avoid misinterpretations Silber introduces a distinction between a constitutive obligation (regarded the immanent highest good) and a regulative obligation (regarded to the transcendent highest good) (488s). According to him, without the regulative obligation the human being cannot do a good use of the immanent highest good, i.e., the duty to promote the highest good (492). Beck (1960) has strongly criticized Silber’s reading. According to him, the duty to promote the highest good is either nothing more than the duty to act morally and, in this case, it is just a bad formulation of the moral law, or there is no duty in regarding the highest good. According to Beck, to speak about some regulative duty, as did Silber, is a complete mistake. Thus either there is no duty regarding the highest good or we are renouncing to the concept of autonomy (244s.). I agree with Beck that there is no duty for the highest good that is independent of the categorical imperative, however I disagree that the *need* of the reason for the development of a system of ends, which embraces freedom and nature, is based on an eminently theoretical interest and has no practical implication (against Beck, 1960, 245). As historical information it is noteworthy to point out that this criticisms made by Beck are similar to another formulations made by Döring (Kants Lehre vom höchsten Gut. Eine Richtigstellung. In: *Kant-Studien* 4. 1899/1900. 99ff); de Kroner (*Von Kant*

«What belongs to duty here is only the *striving* to produce and *promote* [*die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung*] the highest good in the world, the possibility of which can therefore be postulated (...).» (CPrR 05: 126, *emphasis added*)

«(...) we hope to attain the highest good, which the moral law makes it our duty to take as the object of our *endeavors* [*Bestrebung*]. (...) The moral law commands me to make the highest possible good in a world the final object of all my *conduct* [*Verhalten*].» (CPrR 05: 129, *emphasis added*)

«The command to *promote* the highest good is based objectively (in practical reason); its possibility in general is likewise objectively based (in theoretical reason, which has nothing against it).» (CPrR 05: 145, *emphasis added*)

On the one hand, it should be noted that the relationship between moral law and highest good as an object of *striving*, *endeavor*, *conduct* or *promotion* is objective and direct, but, on the other hand, insufficient to increase the meaning of the moral law, because those analytic formulations have a merely elucidative character. In other words, through the analysis of the normativity included in moral law, Kant only analytically legitimizes the *logical possibility* of highest good, in other words, he states only that, from the point of view of moral law, there is no contradiction in representing the future existence of the highest good.⁸ It is an ambiguity in the concept of possibility that allows Kant to find a solution for the antinomy of practical reason. See the following passage:

«It is, however, evident that if the moral law is already included as supreme condition in the concept of the highest good, the highest good is then not merely *object*: the concept of it and the representation of its existence as possible by our practical reason are at the same time the *determining ground* of the pure will because in that case the moral law, already included and thought in this concept, and no other object, in fact determines the will in accordance with the principle of autonomy». (CPrR 05: 109-110)

What is “evident” (*Es versteht sich aber von selbst*) is the conceptual and analytic relation between moral law and the concept of its promotion and therefore the logical possibility of the highest good. “The representation of its existence as possible by our practical reason” means the same as the “duty of promotion of the highest good”, which, in turn, is the same as the determination of “the will in accordance with the principle of autonomy”. In other words, if there is a duty to act morally, then the claim that there is a “duty to promote the highest good” is analytically true and this, in turn, means the same as saying that “the representation of its existence as possible by our practical reason” is necessary. However,

bis Hegel. 2. Aufl. Tübingen 1961. 208); e de Cohen (*Kants Begründung der Ethik*. 2. Aufl. Berlin 1910. 344ss) (*apud*. DÜSING, 1971, 29).

⁸ That Kant has this in mind can be assured when in the next section he returns to the distinction between analytic and synthetic: “Two determinations *necessarily* combined in one concept must be connected as ground and consequent, and so connected that this *unity* is considered either as *analytic* (logical connection) or as synthetic (real *connection*), the former in accordance with the law of identity, the latter in accordance with the law of causality.” (CPrR 5: 111)

with the caveat that the concept of “possible” should be understood as following: it is not contradictory to the moral law or the principles of theoretical reason to consider the possibility of the highest good. This conceptual clarification does not imply an inversion of the determining ground of will which would be heteronomy, a consideration that Kant had made immediately before to the above quotation.⁹

It is when dealing with the issue of the *realization* of the highest good that the *synthetic* moment of the argument takes place, which cannot occur simply based on moral law. A synthetic practical connection establishes a relationship according to some law of causality and not according to the law of identity. This means that when we speak of the realization of the highest good, we go beyond the question of the *logical possibility* and engage with the issue of *real possibility*, i.e., we raise questions regarding the circumstances that might cause the highest good, the circumstances that make the highest good real.

Kant’s argument is based on the following assumption: the systematic necessity of reason in its logical use to look after the unconditioned for the given conditioned reconfigures itself in the field of pure practical reason in a practical *need* of reason (*ein praktisches Bedürfnis*) to understand the possibility of connecting virtue with happiness. Kant spells this practical need out in the following passage:

«But it [virtue] is not yet, on that account, the whole and complete good as the object of the faculty of desire of rational finite beings; for this, *happiness* is also required, and that not merely in the partial eyes of a person who makes himself an end but even in the judgment of an impartial reason, which regards a person in the world generally as an end in itself. For, to *need* [*bedürftig*] happiness, to be also worthy of it, and yet not to participate in it cannot be consistent with the perfect volition of a rational being that would at the same time have all power, even if we think of such a being only for the sake of the experiment». (*CPrR* 05: 110, *emphasis added*).

The logical assumption of reason (“to find the unconditioned for conditioned cognitions of the understanding”) turns in the practical field into an idea of a world that would result from “the perfect volition of a rational being that would at the same time have all power”, i.e., of a perfect will both in form as well in force. Conceiving of a complete system for practical reason means considering a world in which the causality of good will is perfectly suitable not only for the realization of good (some moral act) but is also appropriate for the *realization* of the totality of practical objects. In other words, a complete system of

⁹ In this sense I disagree with Düsing (1971, 31ff), for whom the duty to promotion is already an a priori synthetic judgment, i.e., Düsing did not recognize the change of perspective established in the passage from the Analytics to the Dialectics of the practical reason. I disagree also with Henrich (1992, 27), for whom the link between the moral law and highest good (*Endzweck*) is still analytic in the *CPrR* and became synthetic only after the CPJ. In what follows I try to show that this reading is wrong and that already at the *CPrR* the link between these concepts has an aspect that should be interpreted as synthetic, although this synthesis does not have the practical normativity of moral law.

practical reason requires the realization of a moral world, which embraces the satisfaction of the physical needs of sensible beings, which is expressed by the concept of happiness.

The concept of a moral world involves the concept of moral nature, i.e., a nature in which moral law is legislated and where there is an adequate relation between being worthy of happiness (morality) and happiness itself.¹⁰ However, the real possibility of the moral world requires that the individual must act according to the moral law in a *perfect manner* and not just for a few moments and in an imperfect fashion. This leads the reason of finite and sensible beings to postulate the immortality of the soul. The passage from a perfect virtuous life to a condition of fully satisfied physical needs which define the concept of happiness is something that cannot take place accidentally but must presuppose some kind of causality (guided by an evaluation). Therefore, the reason of finite and sensible beings has to postulate the existence of God. Even assuming that individuals are capable of become perfectly virtuous, God could not guarantee happiness to them in this world because this would imply interference by God in the system of nature, which theoretical reason cannot admit. Therefore, from the individual perspective the existence of the highest good can only be expected in an intelligible world. For the human species, however, the possibility of achieving the highest good in this world is not excluded, at least in principle.

In order to avoid misunderstandings it should be noted that the concept of logical possibility could also be understood as *transcendental possibility* because if, on the one hand, it is based on the principle of identity, on the other, moral law, whence that possibility is analytically derived, has already been established *a priori* and has a practical content (as an *a priori* synthetic-practical proposition). In turn, what is called *real possibility* could also be understood as a *practical possibility* in so far as it also takes into account what needs to exist in order that our actions might be complemented in their effects.¹¹

¹⁰ Regarding the relation between the moral law with happiness see: “Certainly, our well-being and woe count for a very great deal in the appraisal of our practical reason and, as far as our nature as sensible beings is concerned, all that counts is our happiness if this is appraised, as reason especially requires, not in terms of transitory feeling but of the influence this contingency has on our whole existence and our satisfaction with it; but happiness is not the only thing that counts. The human being is a being with needs [*bedürftiges Wesen*], insofar as he belongs to the sensible world, and to this extent his reason certainly has a commission from the side of his sensibility which it cannot refuse, to attend to its interest and to form practical maxims with a view to happiness in this life and, where possible, in a future life as well.” (CPrR 5: 61) See also MM 6: 388.

¹¹ Kant seems to confirm the use of this terminology in the following passages: “Since it is nevertheless required as practically necessary, it can only be found in an *endless progress* toward that complete conformity, and in accordance with principles of pure practical reason it is necessary to assume such a practical progress as the real object [*reale Object*] of our will. (...) Hence the highest good is practically possible only on the presupposition of the immortality of the soul (...)” (CPrR 5: 122); “that those concepts [freedom, immortality of the soul and god], otherwise problematic (merely thinkable) for it, are now declared assertorically to be concepts to which real objects [*wirklich Objecte*] belong, because practical reason unavoidably requires [*unvermeidlich bedarf*] the existence of them for the possibility of its object, the highest

One has to recognize this oscillation in the concepts of possibility in order to make sense of the following passage from the context of the formulation of the antinomy of pure practical reason:

«Now, since the promotion of the highest good, which contains this connection in its concept, is an a priori necessary object of our will and inseparably bound up with the moral law, the impossibility of the first must also prove the falsity of the second. If, therefore, the highest good is impossible in accordance with practical rules, then the moral law, which commands us to promote it, must be fantastic and directed to empty imaginary ends and must therefore in itself be false». (CPrR 05: 114)

About it we can make the following considerations:

1. This passage is written in the context of the presentation of the antimony of practical reason and it therefore presents this formulation as a problem to be reinterpreted and dissolved in the course of the *Dialectic*;
2. The solution of antinomy has to show precisely that the promotion of the highest good is not impossible under practical rules (in the sense of logical possibility). However, if it were impossible in the logical sense to represent the *promotion* of the highest good, then it would indeed make moral law unrealistic, because this would deny validity to the moral law itself. On the other hand, if this passage referred to the *realization* of the highest good as a condition for moral law, i.e., the *real possibility* of the highest good as a condition for the enforcement of the moral law, then, indeed, it would be putting practical reason in an *insoluble antinomy* because this would deny the autonomy of the will established in *Analytics*. The solution to the antinomy of practical reason might be drawn exactly because the conceptual ambiguity which is present in the sentence “impossible in accordance with practical rules”, namely the distinction between “*logical possibility*” and “*real possibility*” or between “*duty to promote*” and “*a need for realization*”.¹²

good, which is absolutely necessary practically, and theoretical reason is thereby justified in assuming them.” (CPrR 5: 134).

¹² This is also pointed out by Guyer (2000, 355ff) and Willaschek (2010, 192). In this sense that I interpret the section *Critical resolution of the antinomy of practical reason*, where we read at the end: “the *highest good* the whole object of pure practical reason, which must necessarily represent it as possible since it commands us to contribute everything possible to its production.” (CPrR 5: 119) Now Kant can only be saying in this passage that the moral law ensures the logical possibility of the highest good, or that the moral law denies the impossibility of representing the highest good. But once this is granted (something that follows analytically from the moral law), then practical reason still needs to find elements that guarantee the real possibility or the realization of the highest good. It is in search of this legitimacy that Kant follows his text: “But since the possibility of such a connection of the conditioned with its condition belongs wholly to the supersensible relation of things and cannot be given in accordance with the laws of the sensible world, although the practical results of this idea - namely actions that aim at realizing the highest good - belong to the sensible world, we shall try to set forth the grounds of that possibility, first with respect to what is *immediately* within our power and then, secondly, in that which is not in our power but which reason presents to us, as the supplement to our inability, for the possibility of the highest good” (CPrR 5: 119). If this were not different concepts of possibility, it would not be necessary to continue the investigation.

3. The core of the problem lies in the passage between [1] the level of the *duty* to *promotion* to [2] the level of the *need* for *realization*. This synthetic step is taken based on the concept of *need*. The following passage confirms this reading:

«Now, [1] it was a duty for us to promote the highest good; hence there is in us not merely the warrant [2] but also the necessity, as a need [*Bedürfnis*] connected with duty, to presuppose the possibility of this highest good, which, since it is possible only under the condition of the existence of God, connects the presupposition of the existence of God inseparably with duty; that is, it is morally necessary to assume the existence of God. It is well to note here that this moral necessity *is subjective*, that is, a need, and not *objective*, that is, itself a duty; for, there can be no duty to assume the existence of anything (since this concerns only the theoretical use of reason). Moreover, it is not to be understood by this that it is necessary to assume the existence of God *as a ground of all obligation in general* (for this rests, as has been sufficiently shown, solely on the autonomy of reason itself). What belongs to duty here is only the striving to produce and promote the highest good in the world, the possibility of which can therefore be postulated, while our reason finds this thinkable only on the presupposition of a supreme intelligence». (CPrR 05:125-6, see also 05: 142-3)

The synthetic passage of the moral law to the concept of the highest good does not take place directly by way of the moral law itself, which would be an analytical argumentative move that would have the same theoretical status of law (there would be then a specific duty towards the realization of the highest good), but rests upon a *need of practical reason*.

2. The highest good as object of practical regulative knowledge

But what is exactly this *need* that the pure practical reason has? *First* of all, the need of practical reason regarding the real possibility of the highest good should not be interpreted either as an objective necessity derived from the autonomy of the will and established by the moral law, nor as a purely psychological and/or anthropological need (as defended by Beck (1960, 275)). The need of practical reason rests upon a logical function of reason, which transforms itself into the practical use of reason in a subjective necessity of reason, therefore in a subjectively necessary maxim of reason that leads practical reflection in the search for the totality of the practical conditions for a given practical conditioned. *Secondly*, this definition refers to a characteristic of every rational finite being in having a need for happiness, but not according to an individual selfish desire, i.e., “not merely in the partial eyes of a person who makes himself an end but even in the judgment of an impartial reason, which regards a person in the world generally as an end in itself.” (CPrR, 228f / 05: 110) It is possible to say that this need is derived from some fundamental aspiration for justice that every rational and good will must have: “an impartial rational spectator can take no delight in seeing the uninterrupted prosperity of a being graced with no feature of a pure and good will, so that a good will seems to constitute the indispensable condition even of worthiness to be happy” (G 04: 393)

Therefore, although the question of the *realization* of the highest good is not an issue that arises immediately and directly from the moral law, it is not grounded in some psychological and anthropological need, but in a *subjective necessary requirement of pure practical reason*. It is on this basis that practical reason has the right to assume for itself theoretical propositions called postulates, which allow it to offer a satisfactory answer to questions that arise naturally from its own activity.

Now, if the question regarding the realization of the highest good is a question that arises inherently out of the activity of reason, then reason must offer an answer to it, because

«all the concepts, indeed all the questions that pure reason lays before us, lie not in experience but themselves in turn only in reason, and they must therefore be able to be solved and their validity or nullity must be able to be comprehended. We are, also, not justified in repudiating these problems under the excuse of our incapacity, as if their solution really lay in the nature of things, and in rejecting further investigation, since reason has given birth to these ideas from its own womb alone, and is therefore liable to give account of either their validity or their dialectical illusion». (*CPR* B791; see also B 505)

The response from theoretical reason could be the absolute negation of the real possibility of the highest good, but that would be an attitude of dogmatic skepticism (see *CPR* B 795) because pure practical reason can offer an answer, which, although it does not rest on objective principles but on a subjective principle. On the one hand, this answer has the virtue of not exceeding the limits established by the *critique* and, on the other hand, it rests on a principle of pure reason. The argument has the following logic:

«If someone cannot prove that a thing is, he can try to prove that it is not. If (as often happens) he cannot succeed in either, he can still ask whether he has any *interest* in assuming one or the other (as an hypothesis), either from a theoretical or from a practical point of view. An assumption is adopted from a theoretical point of view in order merely to explain a certain phenomenon (such as, for astronomers, the retrograde motion and stationary state of the planets). An assumption is adopted from a practical point of view in order to achieve a certain end, which may be either a *pragmatic* (merely technical end) or a *moral* end, that is, an end such that the maxim of adopting it is itself a duty». (*MM* 06:354)

This argumentative strategy underlies the whole *Dialectic* of *CPrR*, namely, it shows that there is a *duty* to *promote* the highest good and linked to this duty is the emergence of a practical interest on the side of practical reason for assuming the real possibility of the highest good, therefore a *need* for realization. The following passage shows this argumentative logic:

«If, however, one recalls from the preceding explanation what is required to be assumed in the concept of the highest good, *one will become aware that the assumption of this possibility cannot be commanded, and that no practical disposition requires one to grant*

it but that speculative reason must concede it without being asked, since no one can want to maintain that a worthiness of rational beings in the world to be happy in conformity with the moral law combined with a possession of this happiness proportioned to it is *impossible* in itself. Now, with respect to the first element of the highest good, namely that which concerns morality, the moral law gives merely a command, and to doubt that possibility of that component would be tantamount to calling in question the moral law itself. But as for what concerns the second part of that object, namely happiness in thorough conformity with that worthiness, *there is no need of a command to grant its possibility in general*, since theoretical reason has nothing to say against it; but *the way in which we are to think such a harmony of the laws of nature with those of freedom has in it something with respect to which we have a choice*, since theoretical reason decides nothing with apodictic certainty about it, and with respect to this there can be a moral interest which turns the scale». (CPrR 05: 144f., *emphasis added*)

The interest in the realization of the highest good could be interpreted as a *theoretical interest* of reason in securing a system of philosophy and uniqueness of pure reason. However, I think it makes more sense to interpret this fundamental interest linked to the realization of the highest good *as a practical interest of reason* and this means that practical reason has also a fundamental interest in ensuring and promoting the “unity of reason” and in establishing a coherent and articulated relationship between freedom and nature. Therefore it is not just a *wish* or a possible representation, but a *choice that is founded in the will* that such a world should exist:

«Assume a human being who honors the moral law, and who allows himself to think (as he can hardly avoid doing) what sort of world he would *create*, were this in his power, under the guidance of practical reason - a world within which, moreover, he would place himself as a member. Now, *not only would he choose a world precisely as the moral idea of the highest good requires, if the choice were entrusted to him alone, but he would also will the very existence of [such] a world*, since the moral law *wills* that the highest good possible through us be actualized, (...). He would thus feel himself compelled by reason to acknowledge this judgment with complete impartiality, as if rendered by somebody else yet at the same time his own, and in this way the human being evinces the need, effected in him by morality, of adding to the thought of his duties a final end as well, as their consequence». (Rel 06: 05f., *emphasis added*)

The interest *associated* with *duty* is not a conditional interest as in the case of the theoretical interest of reason (If x, then y).¹³ For, being associated with moral duty, this

¹³ See: “But one can regard the need of reason as twofold: *first* in its *theoretical*, second in its *practical* use. The first need I have just mentioned; but one sees very well that it is only conditioned, i.e. we must assume the existence of God *if we want to judge* about the first causes of everything contingent, chiefly in the order of ends which is actually present in the world. Far more important is the need of reason in its practical use, because it is unconditioned, and we are necessitated to presuppose the existence of God not only if we *want* to judge, but because we *have to judge*. For the pure practical use of reason consists in the precepts of moral laws. They all lead, however, to the idea of the *highest good* possible in the world insofar as it is possible only through *freedom: morality*; from the other side, these precepts lead to what depends not merely on human freedom but also on *nature*, which is the greatest *happiness*, insofar as it is apportioned according to

interest has more theoretical strength to legitimize the reality of the highest good and counterbalance reservations posed by theoretical reason.¹⁴ It is a *subjective*, but *not a contingent need* that sustains the concept of the highest good. Based on practical interest, reason cannot represent to itself the link between freedom and nature through a mechanism of nature. Practical reason needs to think of nature and freedom occurring in a teleological system, whose ends are made possible through the idea of a wise and *moral* author of the world.¹⁵ Therefore, the practical interest of pure practical reason grounds the unity of reason in Kant's philosophy and also establishes a practical teleological thinking about the world and the relation between freedom and nature.

The issue of the realization (real possibility) of the highest good can also be presented in a different formulation: "under what conditions in performing his duty, one can represent the realization of a moral world?" As the realization of the highest good is something that goes beyond the field of action understood in a strict sense - since an appropriate response must presuppose conditions that surpass the field of individual action leading to the postulates of the immortality of the soul and the existence of God - this issue can be translated into a "more intuitive" concept, namely the concept of *hope* [*Hoffnung*]. In this sense, the logical principle "to find the unconditioned for conditioned cognitions" turns into the practical use of reason in a need for a representation of the real possibility of the highest good, which, in

the first. Now reason *needs* to assume, for the sake of such a *dependent* highest good, a supreme intelligence as the highest *independent* good; not, of course, to derive from this assumption the binding authority of moral precepts or the incentives to observe them (for they would have no moral worth if their motive were derived from anything but the law alone, which is of itself apodictically certain), but rather only in order to give objective reality to the concept of the highest good, i.e. to prevent it, along with morality, from being taken merely as a mere ideal, as it would be if that whose idea inseparably accompanies morality' should not exist anywhere." (OTT 08: 139)

¹⁴ See: "Whether speculative reason, which knows nothing about all that which practical reason offers for its acceptance, must accept these propositions and, although they are transcendent for it, try to unite them, as a foreign possession handed over to it, with its own concepts, or whether it is justified in obstinately following its own separate interest and, in accordance with the canon of Epicurus, rejecting as empty subtle reasoning everything that cannot accredit its objective reality by manifest examples to be shown in experience, however much it might be interwoven with the interest of the practical (pure) use of reason and in itself not contradict the theoretical, merely because it actually infringes upon the interest of speculative reason to the extent that it removes the bounds which the latter has set itself and hands it over to every nonsense or delusion of imagination?" (CPrR 05: 120) "(...) empiricism offers advantages to the speculative interests of reason, which are very attractive and far surpass any that the dogmatic teacher of the ideas of reason might promise. For with empiricism the understanding is at every time on its own proper ground, namely the field solely of possible experiences, whose laws it traces, and by means of which it can endlessly extend its secure and comprehensible cognition." (CPR B 496)

¹⁵ See: "Now a *subjective* condition of reason enters into this, the only way in which it is theoretically possible for it to think the exact harmony of the realm of nature with the realm of morals as the condition of the possibility of the highest good, and at the same time the only way that is conducive to morality (which is subject to an *objective* law of reason). Now, since the promotion of the highest good, and therefore the supposition of its possibility, is *objectively* necessary (though only as a consequence of practical reason), while at the same time the manner, the way in which we would think it as possible rests with our choice, in which a free interest of pure practical reason decides for the assumption of a wise author of the world, it follows that the principle that determines our judgment about it, though it is *subjective* as a need, is yet, as the means of promoting what is *objectively* (practically) necessary, the ground of a maxim of assent for moral purposes, that is, a *pure practical rational belief*." (CPrR 05: 145f)

turn, can be translated into the famous Kantian formulation: “What may I hope?” or “If I do what I should, what may I then hope?” (CPR B 833) For this reason Kant extensively uses formulations with the concept of hope in the *Dialectic* of the second *Critique*.¹⁶

In order to understand more clearly the underlying meaning of the question “What may I hope?” and its relation to what is called here a *practical regulative knowledge*, three fundamental aspects of the concept of hope are presented:

First aspect: The subjective practical character of hope. In the third question of pure reason, Kant uses neither the verb “can” [können], nor the verb “should” [sollen], but instead the verb “may” (dürfen). An answer to a question with the verb “can” (*was kann ich hoffen?*) would be an answer that belongs to the field of possible experience and could become possible knowledge. In this case, it would be an empirical question with an equally empirical answer, because that question then refers to all hopes that in fact an individual may have, e.g., becoming rich or finding the love of his life. In this case, all representations of a desired future could be legitimate answers even if highly unlikely, since they were not in contradiction to the laws of nature, otherwise they would be empty desires, such as breaking the laws of gravity and flying without any equipment. On the other hand, a question formulated with the verb “should” [*was soll ich hoffen?*] would be meaningless because it is possible to say what one has to do, but not impose a hope upon anyone: “a belief that is commanded is an absurdity.” (CPrR 05: 144)

The verb “may” [dürfen] implies a practical condition in the sense that “If I do what I should”, then I have the right to hope. Therefore the individual attains the right to believe only insofar as she/he acts morally. In other words, only the individual who strives to fulfill the moral law can hope that his action will contribute to the realization of the highest good. Hope is conditioned by an individual choice in relation to a moral action and this conditionality brings a kind of subjectivity that does not occur with the other two questions (“What can I know? And what should I do?”). This “subjectivity” is emphasized by Kant when he uses the first person of the speech: “No, the conviction is not *logical* but *moral* certainty, and, since it depends on subjective grounds (of moral disposition) I must not

¹⁶ See “Holiness of morals is prescribed to them as a rule even in this life, while the well-being proportioned to it, namely *beatitude*, is represented as attainable only in an eternity; for, the *former* must always be the archetype of their conduct in every state, and progress toward it is already possible and necessary in this life, whereas the *latter*, under the name of happiness, cannot be attained at all in this world (so far as our own capacity is concerned) and is therefore made solely an *object of hope*. (...) Here again, then, everything remains disinterested and grounded only on duty, and there is no need to base it on incentives of fear and *hope*, which if they became principles would destroy the whole moral worth of actions. The moral law commands me to make the highest possible good in a world the final object of all my conduct. But I cannot *hope* to produce this except by the harmony of my will with that of a holy and beneficent author of the world; and although in the concept of the highest good, as that of a whole in which the greatest happiness is represented as connected in the most exact proportion with the greatest degree of moral perfection (possible in creatures), *my own happiness* is included, this is nevertheless not the determining ground of the will that is directed to promote the highest good; it is instead the moral law (which, on the contrary, limits by strict conditions my unbounded craving for happiness) (CPrR 05: 129f)”

even say ‘*It is morally certain that there is a God*’ etc., but rather ‘*I am morally certain*’ etc.” (CPR B 857)¹⁷

Second aspect: The apriority of hope. In order that something be considered as a *priori* knowledge, it must satisfy two criteria: it must be universal and it must be necessary. The *universality* of hope relates to its origin. The questions presented in the second section of the *Canon of pure reason* are neither derived from an anthropological analysis of reason, nor are they the result of a generalization made from selfish interests. For Kant, “All interest of my reason (the speculative as well as the practical is united” is addressed to those three questions. Reason should be understood here as *pure reason*. The distinguishing feature of this practical universality is the character of a *disinterested interest*, i.e., it is an interest of practical reason that is restricted neither to the individual itself, nor to any people nor even to the human species, but it is an interest that embraces the totality of moral beings. On the other hand, the necessity is related to the “*unalterability*’ of hope:

«A need of reason to be used in a way which satisfies it *theoretically* would be nothing other than a pure *rational hypothesis*, i.e. an opinion sufficient to hold something true on subjective grounds simply because one can never expect to find grounds other than these on which to *explain certain given effects*, and because reason needs a ground of explanation. By contrast, *rational faith*, which rests on a need of reason's use with a *practical* intent, could be called a *postulate* of reason - not as if it were an insight which did justice to all the logical demands for certainty, but because this holding true (if only the person is morally good) is not inferior* in degree to knowing, even though it is completely different from it in kind. (**To the firmness of belief belongs the consciousness of its unalterability*. Now I can be wholly certain that no one can ever refute the proposition *There is a God*; for where will he get this insight? Thus it is not the same with rational faith as with historical belief (...))» (OTT 8:141, *emphasis added*).

Third aspect: Hope as a theory belonging to practical philosophy. The answer to the third question of reason is “simultaneously practical and theoretical, so that the practical leads like a clue to a reply to the theoretical question and, in its highest form, the speculative question.” (CPR B 833) This means that the answer must refer to what “*is*” or “*could be*”, but under the guiding principle of “*duty*”. So, this is a theoretical question arising from a practical point of view or from the practical use of reason. Therefore, this response is not a

¹⁷ See also “*For my own part, I nevertheless put my trust in theory, which proceeds from the principle of right, as to what relations among human beings and states ought to be, and which commends to earthly gods the maxim always so to behave in their conflicts that such a universal state of nations will thereby be ushered in, and so to assume that it is possible (in praxis) and that it can be; but at the same time I put my trust (in subsidium) in the nature of things, which constrains one to go where one does not want to go (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)*. In the latter, account is also taken of human nature, in which respect for right and duty is still alive, so that I cannot and will not take it to be so immersed in evil that morally practical reason should not, after many unsuccessful attempts, finally triumph over evil and present human nature as lovable after all. Thus on the cosmopolitan level, too, it can be maintained: What on rational grounds holds for theory also holds for practice.” (OCS 08: 313)

theory based on a theoretical interest of reason and a theory about objects of experience, but a theory about a possible world insofar as we fulfill our duty. In other words, the question of hope embraces theoretical assumptions grounded in a practical need of reason regarding the realization of the highest good.

The third question is not formulated with the verb “to wait for” / “to expect” [*erwarten*], but with the verb “to hope” [*hoffen*]. This is of great relevance, because in the case of “to wait for” / “to expect” [*erwarten*], the question would require a theoretical answer regarding the future and will hold something to be true, which may be tested and would possess at least the theoretical status of *opinion*. This test could be carried out in two ways, on the one hand, by reaching the future state of affairs in question and then confirming its reality or, on the other hand, by evaluating the analysis of empirical data and empirical laws from which one can predict the future, as happens with eclipses. In other words, to *expect* or to *wait for* something means to make a theoretical statement about some future events which are temporally determined and subject to the laws of experience and possible knowledge. Hope, on the other hand, appears as a holding to be true that can neither be confirmed nor theoretically refuted:

«All believing is a holding true which is subjectively sufficient, but *consciously* regarded as objectively insufficient; thus it is contrasted with *knowing*. On the other hand, when something is held true on objective though consciously insufficient grounds, and hence is merely *opinion*, this *opinion* can gradually be supplemented by the same kind of grounds and finally become a *knowing*. By contrast, if the grounds of holding true are of a kind that cannot be objectively valid at all, then the belief can never become a knowing through any use of reason». (OTT 8: 141)

When Kant deals with the theme of hope regarding the point of view of the human species, these aspects become clearer:

«I do not need to prove this presupposition; it is up to its adversary to prove [his] case. (...) It does not matter how many doubts may be raised against *my hopes* from history, which, if they were proved, could move me to desist from a task so apparently futile (...) Empirical arguments against the success of these resolutions, which are taken on *hope*, accomplish nothing here. For, that what has not succeeded up to now will therefore never succeed does not even justify abandoning a pragmatic or technical purpose example, that of flights with aerostatic balloons), still less a moral purpose that, if only it is not demonstratively impossible to effect it, becomes a duty». (OCS 08:309-10, *emphasis added*)

And even if we reach a future that resembles the state of the highest political good such as a state of peace among nations, we will never have a theoretical certainty that the state of war will not return, namely that we have reached the state of perpetual peace, because we are dealing with beings that act freely and therefore no one can guarantee that no *punctum*

flexus cotttrarii will occur.¹⁸ Therefore, on the one hand, according to Kant hope is a certainty that cannot be refuted either by *a priori* arguments or by empirical ones. Moreover, hope is based on a duty to *promote* the highest good, which, in the case of the philosophy of history, is the “duty of every member of the series of generations - to which I (as a human being in general) belong (...) - so to influence posterity that it becomes always better” (OCS 08: 309). For the same reason Kant asserts in *Towards Perpetual Peace* that “nature guarantees perpetual peace through the mechanism of human inclinations itself, with an assurance that is admittedly not adequate for *predicting* its future (theoretically) but that is still enough for practical purposes and makes it a duty to work toward this (not merely chimerical) end.” (TPP/ 08: 368) Or as Kant states in *The conflict of faculties* when he asks about the possibility of a “divinatory historical narrative of things in imminent future time” and he answers that only “if the diviner himself makes and contrives the events which he announces in advance” (CF 7: 79-80), i.e., when will and freedom enter in the picture in order to achieve their ends.

If belief is a “holding to be true” that cannot be proven or ordered, then hope cannot be considered a constitutive knowledge neither for the practical nor for the theoretical use of reason. Moreover, the idea of the highest good cannot be used to find new empirical knowledge as happens with reason regarding the theoretical regulative use of ideas. In other words, the idea of the highest good has a nature that does not allow it to belong to the field of the theoretical use of reason. It is not a “*focus himaginaris*” that serves to obtain for the concepts of understanding “the greatest unity alongside the greatest extension” (CPR B 672). The idea of the highest good cannot be used to increase the theoretical knowledge of the world. Thus, even if the answer to the third question is a theory, it is actually a theory sustained and legitimized for the field of practical philosophy and whose usefulness *firstly* is to answer a natural and intrinsic question of reason which needed to be answered; and *secondly* is to protect practical reason from possible disputes with contrasting and concurrent moral views of the world which pretend also be answers to that question. In order to protect itself from other moral views of the world, practical reason builds and sustains its own moral view of the world. For this reason the narrative of an idea for a universal history with a cosmopolitan aim seeks empirical experiences that may be interpreted as small evidences or signs of progress, that is, practical reason *needs* to build for itself a theory of the world that ensures a moral hope and makes the realization of the

¹⁸ See: “Even if we felt that the human race, considered as a whole, was to be conceived as progressing and proceeding forward for however long a time, still no one can guarantee that now, this very moment, with regard to the physical disposition of our species, the epoch of its decline would not be liable to occur; and inversely, if it is moving backwards, and in an accelerated fall into baseness, a person may not despair even then of encountering a juncture (*punctum flexus cotttrarii*) where the moral predisposition in our race would be able to turn anew toward the better. For we are dealing with beings that act freely, to whom, it is true, what they *ought* to do may be *dictated* in advance, but of whom it may not be *predicted* what they will do: we are dealing with beings who, from the feeling of self-inflicted evil, when things disintegrate altogether, know how to adopt a strengthened motive for making them even better than they were before that state.” (CF 07: 83)

highest good “theoretically palpable”.¹⁹ Then the answer to the question of *hope* is a theory that is sufficient for the scope of practical philosophy, but not enough to become part of theoretical philosophy.

3. Final remark: belief and hope as practical-regulative knowledge

Based on the three characteristics presented above, namely *the subjective practical character of hope, the apriority of hope, and hope as a theory belonging to practical philosophy*, it is possible to say that hope and practical belief constitute a kind of *practical regulative knowledge*. In other words, both hope and practical belief are a kind of “taking something to be true” [*Fürwahrhalten*] that is regulative and practical. The difference between hope and practical belief is that “hope” is used more when Kant is talking from the moral agent’s point of view and “practical belief” is used eminently when he analyses the logical and epistemological character of hope. However, at least once Kant makes use of the terminology of a “practical regulative knowledge” proposed here:

«In general, if, instead of [extending it to] the *constitutive* principles of the cognition of supersensible objects into which we cannot in fact have any insight, *we restricted our judgment to the regulative principles, which content themselves with only their practical use, human wisdom would be better off in a great many respects*, and there would be no breeding of would-be knowledge of something of which we fundamentally know nothing - groundless though indeed for a while glittering sophistry that it is, at the end unmasked as a detriment to morality». (*Rel* 06: 71n., *emphasis added*)

But then we can raise the question: why did not Kant use this terminology more extensively in his work? One potential answer may be his concern for introducing artificial words into philosophy, especially when the history of natural languages offers an appropriate concept, in this case “hope” and “belief”. This linguistic zeal is exactly what makes him adopt, for example, the concept of “idea” in the first *Critique* (Cf. *CPR* B 368-9) But then we can pose another question: why should we use the concept of a practical-regulative knowledge in Kantian studies if he did not? From the perspective of a systematic study of Kant's work, this concept can be of great value: *firstly*, because it clearly expresses the three main notes of the concept, namely, the apriority, the subjectivity and the practical aspect; *secondly*, because it presents even more clearly how transcendental philosophy is articulated in a system in which the same reason and the same structure have two different domains and uses.

¹⁹ This practical need of reason to find points of support on experience for strengthening its hope can be seen, for example, in the following passages: “Nevertheless, in regard to the most distant epochs that our species is to encounter, *it belongs to human nature not to be indifferent* about them, if only they can be expected with certainty. This can happen all the less especially in our case, where it seems that we could, through our own rational contrivance, bring about faster such a joyful point in time for our posterity. For the sake of that, *even the faint traces of its approach will be very important for us.*” (*IUH* 08: 27); “Thus it can be considered an expression not unbefitting the moral wishes and hopes of people (once aware of their inability) to expect the circumstances required for these from *providence*, which will provide an outcome for the end of *humanity* as a whole species, to reach its *final destination* by the free use of its powers as far as they extend (...)”. (*OCS* 08: 312)

REFERENCES

Beck, L. W. (1960), *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, University of Chicago Press, London/Chicago.

Düsing, K. (1971), "Das Problem des höchstens Gutes in Kants praktischer Philosophie", *Kant-Studien*, n.62, pp. 5-42.

Guyer, P. (2000), *Kant on freedom, law, and happiness*, Cambridge University Press, Cambridge.

Henrich, D. (1992), "The moral image of the world", in Henrich, Dieter. *Aesthetic judgment and the moral image of the world*, Stanford University Press, Stanford, pp. 3-28.

Kant, I. (1900ff.), *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin.

_____. (1996ff.), *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge University Press, Cambridge.

Silber, J. R. (1959), "Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent", *The Philosophical Review*, vol. 68, n. 4, pp. 469-492.

Watkins, E. (2010), "The antinomy of practical reason: reason, the unconditioned and the highest good", in Reath, A.; Timmermann, J. (Eds.), *Kant's critique of practical reason: a critical guide*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 145-167.

Willaschek, M. (2010), "The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate", in Reath, A.; Timmermann, J. (Eds.), *Kant's critique of practical reason: a critical guide*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 168-196.



Wie argumentiert Kant in den Sektionen 2 und 3 des Deduktionskapitels der *Grundlegung*?

***How Argues Kant in Sections 2 and 3 of the Grundlegung* Deduktionskapitel?**

ROCCO PORCHEDDU*

Wuppertal Universität, Deutschland

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz sollen einmal mehr zentrale Begründungsschritte im Ausweis der menschlichen Willensfreiheit in den Sektionen 2 und 3 von GMSIII untersucht werden, mit besonderer Berücksichtigung des in Sektion 3 formulierten Zirkels von Freiheit und Sittlichkeit. Das zentrale Ergebnis zur zweiten Sektion besagt, dass Kant dort keinen Beweis der menschlichen Willensfreiheit leistet, er vielmehr den eigentlichen Beweis, der in der dritten Sektion geleistet wird, bloß skizzierend vorwegnimmt. In der dritten Sektion liefert Kant eine geschlossene Argumentation von der notwendig anzunehmenden Vernünftigkeit vernünftiger Wesen zur notwendigen Annahme transzendentaler Freiheit bis zur notwendigen Zuschreibung von Sittlichkeit, wobei der Schluss von der Freiheit der epistemischen Vernunft auf die praktisch-transzendente Freiheit geschieht. Dieser Befund ergibt sich zumindest dann, wenn man den Zirkel als eine eindeutige *petitio principii* liest, wofür auch sehr viel spricht. Allerdings ergeben sich in dieser Lesart Schwierigkeiten, Kants selbst formulierten Ausweg aus dem Zirkel zu interpretieren, wie er ihn am Ende der dritten Sektion formuliert.

Schlagworte

Kant; Ethik; Kategorischer Imperativ; Deduktion; Freiheit

* Lecturer at the University of Wuppertal. E-mail for contact: porcheddu@uni-wuppertal.de.

Abstract

This paper, once again, deals with the central arguments for human's free will in the second and third section of GMSIII, with particular regard to the famous circle of freedom and morality in section three. It turns out that there is no proof of freedom of the will in section 2; rather the argument in section 2 anticipates the proper proof in the third section by sketching it. The third section indeed presents a complete chain of evidence leading from reason and epistemic freedom to practical freedom and morality. However, this reading depends on the interpretation of the circle as a *petitio principii*, which has a lot to commend it. Nevertheless, this very reading seems to collide with Kant's own recapitulation of the central arguments, which, in his view, resolve the circle.

Keywords

Kant; Ethics; Categorical Imperative; Deduction; Freedom

Auch noch in jüngster Zeit wird die Deduktion des kategorischen Imperativs m. E. in ganz zentralen Aspekten und Begründungsschritten nicht angemessen interpretiert, was mich – sicher nicht zum letzten Mal – zu einem weiteren Klärungsversuch veranlasst. Die in diesem Aufsatz thematisierten und in meiner Sicht unzutreffenden Interpretationen betreffen den Gehalt und argumentationsstrategischen Sinn der Freiheitsbeweise der zweiten Sektion des dritten Abschnitts und des Zirkels in der dritten Sektion. Exemplarisch sollen zwei bekannte Interpreten herangezogen werden und ihre wohl jüngsten Thematisierungen der GMSIII – gemeint sind Oliver Sensen und Paul Guyer. Das zentrale Thema in Oliver Sensens Aufsatz „Die Begründung des kategorischen Imperativs“¹ ist der von Dieter Schönecker zuerst so genannte ontoethische Grundsatz, der in seiner Sicht das abschließende Deduktionsargument darstellt. Sensen formuliert einige Einwände gegen den ontoethischen Grundsatz, u. a. denjenigen, dieser Grundsatz beziehe sich zwar auf die Frage nach der Geltung des kategorischen Imperativs, jedoch nicht auf die Frage nach seiner Existenz. Ein Schritt in Sensens Argumentation ist für die vorliegende Untersuchung von besonderem Interesse:

«Meine These, dass der ontoethische Grundsatz sich auf die zweite Begründungsfrage, die Gültigkeit des Kategorischen Imperativs, bezieht, kann man dadurch belegen, dass die erste Frage der Existenz des Moralgesetzes schon in Sek. 1 und 2 beantwortet wird, während der ontoethische Grundsatz erst in Sek. 3 und 5 auftaucht. Das Argument für die Existenz des Moralgesetzes besteht aus einem einfachen *Modus Ponens*:

Sek. 1: Wenn es Freiheit gibt, dann gibt es das Moralgesetz.

Sek. 2: Es gibt Freiheit.

Sek. ½: Also: Es gibt das Moralgesetz».²

¹ Sensen 2015, S. 231-256.

² Sensen 2015, S. 236. Dass Sensen hier den ontoethischen Grundsatz in die dritte und fünfte und in die nicht in die vierte und fünfte Sektion verortet, beruht wohl auf einem schlichten Tippfehler oder ähnlichem, da der Grundsatz zwar in den Sektionen 4 und 5 explizit formuliert wird, allerdings nicht in der dritten. Nichts desto trotz lohnt es sich, der Frage nachzugehen, ob der ontoethische Grundsatz in der Sache nicht doch bereits in Der Zwei-Welten- bzw. –Standpunkte-Lehre der Sektion 3 präsent ist. Vgl. hierzu Porcheddu 2016, S. 124f.

Dass diese Rekonstruktion nicht zutreffend sein kann, ist bereits aus direkten textuellen Gründen ersichtlich. So schreibt Kant im unmittelbaren Anschluss an die zweite Sektion, also zu Anfang der dritten Sektion, dass wir „die Idee der Freiheit [...] als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur bewiesen“ (GMS AA04: 448f.) haben. Der berühmte Zirkel von Freiheit und Sittlichkeit in der dritten Sektion ist zudem nicht zu verstehen, wenn Kant meinen würde, bereits in Sek. 2 einen gültigen Beweis praktisch-transzendentaler Freiheit geliefert zu haben. Denn bekanntlich lautet der im Zirkel erhobene Verdacht:

«Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, *um* uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben [...]».³

Der Verdacht ist also der, dass die Annahme unserer Willensfreiheit auf nichts anderem beruht als dem Wunsch, uns unter sittliche Gesetze denken zu können. Dieser Verdacht wäre schlicht sinnlos, wenn Kant der Überzeugung gewesen wäre, bereits in der zweiten Sektion einen gültigen Beweis der Willensfreiheit geliefert zu haben.

Paul Guyer argumentiert in seinem Aufsatz „Die Beweisstruktur der *Grundlegung* und die Rolle des dritten Abschnitts“⁴ dafür, dass neben der Unterscheidung zwischen analytischem und synthetischem Argument eine weitere Unterscheidung zweier Begründungsverfahren für das Verständnis der GMS zentral ist, nämlich diejenige zwischen apagogischem und ostensivem Begründungsverfahren. In Anlehnung an Kants Sprachgebrauch in der KrV und der *Logik Blomberg* beschreibt Guyer einen apagogischen Beweis als solchen, „der die Wahrheit einer Proposition aus der Falschheit einer Konsequenz ihres Gegensatzes ableitet“⁵, wohingegen ein ostensiver Beweis über die Angabe des Grundes der Möglichkeit des zu Begründenden gehe. Guyer behauptet nun, dass der Übergang von der Universalisierungsformel zur Selbstzweckformel einen Übergang von einem apagogischen zu einem ostensiven Argumentieren markiere, weil Kant nun nicht mehr per Ausschlussverfahren argumentiert, sondern indem er einen Geltungsgrund des kategorischen Imperativs in Ansatz bringt, den Zweck an sich selbst. In diesem Kontext hat diese Geltungsbegründung bekanntlich noch die Form eines Postulats, das erst in GMSIII ausgewiesen werden soll. Folglich wird dann der eigentliche ostensive Weg – so muss Guyer wohl verstanden werden – auch erst in der Deduktion beschritten und fällt dann mit dem synthetischen zusammen. Im Abschnitt mit der Überschrift „Das Postulat erfüllen“⁶ thematisiert Guyer diesen Weg und damit die Deduktion. Diese seine Interpretation ist nun, wie ich meine, an entscheidenden Stellen problematisch. So scheint mir Guyer die Beweisstruktur der zweiten und dritten Sektion von GMSIII zu verkennen. Denn das Beweisziel ist nicht, wie Guyer behauptet, der Nachweis, dass wir vernünftige

³ GMS, AA04: 450, Hv. v. Vf.

⁴ Guyer 2015, S. 109-136.

⁵ Guyer 2015, S. 114.

⁶ Guyer 2015, S. 125-134.

Wesen sind und uns *deswegen* Willensfreiheit zuschreiben dürfen. Dass wir vernünftige Wesen sind, ist vielmehr in dem Beweis *epistemischer* Freiheit der Sek. 2 *impliziert*. Sektion 3 soll genauer zeigen, dass *weil* wir epistemisch frei sind, wir dies auch in praktischer Hinsicht sein müssen – und zwar *nicht* einfach im Sinne eines Analogieschlusses, wie es z. B. die Schulz-Rezension nahelegt.⁷ Diese Fehlinterpretation des Beweiszieles der Sektionen zwei und drei führt auch zur falschen Identifikation des Schlüsselarguments im Beweis der Willensfreiheit. So hält Guyer die im neunten Absatz der dritten Sektion thematische „reine Selbsttätigkeit“ der Vernunft, die sich in den Vernunftideen am reinsten zeigt, bereits für die Spontaneität des Willens.⁸ Diese „reine Selbstthätigkeit“ (GMS AA04: S. 452.) wird bereits im siebenten Absatz von Sek. 3 erwähnt, nämlich als „reine Thätigkeit“ (GMS AA04: S. 451.) und beide Male meint Kant diejenige reine *epistemische* Spontaneität, die er in Sek. 2 aus unserer Urteilsfähigkeit abgeleitet hat. Praktisch transzendente Freiheit erreicht die Argumentation erst in Absatz 10 der dritten Sektion. Der Ausweis unserer reinen epistemischen Spontaneität durch den Verweis auf die Vernunftideen hat zwar in der Tat die Funktion unserer legitimen Zuschreibung einer noumenalen Subjektivität und damit unserer Berechtigung, uns als Glieder zweier Welten sehen zu dürfen. Zu zeigen ist aber noch das Entscheidende, dass wir dies nämlich auch im *Handeln* dürfen. Diese von mir einleitend skizzierte Positionierungen gegenüber Sensen und Guyer sollen im Folgenden durch eingehendere Analysen begründet werden.

1. Das Freiheitsargument der zweiten Sektion

Wie bereits angedeutet, gestaltet sich der Beweis der menschlichen Willensfreiheit um einiges komplexer, als Sensens Modus-Ponens-Deutung implizit behauptet. Nichts desto trotz findet sich ein Freiheitsargument – wenn auch in rudimentärer und gleichsam nur antizipierender Form – in Sektion 2. Wir analysieren das Argument soweit, bis deutlich wird, was eigentlich bewiesen wird und welche voraussichtliche Funktion dem Argument im gesamten Beweis der menschlichen Willensfreiheit zukommt.

Kant argumentiert in der ersten Sektion von GMSIII bekanntlich für die analytische Verbindung der Begriffe der (praktisch-transzendentalen) Freiheit und der Sittlichkeit.⁹ Weil nun das Sittengesetz ein Gesetz im strengen Sinne sein muss, also für alle vernünftigen Wesen a priori gelten soll, und weil Freiheit und Sittlichkeit der ersten Sektion analytisch miteinander verknüpft sein sollen, muss auch die Freiheit des Willens a priori jedem vernünftigen und wollenden Wesen zukommen. Entsprechend beginnt die zweite Sektion:

«Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen

⁷ Vgl. hierzu auch Horn 2015, S. 144.

⁸ Vgl. Guyer 2015, S. 129f.

⁹ Vgl. Porcheddu 2016, S. 94-102.

hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muss sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden [...] man muss sie als zur Tätigkeit vernünftiger, mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen». (GMS AA04: 447f.)

Ziel der Sektion 2 ist also offenbar der Nachweis der Freiheit des Willens aller vernünftigen Wesen a priori. Ich überspringe den berühmt-berüchtigten „also ob“-Satz¹⁰ und fahre mit dem übernächsten Satz fort:

«Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle».¹¹

Dem vernünftigen Wesen soll die Idee der Freiheit geliehen werden, sofern dieses einen Willen hat. Weiter soll dieses vernünftige Wesen „allein“, also ausschließlich unter der Idee der Freiheit „handeln“ können oder sollen. Dieser Satz lässt nun – für sich genommen – zwei Lesarten zu. Kant spricht dem Willen überhaupt praktisch-transzendente Freiheit zu. Kant spricht vom Willen überhaupt und nicht vom reinen oder sittlichen Willen, wie vor dem Hintergrund der Analytizitätsthese zu erwarten wäre. Weiter soll das vernünftige Wesen „allein“ also ausschließlich unter der Idee der Freiheit handeln können. Sind moralisch verwerfliche Handlungen auch willentlich, müssen also auch sie „unter der Idee der Freiheit“ vollzogen werden. Das ist die erste Lesart. Die zweite Lesart stellt genau dies in Frage. Denn man könnte prima facie die Aussage auch so verstehen, das allererst von einem Willen gesprochen werden kann, *wenn* er „unter der Idee der Freiheit“ steht, also ein sittlicher ist. Nur moralische Handlungen wären dann eigentlich freie Handlungen, ja Handlungen überhaupt, was sehr gut zur Analytizitätsthese passen würde. In den Kontext gestellt spricht mehr für die erste Lesart des Satzes. Der Begründungsgang fährt nämlich folgendermaßen fort:

«Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat».¹²

Auffallend ist zunächst, dass Kant nicht einfach von praktischer Vernunft spricht, sondern von einer „Vernunft, die praktisch ist“. Das suggeriert zumindest, dass diese Vernunft auch nicht praktisch sein kann. Da Kant weiter den Willen simpliciter in GMSII als praktische Vernunft *definiert*, meint Kant hier ganz offensichtlich eben diesen Willen simpliciter. Ist der Wille frei, weil er praktisch Vernunft ist, ist es dann der Wille überhaupt. Einzig die Rede von einer „Vernunft, die Kausalität auf ihre Objekte hat“ irritiert ein wenig. Denn

¹⁰ Vgl. Schönecker 2005, S. 68-70.

¹¹ GMS AA04: 448.

¹² GMS AA04: 448.

was sind diese Objekte der Vernunft? In der GMS finden sich meines Wissen nur zwei Verwendungsweisen von „Objekt der Vernunft“: entweder in Hinblick auf Vollkommenheit das Prinzip der Vollkommenheit¹³, oder im Sinne eines Gegenstandes möglicher Erfahrung bzw. eines möglichen Gegenstandes der Erfahrung. Letzteres muss Kant hier meinen, denn ein Wille ist eben das Vermögen, Gegenstände zu realisieren, die als solche der Erfahrung zugänglich sind.¹⁴ Damit aber sprechen die textuellen Indizien eine recht eindeutige Sprache. Dem Willen überhaupt soll Freiheit zugeschrieben werden. Das führt natürlich prima facie zu einem eklatanten Widerspruch zur Analytizitätsthese. Leider ist es in dieser Untersuchung nicht möglich, dieses Problem zu erörtern.¹⁵ Gehen wir nun zum eigentlichen Freiheitsbeweis über:

«Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden [...]».¹⁶

Vernunft ist, zunächst in Hinblick auf ihre Eigenschaft als Vermögen der Genese von Urteilen, als ein spontanes Vermögen zu denken bzw. sie muss sich selbst als ein solches denken. Denn ein Urteil der Vernunft kann dem ihm inhärenten Wahrheits- bzw. Geltungsanspruch nur genügen, wenn es als ein Vollzug der Vernunft gedacht wird, dessen Vollzugsgründe und –Prinzipien in der Vernunft selbst ihren Ursprung haben. Die Prinzipien, die Kant hier vor Augen hat, sind damit offenbar die Prinzipien des Denkens und Urteilens, also insgesamt alle erkenntniskonstituierenden apriorischen Regeln. Nun unterscheidet Kant hier ganz deutlich zwischen der epistemischen und der praktischen Vernunft: („[...] folglich muss sie als *praktische* Vernunft[...]“, HV. v. V.), und der Beweis selbst bezieht sich klar auf die Freiheit zu urteilen und also auf die epistemische Vernunft. Damit ergibt sich in nuce die folgende Argumentation für die Freiheit des Willens:

Weil Vernunft in Ansehung ihrer Urteil und (so kann sicher hinzugefügt werden) in Ansehung ihrer gesamten epistemischen Vollzüge, sich selbst als Urheberin ihrer Vollzugsgründe und Vollzugsprinzipien, und also als autonom betrachten muss; und weil

¹³ Vgl.: „Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, dass ist die Regel nichts als Heteronomie [...] Es mag nun das Objekt vermittelt der Neigung, wie im Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Willens überhaupt gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen [...]“ GMS AA04: 444.

¹⁴ Die am nächsten liegende Lesart wäre die, unter den Objekten der Vernunft schlicht Zwecke zu verstehen. Vgl. hierzu z. B. die Definitionen eines Zwecks überhaupt aus der KU (KU AA 05: 219) oder KpV(AA 05, 58). Vgl. auch Porcheddu 2016, S. 29-32. Allerdings ist eine solche Lesart durch den Text der GMS nicht, zumindest nicht eindeutig, gedeckt.

¹⁵ Vgl. Porcheddu 2016, S. 126-140.

¹⁶ GMS, AA 04: 448.13-19.

der Wille eine Kausalität eben dieser Vernunft ist, müssen wir einem mit Willen begabten Wesen Freiheit und Autonomie zusprechen.

Nehmen wir das „folglich“ im letzten Zitat ernst, muss die Notwendigkeit der Zuschreibung praktisch-transzendentaler Freiheit ihren Grund in der Konstitution der *epistemischen* Vernunft haben bzw. in dieser angelegt sein. Der Beweis der Freiheit des Willens muss also erstens diesen konstitutiven Grund namhaft machen und zweitens deutlich machen, wie aus ihm die Freiheit des Willens gewonnen werden kann. Dass Kant den Beweis der menschlichen Willensfreiheit, falls er es überhaupt tut, ihn nicht in Sek. 2 liefert, ist nicht bloß aus den genannten textuellen Gründen evident. Denn es wird schlicht nicht für die Legitimität eines Schlusses von der epistemischen auf die praktisch-transzendente Freiheit argumentiert. Der eigentliche Beweis praktisch-transzendentaler Freiheit wird in der dritten Sektion vollzogen, in deren Zentrum der berühmte Zirkel von Freiheit und Sittlichkeit und seine Auflösung stehen.

2. Der Anfang der dritten Sektion und der Zirkel

Die dritte Sektion soll also, der bisher geleisteten Interpretation nach, einen Grund in der epistemischen Vernunft aufzeigen, der den Übergang von ihrer epistemischen Freiheit zur praktisch-transzendentalen Freiheit derselben erlaubt. Bevor wir zum Zirkel kommen, sei zunächst der Argumentationsgang skizziert, der zu ihm führt.

Im ersten Satz der dritten Sektion betont Kant, dass im vorhergehenden Begründungsgang der Deduktion, also auch in der Sektion 2, Willensfreiheit „als etwas Wirkliches nicht [...] in uns selbst und der menschlichen Natur beweisen“ (GMS, S. 448 f.) werden konnte. Nachdem Kant im Anschluss nochmals die Analytizitätsthese komprimiert wiederholt, liest man eine im zur Analyse stehenden Kontext bemerkenswerte Frage: „Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen [...]?“ (GMS, S. 449), wobei mit dem „Princip“ der kategorische Imperativ gemeint ist. Zunächst ist diese Frage bemerkenswert, weil sie sich *prima facie* aus dem bisherigen Begründungsgang der dritten Sektion gar nicht ergibt. Und in der Tat ist sie wohl eher als Hinleitung zu der nun folgenden Behandlung des moralischen Interesses zu deuten:

«Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht [...]».

Dass der Mensch ein moralisches Interesse nehmen muss, kann auch so ausgedrückt werden, dass es objektiv zwingende Gründe gibt, aus denen er nicht umhin kann, moralisch zu wollen. Und dieses anzunehmende notwendige moralische Interesse folgt aus dem Begriff des kategorischen Imperativs, wie jeder Imperativ seine Geltung aus einem bestehenden Interesse gewinnt (vgl. GMS, S. 413 f.; GMS, S. 414, Anm.). Das heißt, der Nachweis der Geltung des kategorischen Imperativs geht mit dem Nachweis eines aus

objektiven Gründen zwingenden moralischen Interesses einher. Der nächste, für unser Thema relevante Satz dieses Passus lautet:

«Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz [...] nur voraus und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen [...]».¹⁷

Das, was in diesem Satz einiges Kopfzerbrechen bereitet, ist das eine zusammenfassende Schlussfolgerung anzeigende „also“ („Es scheint *also* [...]“ Hv. v. V.). Denn es ist zunächst alles andere als einleuchtend, weshalb gerade *das*, also dass wir in der Idee der Freiheit das moralische Gesetz bloß voraussetzen, oder zumindest der entsprechende Verdacht, aus dem vorhergehenden Begründungsgang geschlussfolgert werden sollte.

Machen wir uns deshalb den Hauptbegründungsgang der ersten vier Sätze nochmals klar: Der erste Satz betont, dass Freiheit des Willens bisher noch nicht erwiesen wurde. Satz 2 wiederholt die Analytizitätsthese. Satz 3 kann als Einleitung zur These verstanden werden, die in Satz 4 formuliert wird: das Sollen ist Ausdruck des rein vernünftigen Interesses sinnlich-vernünftiger Wesen. Die Aussagen 2–4 folgen nun aus der Analytizitätsthese, dem Begriff von Moralität, demjenigen eines Imperativs überhaupt und dem kantischen Begriff des Interesses und stehen bereits vor der zweiten Sektion fest und nach dieser ist für Kant, wie er selbst es formuliert, die menschliche Willensfreiheit noch *nicht* erwiesen. Nehmen wir noch die in der zweiten Sektion formulierte Implikation der Begriffe *Wille* und *Freiheit* hinzu, dann scheint Kant darauf hinweisen zu wollen, dass auf dem bloßen Wege der Explikation eben solcher begrifflicher Implikationen ein Beweis der menschlichen Freiheit nicht zu führen ist. Kurzum: Der „Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“ wurde noch nicht vollzogen. Denn die „Metaphysik der Sitten“ ist der Teil der „bloße[n] Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit“ (GMS, S. 440) in der *Grundlegung*. Weil Kant also zu Anfang der dritten Sektion betont, dass die Freiheit des menschlichen Willens noch nicht erweisen sei, und weil er in den folgenden drei Sätzen nichts anderes tut als bereits erreichte Ergebnisse über begriffliche Implikationen nochmals auszuführen, scheint es *also* in der Tat, „als setzten wir [...] das moralische Gesetz [...] nur voraus und könnten seine Realität [...] nicht für sich beweisen [...]“.

Im „Zirkel“ erweitert Kant seine Behauptung der Unzulänglichkeit des bisherigen begriffsanalytischen Begründungsgangs um einen weiteren Aspekt. Er formuliert den Verdacht, wir nähmen „uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittliche Gesetze zu denken [...]“¹⁸

¹⁷ GMS AA04: 449.

¹⁸ Vgl. Brand, 1988, S. 186: „Man versuche, so der kantische Gedankengang, eben dies [die Realität des Sittengesetzes für den Menschen] aus den Begriffen herzuleiten, die bisher analysiert wurden – der Versuch gerät in einen Zirkel“. Allerdings paraphrasiert Brandt, wie wir sehen werden, die Zirkelformulierung Kants

Gehen wir nun etwas detaillierter auf den Zirkel ein, zunächst in seiner ersten Formulierung, die ich in Sinnabschnitte unterteile:

- a. Es zeigt sich hier [...] eine Art von Zirkel [...].
- b. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken,
- c. und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben,
- d. denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe,
- e. davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben,
- f. sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleichen Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.¹⁹

Zu b): Dass wir uns „in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei“ ansehen, bedeutet, dass wir nicht dem Prinzip der Naturkausalität unterworfen sind. Wenn wir einmal den in diesem Kontext etwas seltsam erscheinenden Begriff der „Ordnung der Zwecke“ in Parenthese setzen dürfen, dann ist auch Teil zwei von b) klar: Wir denken uns in unserem willentlichen Handeln und damit in unseren Zwecksetzungen als sittlichen Gesetzen unterworfen. Das „um uns“ weist nun offenbar auf eine Zweck-Mittel-Relation hin: Der Zweck unserer Selbstzuschreibung der Freiheit ist, dass wir uns unter sittliche Gesetze denken dürfen.

Zu c) Wenn man die Frage stellt, ob der Zirkel eine *petition principii* oder ein *circulus in probando* ist, dann spricht b) somit für ersteres. Weil wir bisher „Freiheit [...] als etwas wirkliches nicht [...] beweisen konnten“, diese also – so der Verdacht – illegitimer Weise voraussetzen, wäre diese das ‚erbetene Prinzip‘, jedoch, weil Freiheit und Sittlichkeit analytisch zusammenhängen, eben auch die Sittlichkeit.²⁰ Allerdings scheint Kant in c) einen *circulus in probando* zumindest suggerieren zu wollen: Nachdem wir uns als kausal frei angesehen haben, um uns „in der Ordnung der Zwecke“ unter das sittliche Prinzip stellen zu dürfen, denken wir uns „nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns

nicht ganz zutreffend: „Wir sind frei, weil wir dem Gesetz unterworfen sind, und: wir sind dem Gesetz unterworfen, weil wir frei sind“. Beiden Positionen, meiner und Brandts, gemein ist die Annahme, dass der Zirkel die Aufgabe hat, die Notwendigkeit des Übergangs zur „Kritik der reinen praktischen Vernunft“ deutlich zu machen. Vgl. auch Henrich 1975, S.70 f.: „Kant erläutert den Zirkelverdacht auf eine Weise, welche die Lösung, die er anstrebt, schon vorbereitet: Es wäre ganz offensichtlich, daß wir die Realität der Freiheit bloß wegen der ‚schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze‘ annehmen, wenn wir ausschließlich zu dem Zwecke, sittliche Gesetze für real halten zu können, zwei Ordnungen und dann zwei Welten voneinander unterscheiden würden“. Auch Henrich gibt hier den Begründungsgang nicht ganz zutreffend wieder, denn Kant schreibt in seiner ersten Nennung der Lehre der zwei Standpunkte in der dritten Sektion, (genauer zu Anfang der „Auskunft“), die Funktion zu, einen *Ausweg* aus dem Zirkel zu liefern, diese wird *im* Zirkel gar nicht erwähnt. Vgl. auch Allison 2011, 314.

¹⁹ GMS AA04: 450

²⁰ Vgl. Porcheddu 2016, S. 111-114.

Freiheit des Willens beigelegt haben“. Dass es sich aber bei b) und c) um keinen circulus in probando handeln kann, sollte schon deswegen klar sein, weil die Grund-Folge-Verhältnisse in b) und c) verschieden sind, einmal handelt es sich, wie gesehen, um eine Zweck-Mittel-Relation, dann um ein ‚begrifflich-epistemisches‘ Grund-Folge-Verhältnis. b) und c) legen außerdem nahe, dass die Überwindung des Zirkels zumindest auch zu fordert, andere Gründe für die Zuschreibung von Freiheit beibringen zu können als den Zweck oder Wunsch, uns als sittlich gebunden ansehen zu dürfen. Dürfen wir nicht „um willen“ - so die Wendung in der zweiten Zirkelformulierung - des Wunsches nach der Geltung des sittlichen Prinzips uns als frei denken, müssen wir es um willen von etwas anderem tun.

Gehen wir zu d) über: Die sich sofort aufdrängende Frage ist, auf was sich das eine Begründung anzeigende „denn“ bezieht. Ich sehe vier Möglichkeiten:

- Aufgrund der Wechselbegrifflichkeit von Freiheit und Autonomie denken wir, Sittlichkeit aus Freiheit erklären zu können.
- Diese Erklärung ist aufgrund eben dieser Wechselbegrifflichkeit nicht möglich.
- Weil beide Wechselbegriffe sind, drohen wir, in einen Zirkel zu geraten.
- Alles zusammen.

Nehmen wir an, Kant meint alle Punkte und schauen wir, wie sich das zum Rest des Satzes fügt. Ich schlage weiter vor, „davon“ aus e) bezieht sich ganz allgemein auf „Wechselbegriffe“. Dann wäre die Aussage von e): Wenn zwei Begriffe Wechselbegriffe sind, kann keiner der beiden die Geltung oder Existenz des Gegenstandes des anderen Begriffs begründen bzw. einsichtig machen. Zu f): Hier ist zu fragen, welche Vorstellungen „verschieden scheinen“, Freiheit, Autonomie oder Sittlichkeit, und welcher dann der ‚einzige‘ Begriff ist, auf den sie gebracht werden sollen. Autonomie muss der ‚einzige Begriff‘ sein, auf den dann Freiheit und Sittlichkeit gebracht werden. Hierfür gibt es mehrere Indizien: In Sektion 1 wird von Freiheit auf Autonomie und von dieser auf Sittlichkeit geschlossen, letztere ist also das Bindeglied zwischen Freiheit und Sittlichkeit, ebenso in den Absätzen 11 und 12 der dritten Sektion. Auch in d) der hier zur Analyse stehenden ersten Zirkelformulierung ist Autonomie das Bindeglied zwischen Freiheit und Sittlichkeit, was allerdings nicht sofort auffällt. Denn „eigene Gesetzgebung des Willens“ muss hier das Prinzip der Maximenuniversalisierung und damit Sittlichkeit meinen. Andernfalls ergäbe sich für d) die Aussage, Freiheit und Autonomie seien beide Autonomie, was wenig sinnvoll erscheint. Trifft die geleistete Interpretation zu, lässt sich der Zirkelverdacht auch folgendermaßen formulieren:

Weil Freiheit, wie die Wechselbegrifflichkeit von Freiheit und Sittlichkeit nahelegen mögen, bisher nicht bewiesen worden ist, sich vielmehr der Verdacht regt, wir nähmen

Freiheit nur um willen der Sittlichkeit an, muss ein von der Sittlichkeit unabhängiger Grund für die Freiheit des Willens gefunden werden, der dann, aufgrund besagter Wechselbegrifflichkeit, auch einer für die Sittlichkeit wäre.

Gehen wir aber, bevor wir wieder chronologisch dem Begründungsgang folgen, noch kurz auf die zweite Zirkelformulierung ein.

«Nun ist der Verdacht [...] gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als erweislichen Satz aufstellen könnten».²¹

Noch deutlicher als in der ersten Zirkelformulierung findet sich eine zweckterminologische Formulierung des Grund-Folge-Verhältnisses von Freiheit auf Sittlichkeit. Wo im ersten Zirkel nur ein „um“ steht, findet sich im zweiten ein „um willen“. Hier schreibt Kant, dass der Zirkel im „Schlusse [...] enthalten“ sei, was eine Präzisierung gegenüber der ersten Zirkelfassung darstellt. Nicht so einfach ist hingegen die Zuordnung einiger Wörter im zweiten Teil des Satzes („mithin [...] aufstellen“). Es sind: „jenem“, „Erbittung eines Princips“ und „welches“. Der Adressat des Partikels „es“ ist hingegen aus grammatischen Gründen eindeutig und muss sich auf das „sittliche Gesetz“ beziehen. Klar scheint auch der Bezug von „niemals erweislichen Satz“ auf „Erbittung eines Princips“. Damit wird das „sittliche Gesetz“ als „Satz“ bezeichnet, was sich problemlos als verkürzte Form für die Behauptung lesen lässt, das Sittengesetz gelte für den Menschen. „Jenem“ könnte sich sowohl auf „Schlusse“ als auch auf das „sittliche Gesetz“ beziehen, beides wäre auch sachlich durchaus plausibel. Da aber, was bereits zu Anfang der dritten Sektion deutlich wurde, der der Zirkelformulierung zugrunde liegende Verdacht derjenige ist, es scheine „als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das *moralische Gesetz* [...] nur voraus“²², plädiere ich für letzteres. Außerdem geht der Satz weiter mit der Aussage „es“ (Hv. v. V.) könne „nur als Erbittung eines Prinzips“ aufgestellt werden, was aus grammatischen Gründen nur „sittliches Gesetz“ als Referenten zulässt. Vom ‚*sittlichen Gesetz*‘ also können wir, so der Verdacht, „gar keinen Grund angeben“. Nun ist „Erbittung eines Prinzips“ nichts anderes als die Übersetzung von „petitio principii“, diese allerdings ein falscher *Schluss*. Folglich kann sich eine bloße Behauptung, wie diejenige der Geltung des sittlichen Prinzips für den Menschen schlecht als *petitio principii* bezeichnen lassen. Aber auch das bereitet keine wirklichen Schwierigkeiten, denn im Verb „aufstellen“ klingt das Schlussverfahren an, dessen Schlusssatz die erwähnte Behauptung der Geltung des moralischen Gesetzes ist. Wird diese Behauptung als kein „erweislicher Satz [...]“

21 GMS, AA 04: 453.03-11.

22 GMS, AA 04: 449.24-26.

aufgestellt“, wird sie umgekehrt, zumindest hier, als „Erbittung eines Principis“ aufgestellt. Halten wir auch fest, dass der Schluss von der Freiheit - über Autonomie – auf die Sittlichkeit geht. Ich habe an anderer Stelle ausführlich dafür argumentiert, dass es sich beim Zirkel um eine *petitio principii* handelt, was hier nicht wiederholt werden soll.²³ Gehen wir also davon aus, es handle sich um eine *petitio principii* und schauen uns die von Kant in der Logik-Vorlesung herangezogene Definition Maiers an:

«Wenn ein Schlußsatz aus Vordersätzen hergeleitet wird, welche ebenso ungewiss sind, wie es selbst, so werden die Beweisthümer erbettelt».²⁴

Ziehen wir auch noch Kants Definition eines hypothetischen Vernunftschlusses aus der Jäsche-Logik heran:

«Ein hypothetischer Schluß ist ein solcher, der zum Maior einen hypothetischen Satz hat. — Er besteht also aus zwei Sätzen, 1) einem Vordersatze (antecedens) und 2) einem Nachsatze (consequens), und es wird hier entweder nach dem modo ponente oder dem modo tollente gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetischen Vernunftschlüsse haben also keinen medium terminum, sondern es wird bei denselben die Konsequenz eines Satzes aus dem andern nur angezeigt. — Es wird nämlich im Maior derselben die Konsequenz zweier Sätze aus einander ausgedrückt, von denen der erste eine Prämisse, der zweite eine Konklusion ist. Der Minor ist eine Verwandlung der problematischen Bedingung in einen kategorischen Satz».²⁵

Ist die im Zirkel formulierte Konklusion die Aussage „Es gibt das Sittengesetz“ und berücksichtigen wir noch die Analytizitätsthese der ersten Sektion, dann liegt es nahe, den im Zirkel befürchteten Fehlschluss als eben den *modus ponens* anzusehen, den Sensen als legitimen Beweis der Freiheit aus den Sektionen 1 und 2 ansieht:

«[...] Wenn es Freiheit gibt, dann gibt es das Moralgesetz.
[...] Es gibt Freiheit.
[...] Es gibt das Moralgesetz».²⁶

Ist die Konklusion aber „Es gibt das Moralgesetz.“ und gehen wir davon aus, dass Kant die Analytizitätsthese nicht im Nachhinein in Frage stellt, dann bezieht sich die Rede von den „Vordersätzen [...], welche ebenso ungewiss sind“ in der Definition Meiers auf die Minor: „Es gibt Freiheit.“. Das ist wichtig, weil es nochmals bestätigt, dass ein Ausweg aus dem Zirkel einen legitimen Grund für die Freiheitsannahme liefern muss.

²³ Vgl. Porcheddu 2016, 111-114.

²⁴ Georg Friedrich Meier: Auszug aus der Vernunftlehre, Halle 1752, 774.

²⁵ Logik, AA09: 129.

²⁶ Sensen 2015, S. 231-256.

3. Die „Auskunft“

Die Auflösung des Zirkels geschieht bekanntlich in Form einer von Kant so genannten „Auskunft“. Wenn Kant von einer „Auskunft“ spricht, sollte man dies allerdings nicht im Sinne einer Informationsvermittlung als vielmehr im Sinne von „Ausweg“ lesen. Die „Auskunft“ soll also einen Ausweg aus dem Zirkel aufzeigen. Im Folgenden werde zunächst die einzelnen Schritte der „Auskunft“ dargestellt und kurz erläutert, bevor einzelne zentrale Aspekte und ihr Bezug zur ersten *Kritik* erörtert werden. Der erste Satz der Auskunft lautet:

«Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursache denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen».²⁷

Mit dem „anderen Standpunkt“ meint Kant offensichtlichlicherweise den intelligiblen Standpunkt, den wir als freie und vernünftige Wesen einzunehmen berechtigt und objektiv gezwungen sind. Mit Blick auf unsere Interpretation des Zirkels ist diese Formulierung aber doch überraschend. In der entwickelten Lesart scheint alles auf den, von dem Wunsch nach moralischem Gebundensein unabhängigen, Nachweis hinauszulaufen, dass wir uns in unserem Handeln grundsätzlich als frei ansehen dürfen und nicht sosehr, ob und wie sich Freiheit und naturkausale Bestimmtheit im Handeln vereinbaren lassen, worauf diese Formulierung des Einleitungssatzes in die Auskunft hinauszulaufen scheint. Wir werden im Zusammenhang mit der Analyse des Endes der Sektion 3 nochmals auf dieses Problem zu sprechen kommen.

Der erste Schritt der Auskunft besteht in der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung und damit implizit derjenigen von nouomenaler und phänomenaler Ordnung, die an die jeweiligen epistemischen Vermögen der reinen spontanen Vorstellungen bzw. der Sinnlichkeit gebunden sind. Im Falle der reinen Vorstellungen geschieht dies ex negativo, d. h. es wird nur das Verhältnis von passiven und unwillkürlichen Vorstellungen (der Sinne) zu den Erscheinungen formuliert und gesagt, dass wir so „niemals“ zur Erkenntnis „der Dinge an sich selbst gelangen können“.²⁸ Da sich dieser Gedanke bereits im Abschnitt „Phaenomena und Nouomena“ der KrV findet, ist die Behauptung mancher Interpreten unzutreffend, dass Kant in der Auskunft bloß den transzendentalen Idealismus

²⁷ GMS, AA 04: 450.30-34.

²⁸ Vgl: „Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen [...] kein subtile Nachdenken erfordert [...], daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren [...] mithin, daß [...] wir dadurch [...] bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied [...] ([...] zwischen den Vorstellungen, die [...] uns anders woher gegeben werden, [...] von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich selbst, einräumen [...] müsse, ob wir gleich [...] was sie an sich sind, niemals wissen können.“ GMS, AA 04: 450f.35-17.

wiedergebe, zumindest wenn wir darunter die einschlägigen Passagen aus der Ästhetik und Dialektik verstehen. Im nächsten Schritt wird diese Unterscheidung der verschiedenen Ordnungen (und der beigeordneten epistemischen Vermögen) auf die menschliche Subjektivität angewendet. Der Mensch ist sich selbst „durch innere Empfindung“ ein empirischer Gegenstand. Dieser „aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte[n] Beschaffenheit“ muss er zugleich „ein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag“ zugrunde legen.²⁹ Hier bezieht Kant also diese Unterscheidung von Nouomena und Phaenomena auf die menschliche Subjektivität. Dieser Gedanke findet sich – dies sei hier nur am Rande erwähnt – bis in den Wortlaut hinein bereits in der Charakterlehre des KrV. In rein spontanen Vollzügen, solchen also, die „reine Tätigkeit“ sind oder doch „sein mögen“ und folglich nicht sinnlich rezeptiv sind, ist sich der Mensch sich selbst kein sinnlicher Gegenstand, sondern ein noumenaler. Aufgrund solcher rein spontanen Vollzüge und Vorstellungen darf er sich damit „zur intellektuellen Welt zählen“. In Absatz 10 der dritten Sektion schreibt er zu dieser Welt, in ihr seien die Gesetze „bloß in der Vernunft gegründet“. Soll der Mensch sich eine noumenale Seite seiner Subjektivität zuschreiben dürfen, muss also der Nachweis erbracht werden, dass der Mensch solcher rein vernünftigen Vollzüge fähig ist. Im nächsten Schritt der Auskunft wird dann auch konsequenterweise der Nachweis geführt, dass der Mensch tatsächlich über (rein) spontan-apperzeptive Vorstellungen verfügt, die Vernunftideen. Das geschieht im neunten Absatz der dritten Sektion und wird weiter oben ausführlich behandelt.

Bis hierhin argumentiert Kant nun aber ausschließlich für die legitime Zuschreibung einer noumenalen Subjektivität des Menschen. Es fehlt aber noch der entscheidende Schritt, nämlich ein Argument dafür, dass diese Subjektivität auch Kausalität auf die Sinnenwelt hat. Auch dieses Argument findet sich im neunten Absatz der dritten Sektion, in sehr komprimierter Form. Es besteht in dem Verweis auf das ‚vornehmste Geschäft‘ der Vernunft, welches Geschäft in der Selbstkritik mit dem Ziel einer Konsistenten Selbstsicht der Vernunft besteht. Hiermit meint Kant im Kontext der dritten Sektion insbesondere die Auflösung der dritten Antinomie, deren Ergebnis gerade die notwendige Annahme der Möglichkeit einer noumenalen Kausalität auf die Sinnenwelt und damit transzendental-praktische Freiheit ist.

Um die letzten beiden Schritte der „Auskunft“ verstehen zu können, muss der neunte Absatz der dritten Sektion einer ausführlichen Analyse unterzogen werden, die uns u. a. zur Ideen- und Antinomienlehre der *Kritik der reinen Vernunft* führen wird. Zunächst sei der neunte Absatz in toto zitiert:

²⁹ Vgl.: „Sogar sich selbst [...] nach Kenntniß, die der Mensch durch innere Empfindung vor sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei [...]. [I]ndessen er doch nothwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also [...] in Ansehung dessen [...], was in ihm reine Thätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zu Bewußtsein gelangt) sich zur intellectuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.“ GMS, AA 04: 451.21-36.

«Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen Dingen, ja von sich selbst, sofern er von Gegenständen afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin über den *Verstand* noch erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um *sinnliche Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen ein so große Spontaneität zeigt, dass er [sie] dadurch weit über alles, was ihm [ihr] Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstand selbst seine Schranken vorzuzeichnen».³⁰

Die Rede vom „Vermögen“, durch welches sich der Mensch „von sich [...] selbst, sofern er von den Gegenständen afficirt wird, unterscheidet“, ist das Vermögen der vorher thematischen „reinen Thätigkeit“, die „gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt“³¹. Denn diese „reine Thätigkeit“ wird dem „Ich, wie es an sich selbst beschaffen sein mag“ zugeordnet. Die ‚reine Tätigkeit‘ wird in Absatz 9 dann auch präzisierend ‚reine Selbstthätigkeit‘ und ‚reine Spontaneität‘ genannt. Die Rede von der reinen Selbstthätigkeit und ihrem unmittelbaren Bewusstsein lässt sich im Rückblick auf die zweite Sektion etwas genauer fassen. So wurde dort die Vernunft als Vermögen begriffen, Vollzüge zu tätigen, deren Ursachen und Prinzipien selbstgegeben sind. Genauer schreibt Kant dort, man könne sich „unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem *eigenen Bewußtsein* in Ansehung ihrer Urtheile“³² und auch in Ansehung aller ihrer reinen Vollzüge nicht selbstgegebenen Ursachen und Prinzipien folgt. Dieses notwendige Autonomiebewusstsein in den reinen Vernunftvollzügen kann insofern als „unmittelbar“ gelten, als es eben Bewusstsein der Vernunft selbst von ihrer ausschließlich *eigenen* Tätigkeit ist und dieses Bewusstsein folglich sozusagen kein externes Moment aufweist, wie dies in sinnlich affizierten Vorstellungen der Fall ist.

Bevor wir in der Analyse der dritten Sektion fortfahren, sei zunächst kurz an einige für die Analyse der Absätze 9 und 10 wichtige Aspekte der Ideenlehre der KrV erinnert. Ideen sind epistemisch unzulässige ‚Ontologisierungen‘ des von der Vernunft im synthetischen Gebrauch geforderten Unbedingten. Genauer ergeben sich auf der Basis des jeweiligen Vernunftschlusses (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv) die jeweiligen Ideen, die ihrerseits nichts anderes als transzendent gedachte Kategorien sind (Seel, Welt, Gott). Im Zusammenhang mit der dritten Sektion von GMSIII sind die von Kant behandelten Fehlschlüsse der rationalen Kosmologie unter der Klasse der Ideen des Weltganzen (aus dem hypothetischen Vernunftschluss gewonnen) bekanntlich von besonderer Bedeutung,

30 GMS, AA 04: 452.07-21.

31 GMS, AA 04: 451.34f.

32 GMS, AA 04: 448.13f. Hv. V. V.

also die Antinomien der Vernunft, und hier besonders die dritte kosmologische Idee: „Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt“, die aus der Kategorie der Kausalität gewonnen wird. Der Argumentationsgang der dritten Antinomie muss hier nicht wiederholt werden. Es sei nur an den transzendentalen Idealismus erinnert, der die dritte Antinomie überwinden soll, also die Lehre von der Idealität von Raum und Zeit und die sich hieraus ergebende Annahme, „dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinung, d. i. bloße Vorstellungen sind [...]“. ³³

Es sei auch noch ein präzisierendes Wort zur Spontaneität der Vernunft in Absatz 9 von Sektion 3 gesagt. Einmal ist sie insofern spontan, als Ideen Vorstellungen von Sachverhalten sind, denen nichts in der Anschauung korrespondieren kann. Dann findet sich im Abschnitt vom empirischen und intelligiblen Charakter eine Stelle, in der Kant die Spontaneität der Vernunft und des Verstandes damit begründet, dass sie „Handlungen und innere Bestimmungen“ vollziehen bzw. hervorbringen, „die gar [...] gar nicht zum Eindrücke der Sinne zählen“ können.

Kehren wir nun zur GMS zurück. Es sollte nun möglich sein, Kants Äußerungen zur reinen Spontaneität der Vernunft und ihrem „vornehmsten Geschäft“ am Ende des neunten Abschnitts (Sektion 3, GMSIII) angemessen interpretieren zu können. Zur Erinnerung: Kant schreibt, die Vernunft zeige

«[...] unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität [...], daß er [der Verstand und also seine Kategorien] dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstand selbst seine Schranken vorzuzeichnen». ³⁴

Wie gesehen, sind die Ideen der Vernunft nichts anderes, als über den Erfahrungsgebrauch hinaus erweiterte Kategorien des Verstandes. Insofern ist es der *Verstand*, der „über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht“. Die Vernunft, die „im Namen der Ideen“ den Verstand über die Erfahrungsgrenzen hinaustreibt, ist zugleich diejenige, die ihm „seine Schranken“ vorzeichnet, und zwar durch die Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswelt. Diese von Kant formulierte enge Verbindung von reinem Ausdruck der Spontaneität und der Beschränkung des Geltungsbereiches des Verstandes ist mit Blick auf die Antinomienlehre nun gut einsehbar. Die durch die Vernunft *rein spontan* hervorgebrachten Ideen führen im Falle der kosmologischen Ideen in eine Antinomie, deren Auflösung in der dritten Antinomie in der Sicht Kants einzig der transzendente Idealismus und seine Folgetheoreme leisten können. Die Beschränkung des Verstandes, die bereits durch den Umstand geschieht, dass die Erweiterung seiner Begriffe über die Erfahrung hinaus eben in eine Dialektik bzw. Antinomie führt, wird, so könnte man sagen, durch vermittlung des transzendentalen Idealismus geleistete Auflösung zu Ende gedacht.

³³ KrV: A491/B518f.

³⁴ GMS, AA 04: 452.17-21.

Erst dieser weist dem Verstand und seinem Gesetz der Naturkausalität endgültig seinen erkenntnistheoretischen Ort zu. Insofern kann Kant schreiben, dass durch die Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswelt dem Verstand seine Schranken vorgezeichnet werden. Somit hängen der reinste Ausdruck der Spontaneität der Vernunft, die Ideen, ihr ‚vornehmstes Geschäft‘ der Selbst- und Metaphysikkritik, das Einschränken der Verstandesbegriffe auf Erscheinungen, und schließlich die Eröffnung der Möglichkeit praktisch-transzendentaler Freiheit, direkt miteinander zusammen.³⁵

4. Absatz 10 der dritten Sektion

Praktisch-transzendente Freiheit thematisiert Kant erst im 10. Absatz, Sektion 3:

«Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz [...] zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich *aller* seiner Handlungen, erkennen kann, einmal, sofern er zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind».³⁶

Um den Schluss von der in Absatz 9 thematischen epistemischen Spontaneität auf die praktisch-transzendente Freiheit in Absatz 10 nachvollziehen zu können, ist es m. E. eminent wichtig, zu verstehen, worauf genau sich „[u]m deswillen“ bezieht. Es wurde vermutet, dass es sich auf die „reine Spontaneität“ des 9. Absatzes bezieht und zwar gelesen im Sinne von „aus dem Grunde“. Diese Lesart hat einiges für sich und eine entsprechende Paraphrase des ersten Satzes Absatz 10 würde, unter Berücksichtigung der gelieferten Interpretation des neunten Absatzes, folgendermaßen lauten:

„Aus dem Grunde bzw. wegen seiner epistemischen Spontaneität, muss sich das vernünftige Wesen als zur Verstandeswelt gehörig ansehen, mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und die Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich alle seine Handlungen, erkennen kann.“

Problematisch an dieser Interpretation ist erstens die Lesart von „um willen“ im Sinne von „aus diesem Grunde“, da man „um willen“ viel eher im Sinne von „zu diesem Zwecke“ lesen würde. Die letztere Lesart wiederum lässt es kaum zu, „reine Spontaneität“ als Adressaten von „um deswillen“ zu lesen. Denn was soll es bedeuten, dass der Mensch sich zum *Zwecke* seiner epistemischen Spontaneität zu den zwei Welten zählen muss? Es sei allerdings erwähnt, dass Kant an mehreren Stellen in verschiedenen Schriften „um willen“ im Sinne von „aus diesem Grund“ zu verwenden scheint. Doch selbst dann erscheint der

35 Vgl. zum Begriff des ‚vornehmsten Geschäfts‘ die Vorrede der A-Auflage der KrV, in der es heißt, dass „das schwerlichste aller ihrer [der Vernunft] Geschäfte, [...] das der Selbsterkenntnis“ der Vernunft sei, diese zugleich ein „Gerichtshof“ und eben eine „Kritik der reinen Vernunft“, also „eine Kritik [...] des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben [...]“ (KrV, AXIf)

36 GMS, AA 04: 452.23-30. Hvh. v. Vf.

Schluss auf die zwei Standpunkte und damit die praktisch-transzendente Freiheit des Menschen mindestens unvollständig. Denn erst die Dialektik und damit Selbstkritik der Vernunft führt im Falle der dritten Antinomie und ihrer Auflösung zur Annahme einer Form kausaler Freiheit.

Ich denke also, es ergibt sich eine konsistentere Interpretation, wenn man annimmt, dass sich „um deswillen“ erstens auf das „vornehmste[] Geschäft“ des neunten Absatzes bezieht und zweitens im Sinne von „aus diesem Zwecke“ gelesen wird. Um willen des kritischen Geschäfts der Metaphysik- und Selbstkritik und damit der Einschränkung des Verstandes auf ihren Geltungsbereich, muss die Vernunft die Möglichkeit zweier Standpunkte im Denken und Handeln *und* damit die Möglichkeit praktisch-transzendenter Freiheit eröffnen. Diese Lesart passt sehr gut zur Antinomienlehre der KrV. Denn die Lehre der zwei Standpunkte als Folge des transzendentalen Idealismus stellt, wie gesehen, den Ausweg aus der dritten Antinomie der Vernunft dar. Um willen also der durch das kritische Geschäft nur möglichen konsistenten Selbstsicht der epistemischen Vernunft, die ohne „ihr vornehmstes Geschäft“ in einer „Veruneinigung mit sich selbst“ verharren würde, muss der Mensch bzw. das vernünftige Wesen sich selbst eine noumenale und phänomenale Seite zuschreiben und zwei Standpunkte einnehmen, „daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich all seiner Handlungen erkennen kann“.³⁷ Diese Interpretation hat auch mit Blick auf unsere Analyse des Zirkels Vorteile. So wurde als ein Befund festgehalten, dass ein Ausweg aus diesem Gründe für die Annahme der Freiheit eröffnen muss, die nicht-moralischer Natur sind. Dieser andere Grund ist offenbar die konsistente Selbstsicht der Vernunft in ihrem epistemischen Gebrauch.

5. Die Auflösung des Zirkels

Es ist allerdings nicht ohne weiteres klar, wie dieser Befund zum Ausweg aus dem Zirkel steht, wie Kant selbst ihn zusammenfassend am Ende der Sektion 3 formuliert:

«Denn jetzt sehen wir, dass, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens, samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig».

Der im ersten Sinnabschnitt des Satzes („Denn ... Moralität“) formulierte Gedanke scheint genau dem zu entsprechen, was Kant zu Anfang der Auskunft ankündigt:

37 Prauss (vgl. 1983, S. 255) sieht bereits in der „reinen Spontaneität“ des neunten Absatzes (Sekt. 3) eine Einheit aus theoretischer und praktischer Vernunft angesprochen und verfehlt damit den Begründungsgang der „Auskunft“: Die – gesicherte – theoretische Vernunft zwingt um willen ihrer konsistenten Selbstsicht zu einer Form von Freiheit, die mehr umfasst als theoretische Spontaneität.

«Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursache denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen[...]».

Wir deuteten bei ihrer ersten Thematisierung bereits an, dass diese Beschreibung der Auskunft problematisch sein könnte. Wenn man bedenkt, dass zu Anfang der Sektion 3 menschliche Willensfreiheit noch nicht bewiesen ist und der im Zirkel formulierte Verdacht offenbar der ist, dass wir Freiheit nur um der Sittlichkeit willen annehmen, ein von unserem Wunsch, uns Sittlichkeit zuschreiben zu können unabhängiger und damit legitimer Grund fehlt, dann leuchtet die Zusammenfassung von Absatz 12 nicht ein, ebenso wenig wie die Ankündigung der Auskunft. Vielmehr scheinen beide auf die Vereinbarkeit von Freiheit und Sinnlichkeit abzielen und damit auf den transzendentalen Idealismus und seine Folgetheoreme. Selbstverständlich stellt die Lehre der zwei Standpunkte den Schlüssel zur Begründung des *kategorischen Imperativs* dar, denn, was im Zweiten Teil der Ergebnisformulierung von Absatz 12 anklingt, setzt die Möglichkeit moralischer Verpflichtung die Vereinbarkeit von Freiheit und Sinnlichkeit voraus. Nur weshalb ist gerade *das* der entscheidende Gedanke in der Überwindung des Zirkels? Und dass er es ist, kann aufgrund der exponierten Positionen im Begründungsgang der dritten Sektion schwerlich bezweifelt werden.

Dies verwundert umso mehr, als Kant in den beiden vorhergehenden Absätzen noch anders argumentiert, und zwar so, wie man es vor dem Hintergrund unserer Interpretation eher erwarten würde. Rekapitulieren wir deshalb nochmals einige Schritte der Argumentation der Absätze 10, 11 und 12: Aufgrund der Spontaneität der epistemischen Vernunft und ihrer Selbstkritik dürfen wir uns sowohl im Denken als auch im kausalen Handeln als Intelligenzen und unsere Handlungen als unter Vernunftgesetzen stehend betrachten. (Absatz 10) Als vernünftige Wesen, also Intelligenzen und Glieder der Verstandeswelt, müssen wir unseren Handlungen notwendig Freiheit zusprechen. Denn Vernunftvollzüge sind notwendigerweise frei. Mit Freiheit ist Autonomie verbunden und mit dieser, beim Willen, Sittlichkeit. Also liegt „das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit [...] in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen [...] zum Grunde.“ (Absatz 11) Jetzt folgen die bereits besprochene zweite Zirkelformulierung und dann das problematische Ergebnis der Zirkel-Überwindung. (Absatz 12) Um das Problem klarer zu fassen, seien die Begründungen in den Absätzen nochmals schematisiert:

- Absatz 10: Spontaneität der Vernunft und Selbstkritik -> Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt -> notwendige Einnahme zweier Standpunkte -> Möglichkeit von Handlungen unter Vernunftgesetzen -> (kann hinzugefügt werden) Möglichkeit sittlicher Handlungen

- Absatz 11: Vernünftigkeit -> Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt -> Notwendigkeit der Annahme des „eigenen Willens [...] unter die Idee der Freiheit“ -> Notwendigkeit der Annahme der Autonomie des Willens -> Sittlichkeit
- Absatz 12: Annahme der Freiheit des Willens -> Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt -> Autonomie des Willens -> Moralität

Es fällt auf, dass es sich in den Absätzen 10 und 11 um dieselbe Begründungsrichtung handelt: Von der Vernünftigkeit zur Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt und Freiheit zur Moralität. In Absatz 12 scheint Kant die Begründungsrichtung gleichsam umzukehren, zumindest zum Teil.³⁸ Diese Ambivalenz finden wir auch in den Sektionen 4 und 5. In der vierten argumentiert Kant gemäß Absatz 12:

«Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden* [...]». (GMS AA04: 454.)

Auch hier also wieder der Schluss von der Freiheit auf die intelligible Welt und dann auf die Sittlichkeit. In Sektion 5 heißt es dann aber:

«Der Rechtsanspruch [...] der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewusstsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden Ursachen [...]». (GMS AA04: 457.)

Da hier die „Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden Ursachen“ der Grund für die Annahme der Freiheit des Willens ist, muss erstere die *epistemische* Vernunft meinen, denn die Unabhängigkeit der *praktischen* Vernunft von sinnlichen Bestimmungsgründen *ist* Willensfreiheit. Und es ergibt wenig Sinn die Willensfreiheit durch die Willensfreiheit zu begründen.

Schauen wir, ob sich diese Inkonsistenz nicht doch als eine vermeintliche erweist. Wir können in folgendem Punkt leicht folgen: Sind Vernunft und Freiheit, und die Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt, der ‚Welt der reinen Vernunft‘, notwendig miteinander verbunden, dann können wir diese Verbindung von Freiheit und Sittlichkeit

³⁸ Larissa Berger schreibt: „Es zeigt sich, dass Kant hier vor allem seine Lösungsstrategie der vorangegangenen Absätze resümiert: Der Mensch muss sich (aufgrund der Spontaneität der Vernunft) als Glied der Verstandeswelt betrachten. Als solches muss er sich ‚unter der Idee der Freiheit denken‘ wobei mit dieser die Autonomie und die Moralität verbunden sind. Dies hatte bereits der vorhergehende Absatz zusammengefasst.“ (Berger 2015, S. 73.) Berger erkennt hier m. E. dass Kant in der Auflösungspassage des 12 Absatzes eben nicht von der Spontaneität der Vernunft auf die Verstandeswelt und Freiheit schließt. Es könnte sein, dass aufgrund ihrer Interpretation des Zirkels und der Lösungsstrategie dieser Unterschied der Begründungsrichtung unproblematisch ist, was hier aber nicht geleistet werden kann.

sozusagen von beiden Seiten kommend formulieren: Denke ich mich als vernünftiges Wesen, denke ich mich notwendig als epistemisch frei und auch als praktisch-transzendental frei, und folglich als unter sittlichen Gesetzen stehen. Damit gilt aber auch: Denke ich mich als frei, denke ich mich als vernünftiges Wesen und Mitglied der intelligiblen Welt, spreche mir letztlich Sittlichkeit zu. Wir können Kant noch ein Stück weiter folgen: Da es in der Überwindung des Zirkels, wie in der gesamten dritten Sektion, um die menschliche Willensfreiheit geht, ist die Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt und die legitime Einnahme der zwei Standpunkte *ein* Aspekt der Begründung der menschlichen Willensfreiheit. Nicht bloß, weil sie die Kompatibilität für praktisch-transzendente Freiheit und naturkausale Determiniertheit bereitstellen. Weil der transzendente Idealismus die ontologische Superiorität der Verstandeswelt impliziert ist mit dem Erweis der menschlichen Willensfreiheit eo ipso bereits die Geltung des kategorischen Imperativs für den Menschen gezeigt – unter der Voraussetzung, dass der in Sektion 4 und von Dieter Schönecker zuerst so genannte ontoethische Grundsatz tatsächlich das abschließende Deduktionsargument darstellt. Dies sei an dieser Stelle nur angedeutet.³⁹ Weil der Zirkel also eine Begründung der menschlichen Willensfreiheit liefern muss und Kant zu Anfang der dritten Sektion die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit an diejenige der Geltung des kategorischen Imperativs bindet, die Deduktion des kategorischen Imperativs ebenso wie die menschliche Willensfreiheit aber auf engste mit der Lehre der zwei Standpunkte bzw. Welten und dem transzendentalen Idealismus verknüpft sind, und weil das abschließende Deduktionsargument unmittelbar auf die Auflösungspassage folgt, könnte die Formulierung in der Auflösungspassage von Absatz 12 als argumentationsstrategisch motivierte Verkürzung des Auflösungsargument bzw. eine Fokussierung auf einen Aspekt gedeutet werden. Ist aber die geleistete Interpretation des Zirkels halbwegs zutreffend und handelt es sich bei diesem um eine *petitio principii*, deren ‚ungewisser Vordersatz‘ die Behauptung der Willensfreiheit ist, dann kann die Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt – es bleibt dabei – nicht *der* entscheidende Grund für die Überwindung des Zirkels sein. Denn diese Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt ist nicht der Grund für die Freiheit, sondern Freiheit *ist* Mitgliedschaft zur intelligiblen Welt.

Auch wenn die Thematisierung der dritten Sektion insgesamt einer erheblich genaueren Analyse bedürfte, sollte doch deutlich geworden sein, dass weder bereits in Sektion 2 Freiheit bewiesen wird, noch im neunten Absatz die Spontaneität der Vernunft diejenige der praktischen Vernunft ist. Abschließend sei noch ein wichtiger Aspekt der zweiten Sektion angesprochen. Wir sahen, dass Kant dort dem Willen überhaupt praktisch-transzendente Freiheit zuzusprechen scheint. Auch in der Deduktionspassage tut er

³⁹ Vgl. GMS AA04: 453, Schönecker 199, 388, Porcheddu 2016, 87-146. Vor diesem Hintergrund wäre zu fragen, ob, wie Berger vermutet, der Zirkel tatsächliche „in einer Doppelproblematik besteht, nämlich in der bisher nicht begründeten Annahme der Freiheit und der noch nicht bewiesenen Geltung des kategorischen Imperativs. Hinsichtlich der ersten Problematik wurde bereits festgehalten, dass Kants Lösungsstrategie darauf zu antworten scheint. Dies kann aber hinsichtlich der zweiten Problematik nicht behauptet werden.“ (Berger 2015, S. 75) Sind Freiheitsbeweis und Geltungsbegründung des kategorischen Imperativs als Einheit zu sehen, muss die Sektion 3 in der Sache auch beide Probleme gelöst haben. Das schließt nicht aus, dass erst die Sektion 4 eine entscheidende Implikation des Freiheitsbeweises expliziert.

dies.⁴⁰ Es bleibt zu untersuchen, wie dieser Befund zur Analytizitätsthese und eben auch zum Freiheitsbeweis der dritten Sektion steht.

Literatur

- Berger, Larissa (2015): „Der „Zirkel“ im dritten Abschnitt der Grundlegung – Eine neue Interpretation und ein Literaturbericht“, in: Dieter Schönecker (Hrsg.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*. Münster: Mentis, S. 9-82.
- Brandt, Reinhard (1988): „Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: H. Oberer, G. Seel (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg, S. 169-191.
- Guyer, Paul (2015), „Die Beweisstruktur der *Grundlegung* und die Rolle des dritten Abschnitts“, in: Dieter Schönecker (Hrsg.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*. Münster: Mentis, S. 109-136.
- Horn, Christoph (2015), „Das Bewusstsein, unter dem moralischen Gesetz zu stehen – Kants Freiheitsargument in *GMS III*“, in: Dieter Schönecker (Hrsg.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*. Münster: Mentis Verlag, 137-156.
- Meier, Georg Friedrich (1752): *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle.
- Porcheddu, Rocco (2016), *Der Zweck an sich selbst. Eine Untersuchung zu Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Schönecker, Dieter (2005), *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Schönecker, Dieter (1999), *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg/München.
- Sensen Oliver (2015), „Die Begründung des Kategorischen Imperativs“, in: Dieter Schönecker (Hrsg.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*. Münster: Mentis, S. 231-256.



⁴⁰ Vgl. Porcheddu 2016, S. 126-130.

Kant la violencia. Presentación del Dossier de CTK 3

Kant on Violence. Presentation of CTK 3 Dossier

EFRAÍN LAZOS*

UNAM, México

Kant contribuye decisivamente a lo que podría llamarse la desnaturalización de la violencia. Esto es, no interesa la violencia con la que, podría decirse, se forma un sistema planetario, ni aquella con la que una fiera atrapa a su presa, ni aquella con la que un futbolista patea un balón. Interesa la violencia ejercida por humanos hacia humanos. Se trata, si se quiere poner así, de violencia *moral*, no de una violencia espontánea o natural. Lo que interesa enfocar es la violencia que instrumentaliza a los agentes (individuales, pero también colectivos) y que, en esa medida, atenta contra de su capacidad para decidir sobre su vida e incluso de plantearse fines.

Es preciso observar, sin embargo, que la violencia intersubjetiva no puede *definirse* como instrumentalización: quizás toda violencia intersubjetiva es una forma de instrumentalización, pero no toda instrumentalización es una forma de violencia. Esto es patente en el ejemplo de quien hace una compra o una venta en cualquier comercio –y aclaro que no se trata de librar el problema con un contrato de mutua mediatización, el cual incluye castigos y recompensas. El punto es que tratar a una persona –un agente moral– como medio, no significa tratarlo como un *mero* medio: cuenta como violencia aquella instrumentalización de los agentes que daña o atenta en contra de su capacidad de decidir por sí mismos --en breve, contra su racionalidad y su autonomía-- y que, en ese marco, se vuelven solo cosas para el agente instrumentalizador. Este es justamente el sentido que le da Kant al concepto normativo de cosa (*Sache*), en contraste con el de persona (*Person*): algo corporal (*res corporans*) a lo que no se le atribuyen acciones, y que es objeto, no sujeto, del libre arbitrio; un agente, en otros términos, el sujeto del libre arbitrio, puede disponer de una cosa como le plazca (Kant, MS AA 06: 223). En este sentido, y con todo el peso que pueda tener aquí cada palabra, violentar a una persona significa tratarla como

* Profesor del IIF de la UNAM de México. E-mail de contacto: efrainlazos@gmail.com .

una cosa. Habría dos formas destacadas de violencia moral: la coerción, por un lado, y la manipulación o el engaño, por otro. Es importante no identificarlos y, asimismo, hacer algunos matices.

Entendamos por coerción la acción o el conjunto de acciones mediante las cuales se fuerza a un agente a tomar un rumbo de acción que de otro modo no tomaría. La coerción es, según lo dicho, violencia moral, en la medida en que atenta contra la capacidad de decisión y de perseguir fines propios por parte de un agente. Aunque no toda coerción logra dañar, pues eso depende de la fortaleza y de las condiciones de resistencia del agente, la coerción moral es un atentado contra la personalidad de los agentes coartados y constituye una forma de violencia. En la medida en que eso suceda, en esa medida, el agente que coarta considera al agente coartado una cosa, algo de lo que puede disponer, sin más, a su arbitrio.

Por su parte, la manipulación puede entenderse como sigue: un agente manipula a otro cuando usa la información en la comunicación de tal manera que el otro agente adopta, voluntariamente, un rumbo de acción que de otro modo no tomaría, incluso en contra de sus propios fines e intereses. Puede ser difícil, de caso en caso, distinguir estas dos formas de violencia entre sí; eso se debe, si no me equivoco, a que, en las relaciones intersubjetivas actualmente existentes, casi siempre aparecen juntas. Como quiera que ello sea, es conveniente distinguir e identificar la coerción y la manipulación, por separado, como formas de violencia moral.

Se imponen, claro está, algunos matices. Por un lado, no toda coerción tiene como meta ni como resultado un daño del agente coartado; aunque raros, pueden contemplarse casos en los que la condición del agente coartado mejora –tanto objetivamente (en lo que se refiere a medios, recursos, tiempos y lugares), como subjetivamente (en lo que se refiere a capacidades, identificación de fines, propósitos, e intereses). Este es el caso de algunas formas de paternalismo asociado con la educación. No obstante, estos casos no valen como contraejemplos para la coerción entendida como violencia moral –que es la que aquí importa. En la medida, y sólo en la medida en que la coerción no atente ni tenga como fin atentar contra las capacidades racionales de otros agentes, en esa misma medida no contará como violencia moral. La justificación y el alcance de estos casos tienen un límite claro: quizás deba forzarse a un agente a tomar un rumbo de acción en contra de su voluntad en ese momento, aunque a la larga le favorezca, pero ni los medios ni la fuerza empleada pueden legítimamente lastimar su naturaleza racional. De modo que, si hay coerción benevolente, no toda coerción trata a la segunda persona como objeto; la condición por sumar es el daño a la naturaleza racional del agente.

Por su parte, puede pensarse que la manipulación no es una forma de violencia moral en virtud de que el agente manipulado adopta un determinado rumbo de acción voluntariamente, sin fuerza y sin coacción. La manipulación contaría entonces como un caso de instrumentalización no violenta. Esto es, no obstante, un error peligroso. Es un error, porque, aunque el agente manipulado otorga su consentimiento, ese consentimiento es espurio desde el punto de vista racional –si se quiere, desde el punto de vista de

cualquier otro agente que cuente con toda la información en tiempo y en el lugar apropiados. La manipulación, equivalente al engaño, constituye una forma de desprecio al otro agente, y, en la medida en que tiene éxito, un daño cierto a sus capacidades racionales, a sus intereses y planes de vida. Nótese que, en este marco, la manipulación benevolente es imposible, pues manipular es ya de suyo ignorar (parcial o completamente) la racionalidad de la persona manipulada.

Hay que pensar todavía mucho sobre el vínculo entre estas dos formas de violencia moral y los conceptos de daño y resistencia. Hemos dicho que tanto la coerción como la manipulación atentan contra la naturaleza racional de los agentes. No obstante, este atentado no constituye un daño a la misma sino en la medida en que el agente coartado o manipulado es incapaz de resistir la violencia. Es claro que, como quiera que se vaya a especificar ulteriormente en qué consiste dañar la naturaleza racional de un agente, ésta debe entenderse como un proceso y no como una entidad. De otro modo, no habría espacio para entender la noción de resistencia y de fragilidad que le tienen que estar asociadas. Los textos que se presentan a continuación responden, cada uno a su manera, pero todos desde algún punto de la atalaya kantiana, a las preocupaciones de la presente generación por los múltiples fenómenos asociados con la violencia contemporánea.



**El papel de la violencia civil dentro de la heurística teleológica
en la *Crítica de la facultad de juzgar***

***The Role of Civil Violence in Teleological Heuristic of Kant's
Critique of Judgement***

ALFONSO GAZGA*

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México

Resumen

En el presente trabajo me propongo analizar la caracterización de la violencia civil tal y como aparece desarrollada por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* y en el opúsculo de 1798 “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”. En primer lugar definiendo la necesidad de atender expresamente al carácter normativo-prescriptivo del enjuiciamiento teleológico tal y como aparece expuesto en la tercera *Crítica*, esto con la finalidad expresa de mostrar cuál es el alcance de dicha modalidad judicativa en la comprensión de la naturaleza en términos teleológicos. En un segundo momento desarrollo una interpretación del papel que desempeña la violencia civil dentro de la comprensión teleológica de la naturaleza como instancia propiciadora de cultura. Y, finalmente, argumento que para Kant no toda violencia civil está justificada ni admite ser integrada de manera legítima dentro del “relato teleológico” de la naturaleza cuando dicho relato es referido hacia acontecimientos futuros; en este último caso, la única violencia legítima es aquella que tiene como objetivo expreso potenciar socialmente las libertades individuales.

* Profesor de filosofía en el Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Contacto email: alf_gazga@yahoo.com.

Palabras clave

Naturaleza; teleología; violencia civil; libertad.

Abstract

In this paper I will analyze the characterization of civil violence as it appears developed by Kant in the *Critique of the faculty of judgment* and his 1798 essay “A renewed attempt to answer the question: “Is the human race continually improving?”. I firstly defend the need to expressly attend to the regulatory-prescriptive nature of the teleological judgment as shown in the third Critique, with the express purpose of showing the scope of such judgmental mode in teleological understanding of nature. In a second stage I develop an interpretation of the role of civil violence inside the teleological understanding of nature as a foster culture instance. Finally, I argue that for Kant not all civil violence is justified or supports to be legitimately integrated into the “teleological story” of nature when such story is referred to future events; in the latter case, the only legitimate violence is that which has the express aim of socially enhance individual freedom.

Keywords

Nature; Teleology; War Violence; Freedom.

1. Introducción

No deja de resultar sorprendente, ingratamente sorprendente quizás, que una pensadora de la talla de Hannah Arendt sostenga, en la primera de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* que, en última instancia, la tematización kantiana en torno a la política no sea más que un corolario de su filosofía de la historia, siendo ésta última, por su parte, apenas un apéndice de una presumible *historia de la naturaleza*: “En Kant, *la historia forma parte de la naturaleza*; el sujeto de la historia es la especie humana entendida como parte de la creación, como si fuera, por así decirlo, su fin último y su coronación” (Arendt 2012. p. 23). Lo que en esta taxativa afirmación resulta sorpresivo es su palmaria carencia de matizaciones: como si *naturaleza* e *historia* se incribiesen para Kant en un mismo registro conceptual o, en todo caso, bajo una misma legalidad facultativa; es decir, como si entre naturaleza e historia no existiese hiato o cesura alguna, sino mera continuidad. Si nos resulta pertinente recordar aquí la tesis de Hannah Arendt es debido a que ésta resulta sintomática respecto a una larga tradición interpretativa la cual, al acercarse a la tematización de las relaciones entre historia y naturaleza en Kant, tiende a obviar —cuando no a olvidar tajantemente— la estricta dimensión subjetivo-trascendental desde la cual el filósofo de Königsberg lleva a cabo su análisis y conceptualización. Esta tradición exegética —emblemáticamente representada por el pasaje de Arendt citado

antes— tiende a privilegiar lo que sugerimos denominar aquí como una “lectura débil” de las tesis kantianas en torno a la comprensión teleológica de la naturaleza y, como consecuencia de esto, a interpretar de una manera implícitamente acrítica las relaciones y tensiones entre naturaleza, historia y política dentro del pensamiento kantiano (Turró 1996, p. 248).

En este sentido, la especificidad de esta “lectura débil” puede caracterizarse como aquella estrategia hermenéutica que limita potencialmente el estatuto crítico, es decir, subjetivo-trascendental, desde el cual Kant desarrolla sus planteamientos teóricos. Y si bien es cierto que esta «lectura débil» suele ser matizada cuando los intérpretes atienden los desarrollos temáticos específicos de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en el *acto interpretativo* de los mismos suele leerse el modelo teleológico explicativo de la naturaleza de un modo acrítico. Precisamente, la tesis que nos proponemos desarrollar en este trabajo intenta mostrar que una lectura que atienda expresamente la dimensión crítico-trascendental del relato teleológico de la naturaleza permite reconocer en él un fuerte componente prescriptivo-normativo que no sólo *dice* cómo juzgamos a la naturaleza cuando nos enfrentamos a la diversidad empírica *en tanto tal* (más allá de su integración bajo las leyes trascendentales del entendimiento), sino *cómo debemos* juzgarla. En la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant señala al respecto: “tales principios [los principios que orientan la facultad de juzgar en su modalidad reflexionante] no dicen nada sobre lo que acontece, o sea, conforme a qué regla se activa en realidad el juego de nuestras fuerzas cognoscitivas, ni cómo se juzga, sino cómo debe juzgarse [*sondern wie geurteilt werden soll*]” (KU AA 05: 193). Este componente prescriptivo-normativo de los principios que regulan la operatividad de la facultad de juzgar reflexionante (el cual, dicho entre paréntesis, ya estaba al menos sugerido en la tematización kantiana de la noción de *idea* en la *Crítica de la razón pura*) no puede ser pasado por alto so pena de terminar limitando el alcance conceptual de las tesis kantianas. Frente a esto, lo que pretendemos defender aquí es que una vez que se atiende puntualmente a la dimensión prescriptiva-normativa de la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante es factible reinterpretar el lugar que lo político posee al interior del pensamiento kantiano, así como sugerir una posible lectura de la comprensión kantiana de la violencia civil tal y como aparece tematizada de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Leer la modalidad teleológica del juicio reflexionante como un dispositivo conceptual preescriptivo que dice cómo hemos de juzgar a la naturaleza permite salvar algunos escollos en la interpretación que se hace de lo político y de lo histórico dentro de la filosofía kantiana y, por lo que respecta al *leitmotiv* de nuestra exposición, evitar así la apresurada vinculación entre naturaleza e historia que parece desprenderse del pasaje de Arendt que hemos citado líneas arriba.

2. Racionalidad técnica y enjuiciamiento teleológico de la naturaleza

De acuerdo a los resultados que se derivan de la “Análisis Trascendental” de la primera *Crítica*, por Naturaleza habría que entender no sólo el resultado de los distintos enlaces

judicativos que lleva a cabo *a priori* el entendimiento sobre la multiplicidad sensible dada en la intuición, sino —en un sentido más preciso— la ordenación formal (*Natura formaliter*) de los objetos de la intuición por medio de los Principios del entendimiento. En esta ordenación estructural que el entendimiento lleva a cabo cobra una relevancia determinante la “Segunda analogía de la experiencia”, pues es ella la que provee de un criterio conceptual tal que permite formalizar objetivamente lo que *acontece*, enlazando judicativamente en términos causales a los fenómenos. La causalidad natural, regida por la operatividad del entendimiento sobre lo dado en la sensibilidad, es terminantemente inquebrantable y no admite fisuras en su uniformidad, todo *suceder*, [*geschehen*] en tanto implica un *llegar a ser*, está necesariamente conectado con el estado precedente en el que *no era* y que a su vez también ha *llegado a ser*. La “Segunda Analogía de la experiencia” es así el esquema de aplicación de la función categorial del entendimiento sobre los fenómenos, esquema que entiende el plexo de alteraciones [*Veränderungen*] de la experiencia a través de la ley de conexión de la causa y el efecto.¹

Ahora bien, es justamente frente a esta comprensión de una naturaleza ordenada formalmente en términos causales eficientes que la capacidad de juzgar reflexionante (inicialmente orientada en función del interés teórico-especulativo de la razón) se ve instada a postular un sistema de leyes particulares de la naturaleza que en su remisión mutua configuren una representación de la misma *como si* (*als ob*) ésta estuviese sustentada en una operatividad *técnica*, es decir, *como si* fuese resultado y efecto de una capacidad *análogamente subjetiva* —estructura subjetiva a la que el filósofo de Königsberg no duda en calificar de *arquetípica: intellectus archetypus*— (KU AA 05: 408).

Como es bien sabido, en el recorrido argumentativo que Kant desarrolla para alcanzar y legitimar conceptualmente este uso del enjuiciamiento técnico-subjetivo de la *Urteilkraft* se establece como punto de partida la distinción entre dos modos o modalidades en las que procede la facultad de juzgar: en una primera instancia, Kant caracteriza a la modalidad *determinante* de la *Urteilkraft* como aquella que opera bajo la égida de una ley o concepto universal —dado de antemano— desde el cual se comprende y subsume todo caso empírico particular; en un segundo momento, la modalidad *reflexionante* de la *Urteilkraft* es caracterizada por el filósofo de Königsberg como aquella capacidad subjetiva —radicalmente *subjetiva*— que se ve instada u obligada a buscar, para singulares empíricos que en su *radical especificidad* no pueden ser determinados desde el rasero de la trascendentalidad de los conceptos puros, una ley o concepto *universal* o *genérico* (que no puro) desde y a partir del cual éstos puedan ser integrados sistemática y clasificatoriamente.² En un sentido más preciso: dado que lo particular contingente y las leyes empíricas reclaman ser integradas bajo un ordenamiento clasificatorio que conlleve niveles de especificación cada vez más detallados (pues esto es precisamente lo que las caracteriza en tanto “leyes empíricas”), es decir, un ordenamiento en términos de géneros,

¹ Cfr. Watkins, 2005, p. 207 y ss.

² Paul Guyer en “Los principios del juicio reflexivo” señala que: “El estatus de nuestra presuposición es subjetivo, pero su contenido es objetivo: nuestra presuposición es que la naturaleza misma, y no sólo nuestra representación de ella, es sistemática”. Cfr. Paul Guyer 1996, p. 27

especies, subespecies, clases, familias, etc., es necesario presumir que la naturaleza misma supone un ordenamiento dispuesto a las exigencias de sistematización de la facultad de juzgar reflexionante y, por lo tanto, escribe Kant, “considerar el *agregado* de las experiencias particulares como un sistema de las mismas; pues sin esta suposición no puede tener lugar ninguna conexión cabalmente legal, es decir ninguna unidad empírica” (EEKU AA 20: 202). El ordenamiento armónico, sistemático y clasificatorio en géneros, especies y subespecies de los particulares empíricos de la naturaleza es así el resultado de una pro-yección de la propia subjetividad técnica sobre una naturaleza despojada de todo atributo sustancialista.³

Ahora bien, sin entrar a discutir en detalle aquí el estatuto de puente o tránsito que Kant le adjudica a la *Urteilkraft* como dispositivo estratégico que permitiese tender un vínculo entre naturaleza y libertad, armonizando de este modo las esferas de acción de la racionalidad práctica y la racionalidad teórica,⁴ consideramos necesario, respecto a esto último, destacar de manera expresa el «modelo conceptual» desde el cual se teje y se sustenta conceptualmente la comprensión finalística de la Naturaleza en la tercera *Crítica*. Aislar temáticamente este «modelo teórico» es pertinente en la medida en que permite identificar el estatuto originario (en el doble sentido de la acepción) de las tesis teleológicas contenidas en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Es decir, y expresado de manera sumamente breve, intentaremos sugerir una posible respuesta a la pregunta: ¿qué entiende Kant por “fin [*Zweck*]” y por “finalidad [*Zweckmässigkeit*]”? El supuesto interpretativo del cual partimos es que la totalidad de la tercera *Crítica* admite ser leída como una amplísima variación conceptual en torno a estos dos términos (y de las distintas expresiones con ellos relacionados), por lo que retrotraer su significación hacia el horizonte primario donde dichos términos encuentran cabida es un paso necesario para su adecuada intelección. En este caso, como en muchos otros, el prurito exegético no es baladí: identificar el registro conceptual desde el cual se construye la tematización de las nociones de “fin” y de “finalidad” permite desarrollar una lectura que vaya más allá de la *textimmanente Interpretation*, enriqueciendo a ésta por mor de una comprensión más amplia de la discusión conceptual que está en juego en el texto que estamos comentando.

En este sentido, y para intentar desarrollar una respuesta a la pregunta propuesta líneas arriba, es necesario tomar en cuenta que la efectiva tematización de los términos “fin” y “finalidad” no surge primariamente, como podría suponerse, en el ámbito propio de la teleología natural ni de la comprensión finalística o providencial de la naturaleza. De manera sumamente sugerente, la tematización de dichos términos aparece enfáticamente —y en este énfasis se juega gran parte de su complejidad— en el registro conceptual de la operatividad de la *facultad de desear*. Como es bien sabido, Kant reconoce que en el horizonte de capacidades de la subjetividad finita se erige, frente a la facultad de conocer y el uso teórico de la razón que le corresponde, la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*]

³ Como ha señalado Villacañas Berlanga: “Kant ha destruido la noción de naturaleza esencial y sustancial, aquella que se basaba, o constituía, el decreto creador de la bondad y la inteligencia divina”. Vid. Villacañas Berlanga 1990, p. 15.

⁴ Cfr. Gérard Lebrun, 2008, p. 489 y ss.

y el uso práctico de la razón. Ahora bien, la facultad de desear, en tanto *Vermögen* o capacidad trascendental supone, por su parte, tanto un ámbito de aplicación idiosincrático como una serie de reglas y planos de operatividad que, en este caso específico, están fundamentados sobre el carácter causal-realizativo de la misma; en efecto, cuando Kant la define en términos genéricos, queda evidenciado este componente causal-realizativo: [la facultad de desear es] la capacidad “*que tiene un ser de causar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones*” (KpV AA 05: 9). En el desear [*Begehren*], por tanto, la representación no sólo subjetiva el objeto o efecto deseado sino que también se piensa como capacidad o potencia causal para su realización. La realidad del objeto sería así resultado de la capacidad causal-representativa de la facultad de desear.⁵

Es pertinente tomar en cuenta que hay en esta comprensión de la función representativo-causal de la subjetividad un rasgo de temporalidad —extraño a los *modi* del tiempo de la *natura formaliter*— ínsito a la operatividad de la facultad de desear: ésta implica ya siempre distancia, diferir y mediación entre la representación del objeto o acción deseado y su efectiva realización. Esta realización o efecto de la acción como resultado del placer que de ella se espera (una espera o esperanza propiamente representacional) es así un ser futuro que funge como fundamento de su causalidad. Es este componente de temporización como apertura hacia el futuro que la facultad de desear manifiesta en su operatividad causal (por mediación del placer que se espera como resultado de ella) lo que la desgaja *ab initio* de la urdimbre causal de la *natura formaliter*. Tal y como Kant señala: la mediación de la representación (*Vorstellung*) para la realización del objeto o acción deseada introduce una causalidad de tipo *finalística* o teleológica en donde la representación del efecto de la causalidad (lo consecuente) opera como fundamento (lo antecedente) de su causa.

En función de los intereses que guían esta exposición prescindiré aquí de un análisis detallado del caso específico del actuar propiamente moral donde la razón se alza como lesgiladora en términos prácticos, siendo capaz, desde y por sí misma, de determinar a la voluntad. Baste con señalar que en tal caso, es decir, cuando la razón *pura* es capaz de legislar sobre la voluntad entonces ésta no obtiene su fundamento de determinación de ninguna instancia externa a ella, sino que la propia racionalidad inscrita en ella es la que (le) da la ley, por lo que la voluntad deviene *autónoma*.

Ahora bien, por lo que respecta al actuar heterónimo, el que corresponde a los denominados imperativos hipotéticos, Kant argumenta que en tal caso (tanto por lo que

⁵ En esta concepción de la facultad de desear se evidencia que ésta es pensada por Kant no sólo como una facultad causal productiva y objetivante, sino también como una capacidad que está inseparablemente enlazada con la conciencia de satisfacción respecto a la efectiva consecución del *fin* [*Zweck*] que se propone. Esta caracterización de la facultad de desear, sin embargo, puede conducir a la objeción que señala que el mero desear no es condición suficiente de la realidad del objeto deseado. Kant responde a esto afirmando que precisamente la conciencia de la insuficiencia subjetiva para la realización de *todo* objeto o acción que se desea muestra que en todo desear está presente la referencia a las representaciones en tanto causas de la realidad de dicho objeto o acción deseada. Vid. KU AA 05: 178.

respecta a los denominados *preceptos prácticos* como a las *reglas de habilidad*) el proceder fundamental que los caracteriza está referido expresamente a un ordenamiento donde el eje rector no es otro sino el concepto “fin”. En efecto, en la *Crítica de la razón práctica* se señala que los imperativos hipotéticos son aquellos donde el fundamento determinante de la voluntad es un objeto cuya “realidad es deseada” (KpV AA 05: 21). El deseo o apetencia de un objeto es así la condición última de estos principios práctico-subjetivos donde la voluntad está subordinada o sometida a una instancia externa a ella misma (*heteronomía*) y donde la razón (en tanto facultad de las reglas) cumple un papel subsidiario dentro de esa apertura de deseo que la subjetividad instaaura. Porque más allá de su insuficiencia como principios prácticos objetivos, para Kant los imperativos hipotéticos están anclados o son expresión de la propia dimensión finita de la subjetividad: “Ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional, pero finito, y por ello un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear” (KpV AA 05: 25).

En este sentido, es importante tomar en cuenta que tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*, donde el objetivo expreso de Kant es clarificar y fundamentar el *principio supremo de la moralidad* (GMS AA 04: 392) la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico comporta comparativamente una desproporción en sus tratamientos respectivos. Que esto sea así se entiende tanto en función de la problemática general que orienta estas dos obras (i. e., la fundamentación crítica del actuar moral) como por la insuficiencia que Kant reconoce respecto a los imperativos hipotéticos mismos en tanto éstos no pueden alcanzar el rango de leyes prácticas. Sin embargo, como ya hemos insistido, a nuestro juicio es posible desgajar la estructura operativa general de los imperativos hipotéticos y a través de ello identificar un modo causal específico que no se confunde con la causalidad mecanicista de la *natura formaliter* ni con la causalidad por libertad. Dicho de manera muy general, lo que los imperativos hipotéticos muestran es una causalidad de tipo técnico donde la categoría de *fin* [*Zweck*] es el eje rector que los dota de sentido:

«Quien quiere el fin [*Zweck*] quiere también (en tanto la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder. Esta proposición es, en lo que atañe al querer, analítica, pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra, esto es, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin» (GMS AA 04: 417).

La relación medios-fines es una relación ya siempre mediada por la representación del resultado o efecto como condición de la causalidad de la causa. Pero esto implica que los medios están a su vez en una relación de dependencia respecto al fin que se proyecta, es por esto que los medios —la causalidad de la causa— poseen sentido sólo en relación con el fin propuesto. Ahora bien, si los imperativos hipotéticos implican esta operatividad específica, que no se identifica ni con la causalidad natural eficiente ni

con la causalidad práctico-moral, ¿de qué tipo de causalidad se trata, toda vez que incluye la intervención de la subjetividad?. En la denominada *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio»*, con la necesidad expresa de evitar confusiones respecto a lo que habría que entender como específico y propio de la filosofía práctica, Kant sugiere prescindir del adjetivo «práctico» para este tipo de proposiciones o principios (los correspondientes a los imperativos hipotéticos) y en su lugar denominarlas como proposiciones o principios *técnicos*: “En caso de que preocupe la ambigüedad, las proposiciones restantes [respecto a las proposiciones prácticas *stricto sensu*] de la ejercitación [*Ausübung*], sea cual sea la ciencia a la que se asignen, pueden ser llamadas [proposiciones] *técnicas* [*technische*] en lugar de prácticas. Pues forman parte del *arte* [*Kunst*] de llevar a cabo [*das zu stande zu bringen*] lo que se quiere” (EEKU AA 20: 199-200). *Imperativos hipotéticos* y *proposiciones técnicas* son pues expresiones que indican una misma estructura causal-representativa, aquella que por mediación de la facultad de desear *conduce a algo a la existencia desde su previa representación*, re-significando así a la *natura formaliter* al insertar en ella algo que previamente no estaba dentro de sus propias *posibilidades* (el plexo de articulaciones causales que la configuran).

Esto implica que, en el caso de la razón técnico-práctica, la representación previa del objeto realizado (el efecto) ha fungido como causa o fundamento determinante de la causalidad de la voluntad (la causa). De acuerdo a esto, la representación de la realidad del efecto, (efecto siempre posterior en el tiempo), es en último término la causa (anterior en el tiempo) de su realización. Dicho brevemente: la representación del efecto es el fundamento de la causalidad que lo produce. Pero, precisamente, es esto lo que Kant denomina como *fin*: “el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto se llama fin” (KU AA 05: 181). El modelo causal de la racionalidad técnico-práctica implica así una causalidad de tipo finalística o teleológica. Y es justamente en *analogía* con este modelo causal desde el que Kant piensa el principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante, el cual dicta y rige el modo en que ella misma ha de proceder para el enjuiciamiento de la naturaleza más allá de la causalidad eficiente instaurada por el entendimiento. Se trata de una analogía establecida no sólo desde la propia facultad de juzgar, sino sobre todo de una analogía que recurre o apela a un modelo causal ínsito en la propia subjetividad.

Ahora bien, como ya hemos señalado, en una primera aproximación a la conceptualización del enjuiciamiento reflexionante, Kant destaca sobre todo su rasgo estrictamente epistémico (inherente en última instancia al interés teórico-arquitectónico de la razón), el cual se evidencia en la exigencia de complementar la concepción «analítica» de la naturaleza, (ordenada formalmente desde los Principios del entendimiento), con una comprensión reflexiva “sintética”, donde lo específico y heterogéneo, aquello sobre lo que el marco categorial no alcanza a legislar dado su rango formal, es integrado en un plexo de sentido *como si* de una obra técnica se tratara. De acuerdo a esta concepción kantiana, cada uno de los casos singulares o particulares empíricos de la naturaleza está integrado en una complejísima arquitectónica de gradual especificidad donde géneros, especies y subespecies constituyen sus distintos estamentos. El principio *a priori* de la facultad de

juzgar reflexionante otorga de este modo cobertura conceptual (meramente subjetiva y reflexiva) al caso singular empírico, *suponiendo* que la naturaleza está sustentada en una estructura representativa análoga a la que tiene lugar en la racionalidad técnico-práctica.

En este momento de la argumentación que Kant desarrolla, referido sólo a lo que se llega a denominar como “finalidad formal” o “finalidad lógica”, no hay estrictamente dinamismo ni movimiento en la representación reflexiva de la naturaleza arquitectónica. Para que tal dinamismo tenga lugar es necesario no sólo reflexionar a la naturaleza en términos de un ordenamiento lógico clasificatorio, sino también en términos de su producción interna. Justamente, la ulterior conceptualización que Kant elabora respecto a la *causalidad técnica* de la naturaleza está legitimada en función de aquellos *productos naturales* para cuya posibilidad de intelección es exiguo el modelo causal mecanicista.

De acuerdo a esto, la concepción kantiana del enjuiciamiento teleológico de los seres vivos en términos reflexivos implica un carácter subjetivo en dos sentidos distintos: en primer lugar (A), la predicación judicativa que tiene lugar el enjuiciamiento teleológico no atribuye *objetivamente* ninguna propiedad a la objetos de la naturaleza (*natura materialiter*); esto quiere decir que tal predicación no es constitutiva de la experiencia, sino sólo regulativa respecto a la propia subjetividad que la enjuicia. No dice *cómo son las cosas* del mundo, sino *sólo cómo hemos* de enjuiciarlas para otorgarles un sentido más allá de su estricta y genuina significación mecanicista. En segundo lugar (B), la representación reflexiva de la naturaleza en el caso de los organismos vivos es realizada a través de una transferencia analógica de la propia operatividad de la subjetividad, es decir que el contenido representacional de la facultad de juzgar reflexionante en su modalidad teleológica es por su parte también una estructura representativa. Dicho escuetamente: lo representado es representacional. La formulación expresa de esto es la tesis kantiana en torno a la naturaleza reflexionada como soportada por un proceder representativo, i. e., eso que Kant denomina como *intellectus archetypus* o entendimiento arquetípico que opera intencionalmente sobre la Naturaleza.

Es en este punto preciso donde reside una de las tesis medulares de la lectura que estamos sugiriendo: para Kant la vinculación conceptual entre (A) y (B) tiene un carácter necesario, derivado en último término de la finitud estructural de la subjetividad. Esto quiere decir que el único modo posible en que puede ser *legítimamente* representada la causalidad teleológica de la naturaleza es a través de la reflexión analógica de una estructura representativo-causal que opera en ella. Cualquier otro recurso —apelar, por ejemplo, a lo suprasensible indeterminado que subsiste al prescindir de las condiciones subjetivas que hacen posible la experiencia— se consigna como ilegítimo puesto que se estarían transgrediendo los límites de la racionalidad finita.

3. Fin último y fin final

Al mostrar que la capacidad productiva de los organismos vivos sólo puede ser pensada en términos de una causalidad que obre conforme a fines, Kant conduce la discusión inicial respecto a la *finalidad interna* de los seres organizados hacia la *finalidad externa*, en

cuanto trabazón teleológica de la naturaleza donde lo que impera es una trama de relaciones medios-fines. Pese a que en la secuencia argumentativa que Kant desarrolla el paso del *fin interno* al *fin externo* viene dado como una consecuencia necesaria de la postulación reflexiva de un *intellectus archetypus*, ocurre aquí, a diferencia de lo que pasa en el caso de los organismos vivos, que no hay experiencia particular alguna⁶ desde la cual pueda determinarse el concepto correspondiente a un fin externo.⁷ El estatuto «metodológico» de aquella parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* en donde tienen lugar las reflexiones de Kant a este respecto no es por ello baladí ya que sugiere algún tipo de intervención estratégica para resolver un conjunto de problemas cuya adecuada dilucidación, por otra parte, sólo puede obtenerse atendiendo a los distintos registros temáticos que tienen lugar en esta parte de la tercera *Crítica*.

Ahora bien, la justificación inicial que Kant esgrime para extender el uso del enjuiciamiento teleológico desde los organismos vivos hacia la naturaleza en su totalidad viene dada por el reconocimiento de la propia dinámica del *intellectus archetypus* presupuesto sobre la naturaleza: dado su carácter análogo con la razón técnico-práctica, Kant afirma que el *intellectus archetypus* enjuiciado re-flexivamente incluye o supone no sólo una capacidad causal sino también una componente *intencional*. Precisamente, es desde el supuesto de tal intencionalidad que surge la pregunta respecto al *fin último* de la naturaleza, pues si cada uno de los organismos vivos está sostenido en su estructura interna por una subjetividad arquetípica que opera intencionalmente, entonces éstos admiten ser enjuiciados como *fines naturales* cuyo papel dentro de la economía global de la naturaleza teleológica es o bien de meros medios para otros fines naturales o bien como fines últimos de la naturaleza.

La ulterior comprensión kantiana de los seres humanos como fines últimos de la trama teleológica de la naturaleza se legitima en primera instancia toda vez que se reconoce que los agentes racionales somos los únicos seres vivos que tenemos la capacidad de *proponernos* fines; sin los seres humanos, señala Kant de manera enfática, “la creación entera sería un mero erial gratuito” (KU AA 05: 442). De acuerdo con esto, para Kant los seres humanos somos el *fin último* de la naturaleza porque somos los únicos seres vivos que tenemos la capacidad de dotarla de sentido, de significarla subjetivamente en términos representacionales. Pero si bien esta capacidad representacional de los seres humanos es una condición necesaria para poder representarnos a nosotros mismos como *fin último* de la naturaleza, esto no es sin embargo una condición suficiente; efectivamente, Kant sostiene que la condición fundamental que permite al ser humano ubicarse en la posición de *fin último* de la naturaleza es que sea capaz de proponerse (y representarse) fines independientes de la naturaleza; es decir, que se constituya a sí mismo en *fin final*.

⁶ Kant señala expresamente que “El concepto de una cosa en cuanto fin natural es sin duda un concepto empíricamente determinado [*Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter*], es decir, sólo posible bajo ciertas condiciones dadas en la experiencia, pese a lo cual no es un concepto que haya de abstraerse a partir de la experiencia, sino que sólo es posible con arreglo a un principio de la razón al enjuiciar el objeto” (KU, AA 05: 396).

⁷ Cfr. Felipe Marzoa, *Desconocida raíz común*, 1987. p. 99.

Para una adecuada intelección de la tesis que Kant está sosteniendo aquí, hay que recordar que por *fin último* se entiende un *fin natural* (un ser vivo) que constituye el último eslabón en la cadena de fines externos, es decir, un ser vivo que no ocupe a la vez el papel de medio para ningún otro fin, mientras que por *fin final* Kant entiende “aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad” (KU AA 05: 434). Es precisamente por esto último que, de acuerdo a Kant, el *fin final* no puede ser alcanzado por la propia naturaleza, toda vez que ésta es siempre condicionada, y es por esto que sólo podemos pensar el *fin final* de la naturaleza en aquellos seres organizados que, por un lado, sean capaces de proponerse fines a realizar, y por otro, que esa capacidad de proponerse fines pueda prescindir (en algún punto) de los dictados de la naturaleza. Pero una capacidad de tal índole no es sino la libertad en sentido moral.

Ahora bien, en este punto de su argumentación, lo que Kant lleva a cabo, dicho brevemente, es negar que la felicidad, entendida como la satisfacción irrestricta de nuestras voliciones, pueda ser postulada como el *fin final* de la naturaleza: “[la felicidad del hombre no puede ser el fin final de la naturaleza] pues su naturaleza no es de tal índole que pueda detener en algún punto la posesión y el goce, quedando satisfecha con ello” (KU AA 05: 430). La tensa relación conceptual entre *fin último* y *fin final* encuentra en este pasaje un enclave decisivo: la felicidad no puede ser ni el *fin último* ni el *fin final* de la naturaleza emplazada teleológicamente, y no puede serlo porque una racionalidad impelida a la satisfacción irrestricta de sus inclinaciones no sería, pese a todas las cauciones requeridas, más que *naturaleza*. Frente a esto, y en sentido estricto, Kant señala que el *fin último* no puede ser otro sino la *cultura*, es decir, el desarrollo de la aptitud y la destreza para toda clase de fines. Sólo en tanto es capaz de proponerse fines el hombre es el *fin último* de la naturaleza, pues la destreza desarrollada para *utilizar* a la naturaleza es lo que lo ubica como “señor de la naturaleza” (KU AA 05: 431).

Ahora bien, es precisamente en este orden de ideas donde Kant introduce, dentro de su argumentación, el papel “suplementario” que la guerra o violencia “bélica” (tal y como la denomina en el §83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*) posee para el desarrollo de los talentos y destrezas humanas que conduzcan a la cultura; citamos *in extenso*:

«En la medida en que la guerra es una tentativa inintencional (incitada por pasiones desenfrenadas) por parte de los hombres, quizá sí sea una tentativa intencional y hondamente recóndita por parte de la sabiduría suprema, en orden a preparar, cuando no a instaurar, la unidad de la conciliación de la legalidad con la libertad de los Estados y a través de esa unidad un sistema de Estados fundado moralmente. Así, a pesar de las espantosas angustias con que la guerra cubre al género humano y las penalidades acaso todavía mayores con que los continuos preparativos bélicos le oprimen durante la paz, la guerra no deja ser un móvil suplementario (mientras la esperanza en la tranquilidad que haría feliz a un pueblo se mantenga distante) para desarrollar hasta su más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura» (KU AA 05: 433).

Como se señala en este pasaje, la guerra o violencia bélica *puede interpretarse* como un “móvil suplementario” que posibilitaría que los seres humanos lográsemos ubicarnos como *fin último* de la naturaleza, toda vez que es a través de dicha violencia bélica que la naturaleza “contribuye” desarrollando las aptitudes (cultura) de los seres racionales para proponerse fines (aun cuando todavía *naturales*), siendo esta última capacidad lo que nos distingue definitivamente de la mera naturaleza y lo que nos permite (precisamente por ello) constituirnos en el *fin final* de la misma. Respecto a esto, Kant señala enfáticamente que la institución de una *sociedad civil* es la condición formal que permitiría el resultado último de este desarrollo de aptitudes para proponernos fines, pues es en ella donde, a través de una constitución civil (*pactum unionis civilis*), cada uno de los miembros de la *societas* se reconocen unos a otros como fines en sí mismo y no meramente como medios; es decir: se re-conocen como sujetos libres (por exclusión: no sólo naturales) que en tanto tales pueden proponerse (representarse) fines particulares que cumplir “en concordancia con la libertad de todos” (TP AA 08: 289). Se entiende que, al menos en la formulación que este tema posee desde la perspectiva de la teleología, Kant no está describiendo un hecho histórico dado,⁸ sino que la tesis de la sociedad civil se instala dentro de ese amplísimo relato causal teleológico donde la naturaleza es pensada en una compleja trama de relaciones finalísticas externas cuyo fin (fin último *de* la naturaleza) es que las racionalidades finitas se instituyan como ordenadoras (representativa y técnicamente) de la misma naturaleza como un sistema de fines:

«La única condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar este propósito final suyo es aquella constitución de las relaciones de los hombre entre sí donde al perjuicio de otra libertad recíprocamente opuesta se contrapone el poder legítimo de un todo que se llama *sociedad civil*; pues sólo en ella puede tener lugar el máximo desarrollo de las disposiciones naturales». (KU AA 05: 432)

De acuerdo con esto, la condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar ese su fin último (i. e. la posición del hombre como soberano del orden natural) es la instauración de un orden social bajo una constitución civil, pero a su vez, alcanzar este pacto civil regido por el reconocimiento mutuo entre subjetividades libres sólo es posible si tales subjetividades han logrado darse a sí mismas la ley que determina su voluntad. Pero, ¿no conduce esta argumentación a una paradoja?: según el modo en que Kant presenta esta problemática en el contexto que estamos comentando, el pacto civil no es algo que la naturaleza teleológicamente emplazada pueda alcanzar desde sí misma, pues en tanto *pacto civil* en éste tiene ya lugar la constitución (autoconstitución) de los sujetos en legisladores morales (i. e., sujetos autónomos).

Una posible manera de evitar esta aparente paradoja es recordando que la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante posee un fuerte componente prescriptivo-normativo; si se nos permite la expresión, estamos ante algo que podríamos

⁸ Vid. Lazos 2009, pp. 115-135.

denominar como un *imperativo categórico político*: la naturaleza *debe ser juzgada* como si en su dinamismo teleológico dispusiera para nosotros los medios que nos permitiesen alcanzar el *orden civil*. De este modo, la sociedad civil exige de sus miembros la capacidad efectiva de que se instituyan en sujetos autónomos (fines en sí mismo), por lo que la condición (la *ratio essendi*) para tal *fin último* de la naturaleza es que la razón llegue a (auto) constituirse desde su propia legalidad en *fin final* de la misma.

En efecto, por fin final de la existencia del mundo Kant entiende a “aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad” (KU AA 05: 434). Un fin que no depende de ningún otro fin, es decir, una condición incondicionada o, en términos dinámicos, una causa no causada. Es precisamente por esto que, de acuerdo con Kant, la posición de fin final no puede ser alcanzada por la propia naturaleza, ya que ésta, en tanto *natura formaliter*, es ya siempre condicionada. En lo que Kant denomina como el reino de los fines, sólo los seres racionales finitos pueden ser un fin en sí mismos; por su parte, en el reino de la naturaleza (como mera naturaleza) no hay nada que pueda constituirse en fin final. Justamente por esto que Kant sostiene que sólo podemos ubicar el fin final de la naturaleza en aquellos seres organizados que, por un lado, sean capaces de proponerse fines a realizar, y por otro, que en esa capacidad de proponerse fines puedan prescindir de los dictados de los fines propios de la naturaleza para ser capaces de autodeterminarse desde sí mismos. En este sentido, Kant escribe: “El hombre es este tipo de ser, su bien considerado como noúmeno; es el único ser natural en el que podemos reconocer por parte de su propia índole una capacidad suprasensible (la libertad) e incluso la ley de la causalidad, junto con el objeto de la misma, que puede proponerse como fin supremo (el sumo bien en el mundo)” (KU AA 05: 435).

La compleja argumentación kantiana conduce así a la conclusión de que el *fin final* de la naturaleza (sólo y exclusivamente en el sentido objetivo del genitivo) es la negación absoluta de ella, es aquel fin donde ella deja de ser para que advenga —se autoinstituya— el *deber ser*. Un fin que no es consecuencia (ni mecánica ni teleológicamente) de ella, puesto que sólo se alcanza en cuanto la ley moral, incondicionada y autónoma, legisla sobre la voluntad. En una expresión aparentemente paradójica vale decir que para Kant el *fin final* de la naturaleza es la libertad. Y, a su vez, es sólo desde la libertad que los seres racionales finitos alcanzamos a *reconocernos* en esa posición de *fin último* de la naturaleza en su trabazón teleológica.

Si nuestra interpretación es correcta, lo que Kant estaría indicando con esto es que la posición de *fin último* de los seres humanos en el orden de la naturaleza no está dada de antemano ni es consecuencia del devenir estrictamente natural, sino que antes bien dicha adscripción teleológica exige ser alcanzada a través de la asunción plena de la razón en su autodeterminación moral. En este sentido, la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante no sólo conduciría a una comprensión propiamente especulativa de las relaciones entre naturaleza y subjetividad, sino que también (y sobre todo) incluiría un rasgo estrictamente prescriptivo-regulativo cuya especificidad residiría en la encomienda

crítica para la gestión reflexiva y realizativa del sentido del mundo desde la autoconsciencia de una razón finita.

4. Conclusiones

Las razones del entusiasmo

Escribe Peter Sloterdijk en *Extrañamiento del mundo*, refiriéndose al papel exorcizante de la filosofía frente a toda laya de discursos maníacos y mesiánicos que, «la diferenciación de los entusiasmos es prioridad de la inteligencia» (Sloterdijk 2008, p. 56). Diferenciar, distinguir, discernir en el orden afectivo de los entusiasmos es una de las tareas ineludibles para quien no se amedrenta ante las urgencias del presente. Y el presente es siempre el lugar desde el cual se gesta esa particular labor de la inteligencia que es la filosofía.

Hacia finales del siglo XVIII, en 1798, Kant, menos desencantado y desilusionado que nosotros, podía escribir:

«La revolución [*Die Revolution*] de un pueblo pletórico de espíritu [*geistreichen*], que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo [*Gemüthern*] de todos los espectadores [*Zuschauer*] (que no están comprometidos en el juego [*Spiele*]) una simpatía rayana en el entusiasmo [*Enthusiasm*], cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano. [...] Esto y la participación *afectiva* [*Affect*] en el bien, el *entusiasmo* —si bien es verdad que como cualquier otro afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos—, brindan la ocasión a través de esta historia para hacer una observación importante de cara a la antropología, a saber: que el verdadero entusiasmo [*wahrer Enthusiasm*] se ciñe siempre a lo *ideal* [*Idealische*] y en verdad a lo puramente moral». (SF AA 07: 86)

Pese a los casi dos siglos que nos separan de Kant, la evidente carga afectiva, propiamente entusiasmada de este pasaje, no puede pasarse por alto ni obviarse pese a todo intento de control y administración profesional del sentido. Desde la perspectiva de la conceptualización kantiana del enjuiciamiento teleológico reflexionante, el pasaje citado adquiere una peculiaridad propia que no se reduce a su mera condición de escrito de circunstancias. En efecto, como hemos intentado poner de manifiesto, las reflexiones en torno a la teleología dentro del pensamiento kantiano admiten ser interpretadas como un intento por responder al cuestionamiento respecto al lugar que le corresponde a la racionalidad humana dentro de una naturaleza despojada de atributos sustancialistas o teológicos. Las tesis kantianas en torno al enjuiciamiento teleológico de la naturaleza conducen de este modo a la conclusión de que esta tarea de autofundación de la razón es aquello a lo que la naturaleza la ha destinado pero que, sin embargo, en último término, no depende de ella para su realización. Pues, como hemos intentado mostrar, para Kant esta

«destinación» de la naturaleza respecto a la razón no es en el fondo sino una proyección reflexiva (radicalmente lúcida) de la misma racionalidad finita. En este preciso sentido, cabe sostener que la *ficción heurística* en torno a la intencionalidad de la naturaleza no es quizás más que el recurso de una razón menesterosa y depurada de ensoñaciones que, en la lucidez de su irresoluble soledad, exige dar razón de sí misma.

Es por esto que el entusiasmo que Kant muestra frente a la Revolución de ese pueblo al que califica como “pletórico de espíritu” puede ser interpretado, visto desde los resultados de la *KU*, como un entusiasmo estrictamente racional, toda vez que pese a la carga de violencia, desasosiego y pesadumbre que tal revolución conlleva, hay en ella signos y señales [*Aspekten und Vorzeichen*] que muestran —a los espectadores no desprevenidos— la posibilidad de instaurar un tejido de relaciones sociales orientado moralmente, es decir, sostenido en última instancia por la libertad. Y sin embargo, no está de más recordar como conclusión que estos síntomas y señales no implican necesariamente —y sobre esta fractura se teje la lucidez kantiana— inevitabilidad: es decir, siempre cabe el riesgo para la razón finita (ya en su ámbito privado, ya en su uso público) de la regresión a estadios propiamente pre-ilustrados, cuando no abiertamente anti-ilustrados;⁹ estadios donde la razón, entregada a sus ensoñaciones por pereza o cobardía, devenga dependiente, heterónoma y enfáticamente súbdita. Que esto no ocurra es, nos parece, una de las lecciones kantianas para las urgencias del presente.

Bibliografía

a) Obras de I. Kant

Ediciones críticas utilizadas, incluyen la paginación de la edición de la Academia (Ak.): *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1907 ss.

Kants Werke: Akademie Textausgabe, Berlín, Walter de Gruyter, 1968.

Kritik der Urteilskraft, ed. H. Klemme – P. Giordanetti, Hamburg, 2001.

Von der Philosophie als einem System. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, ed. G. Lehmann, Hamburg, 1990.

Traducciones utilizadas

Crítica del discernimiento (Kritik der Urteilskraft) (2003), edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, A. Machado Libros, Madrid.

⁹ Vid. Villacañas Berlanga 1997, p. 7

Crítica de la razón práctica (2001), edición bilingüe de Dulce María Granja Castro UAM, México, 2001.

Crítica de la razón práctica (2009), edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid.

Crítica de la razón pura (2009), edición bilingüe de Mario Caimi, UNAM/UAM/FCE, México.

Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita (1995), editado por Cátedra, Madrid.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1996) edición bilingüe de José Mardomingo, Ariel, Barcelona.

Primera versión de la introducción. «La filosofía como un sistema» (1992), edición de Pablo Oyarzún, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Caracas.

Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía (2004), edición de Nuria Sánchez en *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XXXVII, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

b) Bibliografía secundaria

Arendt, Hannah. (2012), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corrar, Paidós, Barcelona.

Allison, Henry. (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Gran Castro, Anthropos/UAM, Barcelona.

Caimi, Mario. (1996), “La función regulativa del ideal de la razón pura” en *DIANOIA, Anuario de Filosofía*, Año XLL, Núm. 42, págs. 61-79, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/FCE, México.

Cassirer, Ernst. (2007), *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, (edición de Roberto R. Aramayo; traducción de R. R. Aramayo y Salvador Mas), Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Cazeaux, Clive. (2007), *Metaphor and Continental Philosophy: From Kant to Derrida*, Routledge, New York.

Deleuze, Gilles. (1989), *La filosofía crítica de Kant*, trad. Francisco Monge, Cátedra, Madrid.

Duque, Félix. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid.

Guyer, Paul. (ed.) (2006), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, New York.

Guyer, Paul. (ed.) (2003), *Kant's Critique of the Power of judgment. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.

Guyer, Paul. (1996), "Los principios del juicio reflexivo" en *DIANOIA*, no. 42, págs. 1-59.

La Rocca, Claudio. (2006), "Kant y la Ilustración", en *ISEGORÍA*, no. 35, págs. 107-127.

Lazos, Efraín. (2009), "Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant", en *ISEGORÍA*, no. 41, págs. 115-135.

Martínez Marzoa, Felipe. (1987), *Desconocida raíz común*, Visor, Madrid.

Moya, Eugenio. (2005), "Apriorismo, epigénesis y evolución en el transcendentalismo kantiano" en *Revista de Filosofía*, Vol. 30, no. 2, págs. 61-88.

Rodríguez Aramayo, Roberto. (1991), "La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana", en *ISEGORÍA*, no. pp. 20-45.

Sloterdijk, Peter. (2008), *Extrañamiento del mundo*, trad. Eduardo Gil., Pre-Textos, Valencia.

Stepanenko, Pedro. (1996), "Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant", en *DIANOIA*, no. 42, págs. 91-105.

Turró, Salvi. (1996), *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, , Anthropos, Barcelona.

Villacañas Berlanga, José Luis. (2004), "Historia de la razón y giro copernicano" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XXXVII, págs. 67-88, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Villacañas Berlanga, José Luis. (1997) *Kant y la época de las revoluciones*, Akal, Madrid.

Villacañas Berlanga, José Luis. (1990), “Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo” en J. L. Villacañas Berlanga (coord.), *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, Visor/CSIC, Madrid, pp. 13-74.

Villacañas Berlanga, José Luis. (1987), *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Técnos, Madrid.

Watkins, Erick. (2005), *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York.

Wiehl, Reiner. (1993), “De la Teleología a la Teología ¿Aporía o camino? En relación a un debate central de la filosofía moderna”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, no. 27, págs. 217-241.



Desobediencia civil: la autoridad de la reflexión vs la autoridad civil

Civil Disobedience: Authority of Reflection Vs Civil Authority

MARÍA JOSÉ URTEAGA RODRÍGUEZ*

Universidad Panamericana, Ciudad de México

Resumen

¿Puede la desobediencia civil justificarse moralmente? Este trabajo intenta dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. Para dar cuenta de por qué la desobediencia civil es moralmente justificable, primero se describen algunos rasgos esenciales de la desobediencia civil. Después se explica la manera en la que tensión entre el poder civil y el poder del individuo –tensión que se asume como la fuente de la desobediencia civil–, bajo la consideración de algunos pasajes de la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, resulta sólo aparente. Una vez disuelta la tensión se defiende que las fuentes normativas individuales y sociales no sólo no se contraponen, sino que su complementariedad es necesaria para justificar la desobediencia civil. Aunque suene paradójico: sólo se puede abrir espacio a la desobediencia a partir de resaltar la importancia de la obediencia y de la ley.

Palabras clave

Desobediencia civil; autonomía; ley; ética y derecho; Kant

Abstract

¿Is civil disobedience morally justified? Throughout this paper I try to offer an affirmative answer to this question. In order to explain why civil disobedience is morally justified, I first describe some

* Profesora de Humanidades de la Universidad Panamericana, Ciudad de México. Correo electrónico: murteaga@up.edu.mx.

of the essential features of civil disobedience. Then I explain that the tension between civil and individual powers –which is often considered as the trigger of civil disobedience– is only in appearance. Some passages of *Groundwork of the Metaphysics of Morals* are essential for this task. Once the tension is proved to be unimportant, there is room for stating that the social and individual sources of normativity have to complement each other if civil disobedience is to be justified. As paradoxical as it may sound: Civil disobedience can only be morally justified if obedience and law are reinforced.

Key words

Civil Disobedience; Autonomy; Law; Ethics; Kant

El problema general que está a la base de la desobediencia civil tiene que ver con la intuición de que nuestras obligaciones, al emanar de fuentes normativas distintas, pueden entrar en conflicto. Trazar los límites normativos, propios de la política, el Derecho y lo moral puede ser difícil. En parte esta dificultad tiene su origen en las múltiples motivaciones y variables que intervienen para que un sujeto actúe como actúa. Si las motivaciones de nuestra acción pueden ser lo suficientemente variadas como para que a veces no logremos identificarlas, ¿cuáles habría que privilegiar y por qué? ¿A qué fuente de normatividad deberíamos concederle más autoridad y en qué contexto? Las líneas divisorias entre estas fuentes de normatividad siempre serán mucho más nítidas en la teoría que en la práctica y, por esta razón, discutir y reflexionar sobre la desobediencia civil puede hacerse al margen de cualquier contexto político.

Lo que quiero defender en este texto es que la desobediencia civil puede justificarse moralmente, pero que su justificación por más paradójico que parezca sólo es posible cuando se concilian las dos autoridades que, en principio, parecen antagónicas: la autonomía y la ley. Para lograr el objetivo apenas planteado he dividido este trabajo en tres partes. En la primera sección describiré, *grosso modo*, lo que me parece esencial o definitorio de la desobediencia civil. En la segunda, explicaré por qué la tensión entre el poder civil y el poder del individuo (que se deriva de su capacidad reflexiva) es, desde mi lectura de algunos pasajes de la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, sólo aparente. Mi objetivo central en esta segunda sección es defender que la autoridad civil y la autoridad del individuo no sólo no se contraponen sino que se complementan. Para ello me apoyaré en:

(i) La relación que Kant suscribe entre moral y Derecho, en la cual el último tiene como fundamento a la primera.

(ii) La manera en la que Kant entiende la autonomía. La noción de autonomía no sólo tiene una acepción negativa, es decir, como una capacidad emancipatoria; sino también una positiva al ser una capacidad legisladora. Esta acepción positiva de la autonomía es la que me interesa examinar, pues es la clave para entender cómo autoridad civil e individual se relacionan. Si la autonomía es propia de una voluntad legisladora, esto implica, como quiero mostrar, que la autonomía tiene un rasgo social (es intersubjetiva).

Por último, en la tercera sección, mostraré que si lo normativo en lo individual no se contrapone con lo normativo en lo social, la desobediencia civil, como nota William Smith, sería legítima para Kant. Si bien no como *Derecho*, sí como virtud.¹

1. ¿Qué es la desobediencia civil?

Describir con exactitud qué es la desobediencia civil no es cosa sencilla y actualmente se discute bastante sobre cuáles son las condiciones que debe cumplir un acto colectivo para ser catalogado como un acto de desobediencia civil. Qué es lo que lo distingue de otros tipos de actos de resistencia como el de la objeción de conciencia, por ejemplo, no es del todo claro.² A pesar de las dificultades y la divergencia de opiniones es importante tener una descripción general de la desobediencia civil para ver desde qué perspectiva es justificable y qué relación supone esta justificación entre el poder civil y el poder individual. Cabe señalar que no pienso que sea posible justificar *a priori* todo acto de desobediencia civil, pues muchas variables contingentes pueden ser determinantes. De hecho, si resulta tan complicado definir qué es lo propio de la desobediencia civil es, creo, porque estos actos difícilmente son separables de los contextos en los que se desarrollan. Es por estas razones que no pretendo hacer un recuento exhaustivo de lo propio de la desobediencia civil, ni examinar casos concretos de desobediencia. Lo que persigo no es decir qué actos de desobediencia civil en concreto están justificados, sino en dónde deberíamos buscar la justificación para no poner en riesgo ni la libertad individual, ni el orden civil.

Sin más digresiones señalaré de la manera más concreta posible qué condiciones de la desobediencia civil me parecen esenciales:

1. La primera, y quizá la más evidente, es que este tipo de actos son deliberadamente ilegales. De no ser así, no sería claro por qué asumimos que puede haber una tensión apremiante entre fuentes de normatividad. Tan apremiante como para privilegiar a una fuente a costa de ignorar otra.
2. La desobediencia civil es un mecanismo que busca un cambio social, es decir, tiene un propósito comunicativo. Con frecuencia este propósito tiene que ver con la reevaluación de los parámetros morales de una sociedad (ejemplos: a

¹ William Smith 'Law, Freedom and the Disobedient Citizen', presented at the 'Kant and Autonomy' conference, University of Warwick, May 2002.

² Henry David Thoreau, en 1848, es el primero en utilizar este término en un ensayo en el que explicaba por qué no estaba dispuesto a pagar impuestos. Sin embargo, el caso de Thoreau es usualmente catalogado como un ejemplo de objeción de conciencia y no de desobediencia civil. Quizá la diferencia más importante entre desobediencia civil y objeción de conciencia es que la primera es una noción más amplia que la última, es decir, toda objeción de conciencia podría llevar a la desobediencia civil, pero no todo acto de desobediencia civil responde a una objeción de conciencia. Sin embargo, esto no es del todo preciso, pues en algunos lugares apelar a la objeción de conciencia es legalmente aceptable.

favor o en contra del aborto, contra el maltrato animal, en contra de la guerra o del racismo).

3. Se aceptan las consecuencias legales que trae consigo la desobediencia civil. Esta condición es muy importante para poder defender que la desobediencia civil puede estar moralmente justificada, pero no es la única. Otras condiciones con las que un acto de desobediencia debería cumplir para estar moralmente justificado tienen que ver con: mérito de la causa, razones para defender la causa, razones para participar en la protesta, medios elegidos para la protesta... La evaluación de todas estas condiciones excede los propósitos aquí perseguidos. Esto en parte se debe a que son condiciones que difícilmente pueden ser evaluadas al margen de casos concretos de desobediencia civil. En la siguiente sección daré cuenta de por qué creo que la desobediencia civil es justificable a la luz de la concepción de autonomía de Kant, la cual creo puede ser una buena base para cualquier otra condición. Por lo pronto, baste con enfatizar que el objetivo de la desobediencia no es la abolición del orden civil, sino la reevaluación o el rechazo de ciertas leyes o políticas que sinceramente se cree que son contrarias al bien común.
4. La cuarta y última condición es probablemente la más controvertible. La desobediencia civil debe ser el último recurso para exigir un cambio social. Una de las razones por las que esto me parece discutible es que resulta muy complicado determinar cuándo no se tienen otros recursos para hacer alguna demanda. No obstante, si la justificación es moral, ésta se vincula estrechamente con la intención de los sujetos, la cual debería ser, en un primer momento, agotar todos los medios legales o institucionales para hacer valer sus demandas. Esta condición se relaciona estrechamente con la anterior.

En suma, la desobediencia civil es un acto ilegal, tiene un fin comunicativo (se hacen demandas concretas), es pública (se aceptan las consecuencias legales) y no asume que las vías institucionales son ilegítimas (es el último recurso).³ Antes de pasar a la siguiente sección quiero hacer una anotación. Muchas de las descripciones de la desobediencia civil establecen como condición la “no violencia” de la desobediencia civil, pero no me comprometeré con esta condición porque el solo hecho de que la desobediencia civil sea ilegal podría para muchos constituir en sí misma un acto de violencia.

2. El poder civil y la autoridad de la reflexión: la relación entre la ley y la autonomía

Ahora que ya he descrito *grosso modo* qué es la desobediencia civil, analizaré a la luz de la filosofía moral de Kant en qué sentido estos actos pueden estar justificados. Como se verá a lo largo de esta segunda sección, abordar el problema de la desobediencia civil desde las concepciones kantianas de *autonomía* y *ley moral* permitirá reconciliar el orden

³ Cfr. Brownlee, K. "Civil Disobedience", <http://plato.stanford.edu/entries/civil-disobedience/>

civil con la libertad individual. Lo que quiero defender, como ya señalaba al inicio, puede parecer paradójico, pues en el fondo se trata de abrir un espacio para la desobediencia a partir de resaltar la importancia de la obediencia. Romper una ley, entonces, sólo se justifica cuando la ley, en general, verdaderamente se aprecia, pues actuar autónomamente nos exige constreñirnos al criterio de la universalidad.

Para argumentar a favor de lo anterior, describiré, siguiendo a Korsgaard, la manera en la que el choque entre diversas obligaciones o fuentes normativas nos permite detectar aquello que dota de un estatus especial a la normatividad moral. La normatividad moral es condición de posibilidad para el resto de las fuentes normativas. Debido a que el estatus especial de la normatividad moral se desprende de nuestra capacidad de reflexionar, es decir, de nuestra racionalidad, lo que haré después será analizar qué entiende Kant por autonomía y cómo esta noción supone la ley moral. Finalmente, mostraré que la conexión entre ley y autonomía pone de manifiesto que la libertad no puede pensarse sin la ley y que ésta para Kant, en el caso del Derecho, no sólo resulta útil para proteger la libertad exterior de los individuos de una comunidad, sino que es un deber dictado por la razón.

Si la autonomía requiere que nos ciñamos a lo que nuestra racionalidad nos exige, entonces, las leyes en sentido moral y en sentido jurídico no se contraponen. En primer lugar, porque la ley, por su carácter universal, supone intersubjetividad. Y en segundo lugar, porque la ley jurídica emana de la ley moral. Ambas leyes son necesarias para que el sujeto pueda ser libre en lo interior y en lo exterior.

2.1 Conflictos normativos: el choque de obligaciones

Christine Korsgaard en *Las fuentes de la normatividad* dice que hay un enorme desacuerdo acerca de la fuente y la autoridad de las normas a las cuales constantemente nos atenemos. Sin embargo, ella suscribe que la concepción moral kantiana ofrece la mejor esperanza para ubicar adecuadamente en la vida humana las fuentes de la normatividad. Poner orden a las obligaciones humanas es para Korsgaard importante, pues las obligaciones, cree ella, son las que nos hacen humanos: “queremos saber qué es aquello que nosotros realmente debemos hacer si es que hay algo que debemos hacer” (Korsgaard 2000, p. 9).

La pregunta normativa es una pregunta en primera persona y revela nuestra condición de agentes morales. Muchas son las razones por las que podemos preguntarnos qué es lo que realmente debemos hacer, pero es evidente que esta pregunta cobra más fuerza cuando nuestras identidades prácticas entran en conflicto. Cuando esto sucede, es decir, cuando nuestras obligaciones se contraponen y reflexionamos sobre ello, a lo que apunta nuestra reflexión es a resolver este conflicto a partir de jerarquizar nuestras obligaciones, dando prioridad a las obligaciones que son morales, es decir, dando prioridad a lo que *realmente deberíamos hacer*.

Como entiendo la propuesta de Korsgaard, atendiendo sólo a lo que resulta central para mis propósitos, es de la siguiente manera: como seres sociales estamos inmersos en un

mundo de obligaciones. Estas obligaciones las asumimos a partir de los distintos roles que jugamos en nuestra sociedad. Sin embargo, es frecuente que las distintas obligaciones que se derivan de nuestras identidades prácticas entren en conflicto y, por lo mismo, nos cuestionemos su legitimidad. Esto, como bien nota Korsgaard, es muchas veces lo que constituye los dramas humanos en los que se tiene que abandonar alguna de las identidades prácticas.

Ahora bien, cuestionar la legitimidad de esas normas revela que la estructura reflexiva de nuestra mente, como autoconciencia, nos obliga a tener una concepción de nosotros mismos, por ejemplo: “la reflexión puede hacer que abandonemos una manera de concebir nuestra propia identidad práctica por considerarla tonta o pueril” (Korsgaard 2000, p. 133). La reflexión entendida de esta manera tiene autoridad sobre nosotros mismos. Esta autoridad, siguiendo a Korsgaard, es de corte moral y es lo que nos da valor como seres humanos.

La fuente de la obligación es, por tanto, la autonomía, pues nos permite no sólo actuar conforme al deber, sino por el deber: “la estructura reflexiva de la conciencia humana requiere que uno se identifique con alguna ley o principio que rija sus elecciones, requiere que sea una ley para sí mismo. Y ésta es la fuente de la normatividad” (Korsgaard 2000, p.133). Si lo anterior es correcto, toda identidad práctica, como fuente de obligación, se sostiene en nuestra capacidad de ser nuestra propia autoridad. En otras palabras: toda identidad práctica descansa en nuestra identidad humana, que es la identidad moral. De lo contrario, no podríamos evaluar y ordenar las obligaciones que se derivan de nuestras identidades prácticas.

La posición de Korsgaard me parece que prepara el terreno para explorar la idea de la identidad humana en términos de autonomía⁴, pues deja ver que la normatividad que emana de nuestra racionalidad es una normatividad compartida (intersubjetiva), al superar el alcance de toda identidad práctica. Podría haber una tensión entre mis deberes como ciudadano y mi visión comprensiva del mundo, y parece que sortear este tipo de problemas, de acuerdo con lo que racionalmente nos es exigible, supone apelar a la autoridad de nuestra reflexión moral. Las razones particulares no pueden responder satisfactoriamente a la pregunta de qué es lo que realmente debemos hacer, pues sólo nos proporcionan razones contingentes. Razones a las que se puede renunciar cada que éstas entran en conflicto a causa de un choque de identidades prácticas.

2.2 La autonomía y la ley moral

La *Fundamentación metafísica de las costumbres* de Kant tiene por objetivo investigar y establecer cuál es el principio supremo de la moralidad. Este principio, señala

⁴ No hay que dejar de notar que la posición de Korsgaard no es del todo fiel a la propuesta kantiana, pues hablar de reflexión, autoconciencia e identidad humana pierde de vista el hecho de que Kant busca el fundamento de la moralidad en la racionalidad práctica pura y no en la racionalidad tal y como se instancia en los seres humanos. Cfr. (GMS. 389,15): “El fundamento de la obligación tiene que ser buscado no en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo (...), sino *a priori*, exclusivamente en conceptos de la razón pura”.

Kant, no ha de buscarse en lo empírico, al ser un principio *a priori*, es decir, un principio que debe buscarse en la razón práctica pura. Lo que persigue Kant es hallar una norma suprema que permita juzgar moralmente las acciones sin tener que apelar a las inclinaciones que podrían motivarnos a actuar o a los propósitos que se persiguen con la acción. Este principio o ley, a diferencia de las inclinaciones y los propósitos, debe traer consigo la fuerza de la necesidad, de lo contrario nuestros juicios morales no tendrían validez, es decir, no estarían racionalmente justificados.

Kant rechaza todo realismo moral, pues para él “en ningún lugar del mundo, pero tampoco fuera del mismo, es posible pensar en nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente *una buena voluntad*” (GMS. 393, 5). De esto se sigue que la voluntad tiene que ser el sumo bien y la condición para cualquier otro.⁵ Ahora bien, “la buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer” (GMS. 395 15). Una buena voluntad quiere la ley moral y esto supone que quien es racional es capaz de actuar no sólo según una ley, sino por la representación de la ley. La manera en la que nos representamos la ley moral, por nuestra condición imperfecta, es a través del deber. De ahí que quien tiene una voluntad buena no es quien hace el bien por una inclinación, sino por deber.

«¿Qué ley podrá ser esa cuya representación, incluso sin tener en cuenta el efecto que se espera de ella, tiene que determinar a la voluntad para que ésta, en absoluto y sin restricción pueda ser buena?» (GMS. 402, 5)

Kant responde que no queda otra sino la universal conformidad a la ley de las acciones en general. Esta ley, al no depender de lo empírico, no tiene un contenido material, sino que es puramente formal. El querer de nuestra voluntad, por tanto, sólo está constreñido por un criterio de universalidad.

El imperativo categórico –la ley suprema de la moralidad– no atañe a la materia de la acción, ni a las consecuencias y por eso puede tener el carácter de ley. De lo contrario no sería incondicionado, ni objetivo; no sería universalmente válido. Lo único que el imperativo representa como necesario es que la máxima de nuestra acción pueda convertirse en una ley universal.⁶

Con lo anterior queda claro que sería un error buscar el fundamento de lo moral en lo empírico. Pero este error no es el único que varias teorías morales cometen. Algunas de ellas, por ejemplo, defienden que el hombre está atado por su deber a leyes, cuando en realidad el sujeto moral sólo puede estar sometido a su propia voluntad. La voluntad debe ser autónoma, es decir, debe darse a sí misma su propia ley, pues sólo puede obedecer la ley que se da a sí misma.⁷ ¿Cómo se entrelazan los dos requisitos morales aquí expuestos:

⁵ Cfr. (GMS. 397, 25).

⁶ Cfr. GMS. 403, 10.

⁷ Recuérdese la posición de Korsgaard a este respecto: la estructura reflexiva de nuestra mente (como autoconciencia) nos obliga a tener una concepción de nosotros mismos y de este ejercicio emana la autoridad que tenemos sobre nosotros mismos: “la estructura reflexiva de la conciencia humana requiere que uno se

el de la universalidad y el de la autonomía? ¿No es la condición de la validez universal una restricción a nuestra autonomía moral?

Lo que quiero mostrar, a continuación, es que la validez universal es una condición necesaria para el ejercicio de la autonomía. “El agente autónomo –como señala Andrews Reath– no está exento de reglas, ni libre de todo límite que la sociedad impone” (Reath 2006, p. 175).

El núcleo de la concepción kantiana de autonomía supone que el agente racional es soberano sobre el uso de sus capacidades racionales.⁸ Esto significa que la autonomía implica independencia respecto de las inclinaciones naturales, las fuerzas sociales o cualquier razón externa. Si nos concentramos en este aspecto de la autonomía, es decir, en su aspecto emancipatorio, uno podría muy fácilmente asumir que la autonomía nos libra de toda restricción no elegida y de toda influencia social.⁹ De ahí que tendamos a pensar que las normas sociales y la autonomía son incompatibles. Sin embargo, coincido con Reath en que la autonomía tiene que tener una descripción positiva si se quiere evitar que sea un concepto trivial o vacío. No basta con describirla desde su aspecto emancipatorio.

La concepción positiva de la autonomía kantiana aparece en las tres formulaciones principales del Imperativo Categórico, de las cuales se desprende que la autonomía tiene que ser, como señala Reath:

1. «Un poder para actuar con base en razones y principios que frente a cualquier otro agente racional sirven para justificar nuestras acciones.
2. Un poder para conferir valor a objetos, actividades o relaciones que otros sujetos deben reconocer a través de convertirlos en fines de su elección racional.
3. Un poder para adoptar principios que puedan servir como leyes prácticas para una comunidad de agentes morales» (Reath 2006, p. 182).

Esta descripción positiva de la autonomía permite introducir reglas que estructuran y hacen posible la acción moral. También permite introducir la interacción con los otros como una parte constitutiva del ejercicio de la autonomía. “El ejercicio de la autonomía presupone una comunidad de agentes con la capacidad de seguir un sistema de reglas, juzgar su correcta aplicación y actuar en consecuencia” (Reath 2006, p. 176).

Dos cosas, por tanto, se pueden destacar de la descripción positiva de la autonomía. La primera es que toda norma o ley implica intersubjetividad. La segunda es que algunas reglas más que ser restrictivas habilitan nuestra autonomía. Para esclarecer esta relación complementaria entre autonomía y ley, Reath pone como ejemplo el lenguaje: “las reglas lingüísticas no restringen nuestra capacidad para expresar nuestros pensamientos. Por el contrario, éstas hacen que la expresión y la comunicación en general sean posibles” (Reath 2006, p. 177).

identifique con alguna ley o principio que rija sus elecciones, requiere que sea una ley para sí mismo. Y ésta es la fuente de la normatividad” (Korsgaard 2000, p.133).

⁸ Cfr. Reath 2006, p. 173.

⁹ Cfr. Reath 2006, p. 175.

En suma, el agente moral es autónomo porque la ley no puede provenir de lo exterior, sino que él tiene que dársela. Pero nuestra capacidad legislativa es fruto de nuestra estructura racional y es por esta razón que la autonomía no puede desentenderse de la ley moral, de la ley racional práctica pura. En palabras de Reath:

«El imperativo es, y así lo entiende Kant, un principio constitutivo de cierta actividad racional que confiere a los agentes racionales ciertos poderes» (Reath 2006, p. 180).

Debido a que el poder que tenemos como agentes autónomos se sostiene en una estructura racional, la autonomía está sujeta a la ley moral y la legislación de toda voluntad tiene que asumirse como universal, tiene que ser aceptable para todos aquellos que forman parte de la comunidad moral, es decir, del reino de los fines.

2.3 La ley como condición necesaria para el ejercicio de la libertad

Lo que he tratado de mostrar a partir de analizar la relación que existe entre autonomía y ley puede resumirse de la siguiente manera: el ejercicio de nuestra autonomía implica usar nuestra razón de modo tal que cualquier otro agente racional pudiera libremente estar de acuerdo con nosotros. La autonomía presupone y sólo puede ejercitarse dentro de una comunidad de seres racionales, en la que cada uno posee las mismas capacidades básicas racionales y el mismo estatuto de soberanía.¹⁰ Por tanto, la descripción positiva de la autonomía muestra que ésta “nos permite poner en marcha procesos deliberativos a través de los cuales creamos razones que nos vinculan con los otros” (Reath 2006, p. 183).

Si la autonomía se entiende como la capacidad que tenemos para darnos la ley, entonces la noción de autonomía está estrechamente vinculada a la noción de autoridad. La conexión entre autoridad y autonomía me interesa especialmente, pues ésta nos provee una buena base para comprender por qué la autoridad jurídica es indispensable para el ejercicio de la libertad exterior. Así como la autonomía no puede darse sin la ley moral, la libertad exterior –que es la que el Derecho regula– no puede darse sin una ley jurídica. Es por este motivo que para Kant el paso del Estado de naturaleza al Estado de Derecho es, además de útil, un deber que dicta nuestra razón.

Aunque para Kant el Derecho forma parte de la esfera de la moralidad, pues en la moral halla su fundamento; cabe aclarar que las leyes jurídicas no son leyes morales mínimas. La autonomía moral no puede ser trasgredida por el Derecho. Este último sólo se encarga de proteger la libertad exterior, la cual tiene como condición de posibilidad la autonomía de los agentes.¹¹ ¿Qué es entonces lo que la moral y el Derecho tienen en común? De acuerdo con mi lectura, ambos establecen un estrecho vínculo entre ley y libertad.

¹⁰ Cfr. Reath 2006, p. 185.

¹¹ Cfr. Vigo 2011, pp. 108-110.

Creo que lo interesante de esta posición es que nos permite reevaluar la noción de ley y destacar que existen leyes facultativas y no sólo restrictivas. Es más, nos permite afirmar, junto con Kant; que la coexistencia con la libertad de otros supone una ley universal. “El ejercicio de nuestra soberanía presupone agentes que puedan responder de maneras adecuadas [...] Uno sólo puede dar la ley, y ejercer autoridad, entre aquellos que son a su vez soberanos [...], entre una comunidad de iguales” [Reath 2006, p. 177].

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke describe de un modo muy claro esta concepción de ley que quiero defender, cuando dice lo siguiente:

«[La] ley, en su verdadero concepto, no es tanto limitación como dirección de las acciones de gente libre e inteligente hacia su propio interés; y no prescribe más allá de lo que conviniere al bien general [...] el fin de la ley no es abolir o restringir sino preservar y ensanchar la libertad. Pues en todos los estados de las criaturas capaces de leyes, donde no hay ley no hay libertad. Porque libertad es hallarse libre de opresión y violencia ajenas, lo que no puede acaecer cuando no hay ley» (Locke 2003, pp. 123-124).

En conformidad con esta concepción de la ley, creo que se puede defender que la desobediencia civil únicamente tiene sentido cuando ésta se compromete con una especie de legalidad trascendental, es decir, cuando se rompe una ley en aras de defender una ley superior. Sin este propósito la desobediencia civil pierde eficacia, pues en lugar de fortalecer la libertad terminaría por debilitarla. La exigencia, por tanto, es mucha pues lo anterior implica que quien desobedece, no desobedece del todo, pues debe *obedecer* a su razón, la cual necesariamente le obliga a considerar a los otros. No hay justificación en un acto de simple rebeldía, pues la normatividad en Kant tiene un fundamento racional que supone y exige la intersubjetividad. El individuo no puede aislarse de su comunidad para ser autónomo.

La desobediencia civil, creo entonces, tendría un lugar en el sistema kantiano como algo que se explica históricamente, pero que se justifica cuando puede conducir a un proceso de civilización e, indirectamente, a un proceso de moralización. Si bien es cierto que en la Doctrina del Derecho, Kant no deja lugar para la desobediencia civil, ni para nada parecido, esto no supone una contradicción. La legitimidad de la desobediencia civil no puede descansar en el Derecho, pues esto supondría incurrir en una contradicción metodológica. Su legitimidad descansa en lo moral, pues al final supone un respeto por la legalidad. La normatividad en lo individual no se contrapone con la normatividad en lo social, por eso para Kant actuar conforme a Derecho es un deber moral. Sin embargo, a veces nuestro deber moral puede ser desobedecer algún deber que emana del Derecho positivo –cuando éste es injusto– para poder cambiarlo. Esto, sin perder de vista el peso que tienen las condiciones de que todo acto de desobediencia civil debe ser el último recurso y de que se deben aceptar las consecuencias legales que este acto trae consigo.

En conclusión, quien falta a una ley, no debe faltar a la legalidad y esto supone una exigencia moral que no puede tomarse a la ligera, pues implica un compromiso con los otros, con el orden y, en consecuencia, con la libertad.

Bibliografía

- Brownlee, K. (2013) "Civil Disobedience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/civil-disobedience/> (octubre 28 de 2015).
- Kant, I. (1998) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Locke, J. (2003) "The Second Treatise: An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government", *The Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Ian Shapiro (ed.), Yale University Press, Connecticut.
- Korsgaard, C. M. (2000), *Las fuentes de la normatividad*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.
- Reath, A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Calderon Press, Oxford.
- Vigo, A. (2011) "Ética y Derecho según Kant", *Tópicos*, no. 41, pp. 105-158.



**Más allá de la unilateralidad de la violencia:
el rechazo kantiano a un pretendido derecho a la revolución¹**

***Beyond the One-Sidedness of Violence:
Kant's Rejection of the Right to Revolution***

JULIA MUÑOZ VELASCO*

UNAM, México

Abstract

This essay shows that Kant's rejection of the right to revolution does not imply that any situation of injustice must be passively accepted. Instead, Kant's rejection can be understood in terms of the category of community. This concept is presented in the *Critique of Pure Reason* as a construction formed by relations of mutual dependence. The unique bond that a community entails help us to comprehend that any action that can be regarded as a restitution of justice must consider *all* of the community's members. Revolution cannot abide this demand because it entails a kind of violence that is always one-sided. Even if it has the support of the majority by consensus, a revolution will always be a partial force that cannot represent the whole community and thus, cannot be legitimately considered as a right.

Keywords

Revolution; Violence; Community; Reciprocity; Legitimacy

Resumen

¹ El presente ensayo es un trabajo realizado dentro del proyecto de investigación: Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges between Europe and Latin America: WORLDBRIDGES (F7-PEOPLE-2013-IRSES; PIRSES-GA-2013-612644).

* Doctoranda del IIF de la UNAM (México). E-mail de contacto : vmj36@hotmail.com .

El presente ensayo tiene por finalidad mostrar que el rechazo de Kant a un pretendido derecho a la revolución no implica que una situación de injusticia deba ser necesariamente tolerada. En su lugar, el rechazo kantiano a un derecho a la revolución es explicado aquí por medio de la categoría de comunidad entendida como una construcción de relaciones de coexistencia recíprocas. El énfasis sobre el tipo de vínculo que implica la categoría de comunidad permite sostener que el requisito para cualquier restitución de justicia legítima es que dicha acción debe considerar a *todos* los integrantes de la comunidad. La revolución no puede cumplir con este requisito pues siempre supone un uso unilateral de la violencia que, aunque cuente con el apoyo mayoritario de un determinado grupo social, es tan sólo un tipo de coacción parcial que no puede representar legítimamente a una comunidad.

Palabras Clave

Revolución, Violencia, Comunidad, Reciprocidad, Legitimación

1. Presentación

La postura de Kant frente a la revolución ha sido considerada como polémica dentro de la literatura secundaria. Entre las objeciones más recurrentes es posible encontrar dos que apelan a una aparente contradicción al interior de la obra kantiana. La primera de ellas señala la incongruencia entre su estricto rechazo a la legitimidad de cualquier revolución y su apoyo a la Revolución Francesa.² Por un lado, en la segunda parte del *Conflicto de las Facultades*, Kant expresa un fuerte entusiasmo frente a este acontecimiento que, como *signo histórico*, permitía mostrar cómo el género humano tiene una tendencia hacia un constante progreso moral (SF AA 7: 84).³ Mientras que en obras como *Teoría y Práctica*, *La Metafísica de las Costumbres* y *Sobre la Paz Perpetua*, se encuentran varios argumentos en contra de un supuesto derecho a la revolución, en los que Kant incluso sostiene que “el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable.” (MS AA 6: 321) Una forma de entender esta contradicción consiste en distinguir entre dos niveles de evaluación. Si bien Kant en su filosofía de la historia, aprueba la Revolución Francesa en tanto *signo*, esto no le implica ningún compromiso moral para sostener la legitimidad de la revolución.

Es por ello que, aunque esta primera contradicción ha ocupado gran parte de las discusiones en la bibliografía secundaria, me enfocaré en este ensayo en la segunda acusación de contradicción, que no responde al interés particular de Kant frente a algunos acontecimientos de su época. Frederick Beiser, en su libro titulado *Enlightenment, Revolution, and Romanticism, The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, formula esta segunda objeción de la siguiente manera:

² El ensayo de Lewis White Beck titulado “Kant and the Right of Revolution” (1971), es uno de los casos más representativos de estas discusiones donde la contradicción al interior de la obra kantiana se ubica en la conjunción del apoyo kantiano a la revolución francesa y su incondicional rechazo a un derecho a la revolución.

³ Todas las referencias a la obra de Kant siguen el método de citación de la Academia. En la bibliografía indico qué traducciones utilicé a lo largo del texto. Asimismo, presento mi propia traducción de todas las citas correspondientes a la bibliografía secundaria.

«Podemos ver a partir de esta breve revisión que los argumentos de Kant en contra del derecho a la revolución implican presupuestos completamente contrarios a su filosofía política como un todo. [...] Kant debió haber aprobado la revolución no sólo por motivos históricos, sino también morales. Dado su compromiso con los derechos del hombre, debió haber aprobado la revolución cuando es el único medio para proteger estos derechos. ¿Cómo hemos de explicar esta contradicción en el pensamiento de Kant?» (Beiser 1992, p. 48)

La acusación de Beiser señala uno de los puntos más difíciles sobre la postura de Kant frente a la revolución, a saber, su carácter incondicional. Kant sostiene que bajo ninguna circunstancia puede apelarse a un pretendido derecho a la revolución. Incluso si ésta fuera el único medio para combatir una situación de injusticia, la revolución nunca puede ser legítima. Este absoluto rechazo al derecho a la revolución conduce a revisar la obra kantiana bajo la sospecha de una posible contradicción ¿pueden sostenerse, por un lado, los principios del republicanismo de libertad, igualdad e independencia y por el otro el incondicional rechazo a la revolución?, “¿Qué interés puede tener para nosotros una filosofía moral que entrega al hombre, sin mayor recursos, a los poderes del estado?” (Schwarz 1977, p.255)

El objetivo principal de este ensayo es mostrar que el rechazo incondicional a un pretendido derecho a la revolución, se debe a que toda revolución supone necesariamente un uso unilateral de la violencia. Mientras que toda coerción legítima se funda en el concepto de derecho y con ello en la reciprocidad de todos los integrantes de una comunidad, la revolución se caracterizará por ser una resistencia parcial que no puede constituirse como una representación de la comunidad, incluso si busca generar un cambio político en contra de una situación de injusticia. La violencia, con independencia del principio universal del derecho, sólo puede ser unilateral y la imposibilidad de superar esta unilateralidad es lo que conduce a Kant a negar incondicionalmente la existencia de un derecho a la revolución.

La anterior lectura permitirá concluir que no existe una contradicción al interior de la obra kantiana, pues negar el derecho a la revolución no tiene como consecuencia el aceptar pasivamente una situación de injusticia. Al contrario, se procurará mostrar que mientras el concepto de derecho tenga por base el concepto de comunidad, la acción de combatir una situación de injusticia por medio de una revolución, en tanto un uso unilateral de la violencia, no puede ser considerada como una restitución de justicia. La insistencia kantiana en considerar la reforma como única vía legítima para combatir escenarios de injusticia se podrá comprender como la consecuencia última de la ausencia de la contradicción señalada por Beiser.

El ensayo estará dividido en tres partes. En un primer momento presento dos problemas implícitos en el rechazo kantiano a la legitimidad de la revolución. El primero de ellos es que Kant no ofrece una definición del concepto de revolución, dificultando así la consideración sobre por qué el rechazo a la legitimidad de esta forma de resistencia política deba ser incondicional. Lo anterior conduce al segundo problema, que considera la

objeción de que no es posible evaluar la legitimidad de una revolución sin atender a las consecuencias políticas de la misma.

Posteriormente, revisaré los dos argumentos kantianos que buscan identificar la unilateralidad de la violencia de la revolución como el fundamento de la imposibilidad de su legitimación. El primer argumento se enfoca en explicar las condiciones de reciprocidad dadas por el principio universal del derecho, mostrando cómo la revolución destruye el fundamento mismo de toda posibilidad de legitimidad. El segundo argumento recupera la concepción kantiana del contrato originario para identificar por qué la revolución no puede apelar a un consenso, ya sea real o hipotético, para tratar de justificar sus pretensiones de legitimidad. Al final, presento de manera breve por qué no puede sostenerse la contradicción presentada por Beiser en la filosofía política kantiana y por qué ésta considera que la reforma es la mejor alternativa para la consecución de cambios políticos.

2. Dos dificultades del rechazo kantiano a la revolución

Antes de comenzar con la exposición de los argumentos contra la unilateralidad de la violencia, es importante mencionar dos dificultades implícitas en la postura de Kant frente a la revolución. La primera de ellas es que Kant nunca ofrece una definición precisa del concepto de revolución. La segunda dificultad está en que la discusión sobre si en ciertas circunstancias podría estar legitimada la revolución desatiende a una distinción kantiana importante. Kant no niega que en muchos casos la revolución se presente como el último recurso frente a una situación de injusticia. Su postura no busca evaluar el desempeño o las consecuencias de alguna revolución, sino simplemente sostener que ninguna de ellas, sin importar las condiciones o consecuencias, puede ser legítima. La segunda dificultad consiste en explicar por qué una consideración consecuencialista no puede ser suficiente para aminorar el carácter incondicional del rechazo kantiano a un derecho a la revolución.

a) El concepto kantiano de revolución

El primer paso para comprender el rechazo incondicional al derecho a la revolución es explicar qué características definen a la revolución como un cierto tipo de resistencia política. Si la definición de este concepto resultara demasiado amplia o vaga, esto impediría establecer la necesidad de una negativa absoluta a la revolución, pues sería más propensa a incluir condiciones bajo las cuales podría pensarse como una medida política legítima (Schwarz 1977, p. 256).

Kant, sin embargo, no ofrece una definición precisa de este término, lo que ha llevado a que en la bibliografía secundaria se ofrezcan diversas maneras de entender este concepto. La revolución ha sido entendida como la sustitución por la fuerza de una autoridad política por otra (Williams 2002, p. 209), e incluso se ha debatido sobre si esta sustitución es sólo un tipo de resistencia política que emplea la fuerza como medio de coacción contra el soberano (Nicholson 1976, p.218); admitiendo que, además, existe la

posibilidad de pensar otras formas de resistencia política que no se agotan en el concepto de revolución y que no suponen para ello del empleo violento de la fuerza (Schwartz 1964, pp. 126-127)

Dentro de las definiciones ofrecidas en la bibliografía, cabe destacar la de Noah Smith por resaltar más la posición kantiana al caracterizar el término de revolución en contraposición con el de reforma:

«La reforma implica un cambio en las reglas y estructuras institucionales dentro de un contexto de compromiso continuo para con la autoridad correspondiente a dichas reglas institucionales. La revolución implica la destrucción de la institución gubernamental y su remplazo con otro conjunto de instituciones». (Smith 2008, p. 407)

El rasgo característico de la revolución, acorde con esta definición, es que al pretender un cambio lo que en realidad genera es la destrucción de un modelo o institución. En términos kantianos, lo que caracterizará la revolución es que es un medio violento que provoca la destrucción del estado de derecho:

«porque si el pueblo se considera legitimado para oponerse violentamente a esta constitución, aunque todavía defectuosa, y a la autoridad suprema, se creería con derecho a poner la violencia en el lugar de la legislación que prescribe de modo supremo todos los derechos; lo cual daría como resultado una voluntad suprema que se destruye a sí misma». (MS AA 6: 372)

De las definiciones anteriores podemos ahora concluir que la revolución es un tipo de resistencia política que por medio de cierto uso de la violencia, pretende generar un cambio político y tiene como resultado la disolución de las condiciones de posibilidad de cualquier legitimidad. En virtud de esta definición es posible comprender el carácter incondicional del rechazo kantiano a la legitimidad de la revolución. La acción de sustituir la legislación por la violencia será aquello que Kant denuncie por medio de su rechazo a la legitimidad de la revolución.

Esta definición, sin embargo, puede aún así dar pie a la pregunta sobre si “¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se sacuda el poder opresivo de un, así llamado, tirano (*non titulo, sed excercitio talis*)?” (ZeF AA 8: 382) En otras palabras, ¿podría alguna situación de abuso de autoridad o de injusticia propiciada por el soberano, ser considerada como un caso excepcional en el cual, las condiciones y consecuencias de la revolución permitirían pensar en su legitimidad?

b) El rechazo a la consideración consecuencialista de la revolución

En la objeción de Beiser a la postura de Kant frente a la revolución, se enfatiza especialmente que este rechazo no pueda responder a ciertas condiciones específicas que parecieran ameritar el empleo de la violencia como modo de resistencia política. El caso dado por Beiser es aquel en el que “los derechos del hombre” no se pueden ver

garantizados debido a una situación de injusticia política. Aquí el lector de Kant podría preguntar, ¿si el único medio para combatir el obstáculo a estos derechos fuera la revolución, no podríamos considerar una excepción a ese rechazo incondicional?

El mismo Kant pareciera abrir esta posibilidad cuando menciona que frente a un gobierno despótico, el único medio para generar un cambio político favorable es una revolución. En *Sobre la Paz Perpetua*, Kant sostiene que sólo en un gobierno republicano puede darse “un sistema representativo del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos sus ciudadanos, cuidar de sus derechos” (ZeF AA 8: 341) ¿Pero cómo cuidar de esos mismos derechos si no se cuenta ya con un gobierno republicano que asegure la representación del pueblo?

Kant distingue entre un modo de gobierno despótico y un modo de gobierno republicano, estableciendo que el primero implica “la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es majeadada por el gobernante como su voluntad particular” (ZeF AA 8: 352); mientras que un gobierno republicano garantiza la representación de cada uno de sus integrantes.

En este contraste entre un modo republicano y un modo despótico de gobierno, Kant presenta lo que pareciera ser una contradicción a su propia postura frente al derecho a la revolución pues sostiene que “llegar a esta única constitución totalmente jurídica [la republicana] resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía e *imposible* en la democracia, *a no ser mediante una revolución violenta.*” (ZeF AA 8: 353, *mi énfasis*) La democracia encierra un tipo de despotismo particular que pareciera permitir una excepción al rechazo incondicional a la legitimidad de la revolución. El despotismo de la democracia se caracteriza de la siguiente manera:

«De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad». (ZeF AA 8: 352)

El rasgo fundamental de este despotismo se basa en que carece de aquello que fundará para Kant el principio universal del derecho, a saber, la constitución de una comunidad. En un gobierno democrático, el despotismo consiste en que las decisiones políticas puedan ser tomadas por “todos sin ser todos”, pues esto implica siempre la exclusión de cierto sector de la comunidad, sin importar lo minoritario que éste sea. En la cita anterior, Kant señala que basta con que *un* integrante de la comunidad no de su consentimiento para que la forma de gobierno sea despótica.

Afirmar que sólo es posible dejar atrás un gobierno democrático para aproximarse a un gobierno republicano por medio de una revolución violenta, no significa justificar la legitimidad de la revolución para ciertos casos excepcionales. Se trata de señalar que frente al despotismo o tiranía de la mayoría, una revolución violenta podría tener como resultado un mejoramiento político. Sin embargo, incluso concediendo estas consecuencias como

favorables acordes a los principios del republicanismo, no podríamos justificar un pretendido derecho a la revolución.

La fuente de toda legitimidad reside en el principio universal del derecho y con ello, en la comunidad. El combate a una forma de despotismo por medio de la violencia no puede ser considerado como una vía legítima de cambio, pues como se mencionó anteriormente, la revolución sólo puede tener como resultado la destrucción de cualquier estado de derecho y con ello, la posibilidad misma de la legitimidad. Ninguna circunstancia o consecuencia, por más apremiante que sea, puede evitar la disolución de las condiciones de posibilidad de todo derecho a manos de la violencia de la revolución.

Con base en la consideración del caso anterior, es conveniente revisar la distinción entre dos formas de concebir la legitimidad. Si se pretende negociar la legitimidad de la revolución sólo para casos excepcionales, en los que las circunstancias parecieran exigir como un medio necesario el uso de la violencia para obtener cierta demanda o cambios políticos, entonces se está apelando a una concepción consecuencialista, según la cual, los resultados de la revolución podrían habilitar su propia legitimidad: “Un acto ampliamente conocido y profundamente valiente [...] puede motivar e informar. Si la justicia demanda de los ciudadanos no sólo que vean, sino que actúen, entonces no se puede negar para todas las circunstancias esta ruta [de la revolución] para cultivar una respuesta afectiva.” (Williams 2002, p. 230)

El argumento kantiano contra el derecho a la revolución, sin embargo, no niega que una revolución pueda de hecho propiciar mejoras políticas. En su lugar, se enfoca tan sólo en mostrar por qué condiciones empíricas tales como las consecuencias o determinadas circunstancias no pueden ser condiciones de legitimidad. Para sostener esta tesis, es preciso denunciar la irrenunciable unilateralidad de la revolución.

3. El principio universal del derecho y la coacción recíproca universal

La postura kantiana contra un derecho a la revolución no está constituida por un único argumento. En su lugar, es posible encontrar por lo menos dos argumentos distintos. Mi interés ahora es mostrar cómo el rasgo en común de todos ellos es la denuncia a la unilateralidad de la violencia implícita en la revolución.

a) Primer argumento: la coexistencia y reciprocidad del principio universal del derecho

La primer forma de evaluar la unilateralidad de la violencia, consiste en utilizar el principio universal del derecho para evaluar las máximas políticas que pretendan justificar el derecho a la revolución en una determinada circunstancia.

El principio universal del derecho es formulado por Kant de la siguiente manera: “Una acción es *conforme a derecho* (*Recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.”

(MS AA 6: 230) Por medio de este principio se establece que no puede existir una acción conforme al derecho con independencia de la coexistencia de la libertad de todos los integrantes de una comunidad. En otras palabras, la condición que determina cuándo una acción es justa es la coexistencia. Resaltar este punto resulta fundamental, pues permite ilustrar más claramente cómo la comunidad es la base de todas las acciones legítimas.

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant presenta las siguientes tres categorías de relación: sustancia, causalidad y comunidad (KrV A80/B106). Esta última se caracteriza por afirmar que la simultaneidad de dos o más objetos no es sólo una yuxtaposición temporal, sino una construcción gracias a la reciprocidad y dependencia mutua que dichos objetos mantienen entre sí. Mientras que lo que caracteriza a la categoría de causalidad es una relación de subordinación, el rasgo fundamental de toda comunidad, acorde al juicio disyuntivo del cual se deriva, es la *coordinación* o coexistencia de sus partes para la conformación de un *todo*:

«Una conexión semejante es pensada en un *todo* de *cosas*, en la cual una [de ellas] no está, como efecto, *subordinada* a la otra, como causa de su existencia, sino que a la vez, y de manera recíproca, está *coordinada* como causa en lo que se refiere a la determinación de las otras» (KrV B112)

Al sostener que la coexistencia determina cuándo una acción es justa, Kant no hace referencia a una mera conjunción de personas o a un mero agregado de personas con base en la cual se decide un criterio de justicia. En su lugar, la coexistencia de la libertad de todos permite formular una nueva unidad, una comunidad que se constituya como un *todo* por medio de una red de relaciones cuyas partes se implican entre sí.

La coexistencia con base en leyes universales presenta la exigencia de que una acción sólo puede ser justa si considera por igual a todas las partes del conjunto en su mutua dependencia. Por esta exigencia es que Kant sostiene que la única coacción legítima, en tanto uso de la fuerza para asegurar el cumplimiento del principio universal del derecho, es aquella que puede limitar a todas las partes en sus relaciones mutuas. Sólo una “coacción recíproca [*wechselseitigen Zwanges*] que concuerda necesariamente con la libertad de todos bajo el principio de la libertad universal” (MS AA 6: 232) es equiparable con este principio de derecho. El uso de la violencia puede ser compatible con el derecho sólo en la medida en que es una coacción recíproca y esta reciprocidad debe considerar de forma universal a todas las partes involucradas. Si tan sólo una parte, por minoritaria que fuera, quedara excluida de dicha coacción entonces se estaría hablando de un uso unilateral de la violencia y con ello, de una acción injusta. En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant presenta la distinción entre un obstáculo justo o injusto para la libertad de la siguiente manera:

«si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le

opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, conforme al derecho (*Recht*)» (MS AA 6: 231)

La coacción en tanto obstáculo para la libertad es legítima sólo porque puede limitar la libertad de todos los integrantes en la misma medida, asegurando con ello que otros obstáculos parciales queden así restringidos. En otras palabras, este uso de la violencia está permitido y más aún es imprescindible como garante de la reciprocidad y coexistencia de los integrantes de una comunidad.

De lo anterior se desprenden ahora dos condiciones para saber cuándo una acción es justa o legítima. Por un lado, una acción justa debe cumplir con la exigencia, dada por la categoría de comunidad, de reconocer la coexistencia y coordinación de todas las partes en su dependencia mutua. Por el otro lado, debe asegurar que toda coacción sea una “coacción recíproca universal [conforme] con la libertad de cada uno” (MS AA 6: 232), pues ésta es la condición para que todo uso de violencia pueda ser considerado como legítimo, en la medida en que no excluye a ninguna de las partes involucradas, por mínima que ésta pudiera ser.

Con estos dos criterios es posible hacer una primera evaluación del derecho a la revolución. Para ello, el principio universal del derecho cumplirá un papel similar al del imperativo categórico en la moral, gracias al cual pueden ponerse a prueba ciertas máximas para concluir si son conformes o contrarias al derecho. La máxima que Kant recupera como una formulación paradigmática del defensor de la legitimidad de la revolución es la siguiente:⁴

«Si el peligro que se cierne sobre la comunidad, a consecuencia de soportar largamente la injusticia del soberano, es mayor del que puede temerse como resultado de que se tomen las armas contra él, entonces el pueblo se le podrá oponer, podrá rescindir a favor de ese derecho su contrato de sumisión y destronarle por tirano». (TP AA 8: 301)

Una de las aportaciones más valiosas de la máxima anterior consiste en identificar las condiciones que pretenden asegurar el derecho a la revolución. La comunidad está en una situación de peligro debido a la injusticia del soberano. La máxima sostiene que, de darse estas condiciones, entonces el pueblo puede legítimamente oponerse apelando para ello al derecho a la revolución como forma de protección frente a dichas amenazas.

Anteriormente mencioné que lo que caracteriza a la comunidad es que no es un agregado compuesto meramente por la conjunción temporal de sus partes. En su lugar, la comunidad es la construcción de una relación de coexistencia y dependencia mutua. Este concepto a la base del principio universal del derecho permite formular una primera pregunta al defensor del derecho a la revolución, ¿quién es el pueblo que ejercerá el derecho a la revolución?

Uno de los principales problemas de la máxima presentada consiste en definir *quién* es el agente que se rebela violentamente contra un gobierno tiránico y ejerce su derecho a

⁴ Kant atribuye esta formulación a Achenwall, en su *Ius Naturae*, en la segunda sección de *Teoría y Práctica*.

la revolución. La falla consiste en que existe un cambio en el sentido de la terminología que pretende pasar desapercibido dentro de la máxima, pero que para Kant resulta ser fundamental para negar la posibilidad del derecho a la revolución. Este cambio se aprecia en la diferencia de los conceptos comunidad y pueblo. Mientras que al inicio se puede hablar de comunidad como de un único grupo de dependencia mutua que se encuentra en una situación de peligro, cuando se habla de un pueblo que emplea las armas como defensa, ya no es posible hablar de una comunidad, ya no es un único grupo unitario de dependencia mutua.

La primer pregunta para el defensor del derecho a la revolución tiene por finalidad mostrar que uno de los primeros puntos a discutir “no [es] sobre el derecho del pueblo a “resistir”, sino sobre una pregunta distinta de quién puede tener la pretensión más defendible de representar “al pueblo”. (Meckstroth 2015, p. 118)

Anteriormente señalé que las dos condiciones para saber cuándo una acción es justa es que, por un lado, reconozcan la coexistencia y coordinación de cada uno de los integrantes de la comunidad, en tanto unidad; por el otro, que cualquier uso de la violencia se constituya en una coacción recíproca. En el momento en el que el pueblo, o aquellos que pretenden ser la representación del pueblo, deciden rebelarse, están llevando a cabo una acción que no puede cumplir con estas condiciones, sin importar el objetivo político que persigan. Cualquier uso unilateral de la violencia, en este caso contra el soberano injusto, es una acción que no puede ser desempeñada por la comunidad. Dado que la comunidad es una red de relaciones de coexistencia y dependencia mutua, todo uso unilateral de violencia sólo puede generar un daño hacia un sector que no es diferente de sí misma. El uso de esta violencia, contraria a la coacción recíproca, no garantiza la unidad de la comunidad, sino su disolución, y deja vacío el lugar de la agencia política:

«El problema [del derecho a la revolución] surge porque la voluntad del pueblo debe ser representada [...] Lo que hace que el problema de la revolución sea tan serio, es que lo que está en cuestión aquí *es* quién representa al pueblo [...] Hasta que podamos responder a la pregunta de quién representa al pueblo, la voluntad general no tiene una voz con la cual hablar». (Korsgaard 1997, p. 312)

Al atentar contra la unidad de la comunidad, en tanto fundamento de derecho, el pretendido derecho a la revolución conduce a plantear una segunda pregunta. Una vez que se ha probado que no hay un agente unitario que realice la acción de oposición frente al soberano, puede formularse una segunda pregunta al defensor del derecho de la revolución, a saber: ¿cómo puede existir una acción *conforme a derecho* que presuponga la destrucción del derecho mismo? En otras palabras, si aquello que fundamenta y posibilita al derecho es la comunidad en tanto una única red de relaciones de coexistencia, y la revolución atenta contra dicha comunidad, cómo una acción que va en contra del fundamento del derecho podría constituirse como un derecho por sí mismo.

Esta segunda pregunta se enfoca en lo que el mismo Kant denominó como la contradicción (MS AA 6: 320) en la que termina toda defensa de un derecho a la

revolución. La contradicción consiste en sostener la posibilidad de un derecho previo a toda legislación y previo al establecimiento de cualquier gobierno que, a su vez, encerraría la posibilidad de destruir la posibilidad del derecho mismo. Al buscar un cambio político por medio de una revolución, “sería el pueblo quien realizaría tal cambio, amotinándose para ello, y no la legislación; y la insurrección bajo una constitución ya existente es una subversión de [...] todo derecho; es decir, no supone un cambio en la constitución civil, sino su disolución.” (MS AA 6: 340)

La contradicción a la que apunta esta segunda pregunta, consiste en defender un derecho que atenta contra toda legitimidad. Pero aceptando que existe una urgencia por asegurar la supervivencia dentro de las condiciones establecidas por la máxima, ¿no podría hablarse de un derecho innato a la revolución, siempre que ésta tenga como finalidad defenderse y así asegurar la propia vida, frente a las injusticias del soberano?

Sin embargo, incluso en este punto puede negarse que tal derecho innato pueda existir, precisamente porque él mismo negaría la coexistencia de los integrantes de la comunidad, que debe estar a la base de cualquier derecho. Pues si bien un derecho innato es aquel que “le corresponde a cada uno [...] con independencia de todo acto jurídico” (MS AA 6: 237), tenemos que “el derecho innato puede sostenerse con independencia de la comisión de actos, no de la coexistencia.” (Flickshuh 2008, p. 388)

Frente a las dos objeciones vistas hasta ahora, el defensor del derecho a la revolución podría formular la siguiente posibilidad. Si la revolución fuera elegida por medio de un consenso como la mejor vía para buscar un cambio político, ¿podría esta votación conferir legitimidad a la revolución? ¿podría resolverse el problema de la agencia si por medio de este ejercicio se consolidara una determinada “la voz del pueblo”? Para evaluar esta posibilidad, revisaré ahora el concepto kantiano del contrato originario para explicar su concepción de una voluntad general y explicar así por qué ningún consenso, real o hipotético, podría legitimar un derecho a la revolución.

b) Segundo argumento: el contrato originario y la constitución de una voluntad pública

En la máxima revisada anteriormente, el defensor de la legitimidad de la revolución apela a una cierta concepción del contrato celebrado entre soberano y pueblo, según el cual se pretende un derecho de un pueblo para rebelarse. En otras palabras, el derecho a la revolución suele presentarse como una consecuencia del incumplimiento del soberano al un contrato originario: “el pueblo se le podrá oponer, podrá rescindir a favor de ese derecho su contrato de sumisión y destronarle por tirano.” (TP AA 8: 301)

Esta afirmación presupone una cierta concepción del contrato originario según, por un lado, (a) se presupone un consenso celebrado entre todas las partes y (b) que asume que dicho consenso confiere legitimidad al pacto. La posición que pretende defender un derecho a la revolución asume entonces que el contrato originario es “algo que tiene que haber ocurrido *realmente*, y así pretenden reservar siempre al pueblo la facultad de

rescindir ese contrato a discreción, en cuanto juzgue que se ha producido una violación flagrante al mismo.” (TP AA 8: 302)

La facultad vinculante de dicho contrato se sostiene entonces sólo en la medida en que el consenso permita determinar si se ha producido o no una violación del mismo. De ahí que aquello que confiere la legitimidad, de acuerdo con esta concepción, tanto al gobierno como a la revolución misma, es el consenso real como origen del contrato. De acuerdo con esta posición, “la idea fundamental de la tradición del contrato social es que el consentimiento o el acuerdo pueden justificar instituciones políticas y sociales básicas.” (O’Neill, posición 596) Si el consenso confiere la facultad para otorgar la legitimidad a ciertas acciones políticas, ¿podría esto marcar una diferencia para el defensor de un derecho a la revolución?

El segundo argumento para denunciar la unilateralidad de la violencia propia de la revolución apela a la concepción kantiana del contrato originario. La tesis fundamental de este argumento sostiene que el contrato originario no consiste en la celebración de un tipo de consenso social, sino en un criterio de legitimidad que pueda dar cuenta de cómo debe ser pensada la unión de la comunidad que está a la base del principio universal del derecho. El primer aspecto fundamental de la concepción kantiana del contrato originario es que Kant

«abandona la idea de que el contrato social es una especie de acuerdo o contrato, real o hipotético, y piensa que es sólo la formulación de las condiciones necesarias para la posibilidad de un consentimiento universal para un orden político de seres insociables pero racionales y en interacción mutua». (O’Neill, posición 892)

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant sostiene que una idea no tiene “directamente objeto alguno, ni siquiera de manera hipotética, sino que sólo sirve para representarnos, por medio de la referencia a esa idea, y por tanto de manera indirecta, otros objetos en la unidad sistemática de ellos.” (KrV A670/B698) En otras palabras, el que el contrato original sea una idea de la razón con realidad práctica, indica que el punto de unión de toda comunidad no reside en un acuerdo mutuo celebrado empíricamente. Una idea es capaz de constituir una nueva unidad, indicando una posible unión sistemática de todos los integrantes de una comunidad, que de ninguna forma podría obtenerse por medio de un consenso.

Kant define al contrato originario como la “coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública” (TP AA 8: 297) Frente a esta definición conviene recordar que aquello que caracteriza al concepto de comunidad es que se distingue de un mero agregado al señalar un tipo de interdependencia de las partes, gracias a la cual pueden constituir un todo. A esta concepción de comunidad como coexistencia se añade ahora la idea de un contrato originario que permite pensar esta misma unidad en tanto una “voluntad comunitaria y pública”, es decir, como algo que trasciende la mera conjunción de las partes y que por lo mismo puede representar “la voz de la comunidad.”

La revolución como un medio violento para buscar un cambio político no puede confirmar sus pretensiones de legitimidad apelando a un contrato, así como tampoco aludiendo a la posibilidad de un consenso según el cual se pudiera decidir su justificación. Esta votación para determinar la legitimidad de la revolución caería en lo que anteriormente se identificó como el despotismo propio de un gobierno democrático en el que “todos sin ser todos” se creen con el derecho a imponer su propia decisión, aunque sea sólo sobre uno, que queda excluido de este consenso mayoritario, pues “la rebelión del pueblo sobre la base de este voto sería un claro acto de la tiranía de la mayoría sobre la minoría” (Korsgaard 1997, p. 312)

La idea del contrato originario, al fundar una nueva voluntad comunitaria y pública, no puede de ninguna forma justificar un derecho a la revolución pues una vez más, esta acción supondría la disolución de la comunidad misma:

«Aunque sea conculcado el contrato real del pueblo con el soberano, el pueblo no puede reaccionar de súbito como *comunidad*, sino sólo por facciones. Pues la constitución existente hasta entonces fue rota por el pueblo, y primeramente debería organizarse una nueva comunidad. Mas en ese momento se presenta un estado de anarquía con todas sus atrocidades [...] y la injusticia que entonces sobreviene es la que cada facción del pueblo causa a las otras». (TP AA 8: 302n)

La revolución tiene como consecuencia la disolución de la voluntad comunitaria fundada en el contrato originario dando como resultado una conjunción de facciones. Esta fragmentación tiene como consecuencia que no pueda existir la posibilidad de un consenso capaz de asegurar la legitimidad de la revolución pues “un agregado de juicios unilaterales, sin importar qué tan numerosos, no puede ser considerado como un juicio público. Para Kant, un pueblo surge de la unificación de una multitud bajo la idea de una voluntad general unida.” (Flikshuh 2008, p. 398)

La comunidad puede tener una “voz pública” por medio de la idea del contrato social, en la medida en que una vez más pueda suponer la integración de todas las partes involucradas y formar así una nueva unidad que no puede reducirse únicamente a la conjunción de todas las facciones. El consenso considerado como una herramienta para determinar la opinión de la mayoría no puede ofrecer dicha unidad e incluso si por medio de él se asegurara una decisión de manera unánime, tampoco ello bastaría para garantizar la legitimidad de una decisión, pues incluso bajo estas condiciones tendríamos sólo una decisión parcial que no puede ser universalmente inclusiva.

La concepción del contrato originario del defensor del derecho a la revolución, al asumir al consenso como la fuente de su legitimidad sólo puede considerarse como una voluntad unilateral y una “voluntad unilateral [...] no puede servir de ley coactiva para todos, porque eso perjudicaría a la libertad según leyes universales [...] sólo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad.” (MS AA 6: 256)

La concepción kantiana del contrato originario ofrece un criterio modal, que no apela a un consenso real o hipotético (O'Neill, posición 742). En su lugar, alude únicamente a la *posibilidad* de considerar una única voluntad común capaz de constituirse como una voz pública que tome decisiones no bajo la pretensión de un acuerdo o consenso, sino bajo la posibilidad de que todos los miembros de una comunidad, sin excepción alguna, puedan concordar. Es posible que en ciertas circunstancias la revolución cuente con el apoyo mayoritario del pueblo. Sin embargo, al constituirse como un medio violento que sólo puede ser unilateral, no puede apelar a dicho apoyo o consenso mayoritario para legitimarse.

El rechazo incondicional de Kant hacia la posibilidad de un derecho a la revolución se debe a que la violencia de la revolución sólo puede ser unilateral. Al constituirse como una coacción que sólo puede ser parcial, atenta contra las dos condiciones de legitimidad que sostienen la concepción kantiana de comunidad, a saber: la idea de un contrato originario y el principio universal del derecho.

4. Más allá de la unilateralidad de la violencia

El cargo de Beiser contra la postura kantiana frente a la revolución consistía en señalar una aparente contradicción entre su incondicional rechazo a la legitimidad de la revolución y su "filosofía política como un todo." En las líneas anteriores he procurado mostrar que no sólo no existe una dicha contradicción sino que más aún, el carácter incondicional de la negativa kantiana responde a dos de sus conceptos centrales, a saber: el principio universal del derecho y la idea del contrato originario.

Estos dos conceptos clave para la filosofía política kantiana proporcionan condiciones de legitimidad que tienen siempre como punto de referencia una concepción de comunidad que sea universalmente incluyente. En lugar de apelar a la posibilidad de un consenso o a las posibles consecuencias benéficas de la revolución para evaluar su legitimidad, ambos conceptos establecen que la atribución de legitimidad puede realizarse bajo la consideración de condiciones de inclusión y reciprocidad. Sólo bajo la constitución de una única voz pública pueden existir decisiones políticas legítimas.

La revolución como alternativa política no puede cumplir con ninguna de estas condiciones, pues la violencia que emplea como medio amenaza con destruir dicha unión. La revolución sólo puede llevarse a cabo por medio de la coacción de una facción a otra. Sin importar que tan mayoritario sea el apoyo a la causa de la revolución, ésta nunca puede considerarse como una decisión comunitaria. De ahí que la única alternativa que Kant presenta frente a una situación de injusticia sea la reforma, como la posibilidad de un cambio que paulatinamente trata de resarcir los presentes errores:

«[Kant] rechazó la revolución [...] porque argumentó que la reforma a través de las instituciones de la soberanía era la única vía que puede ser defendida como compatible con el concepto de un pueblo que se gobierna a sí mismo por medio de leyes generales,

en lugar de un grupo de individuos que arbitrariamente impone a los demás su propia interpretación de justicia». (Meckstroth 2015, p. 117)

La reforma se constituye como la posibilidad de perpetuar la constitución de aquella voz pública inaugurada por el contrato originario. Si bien es cuestionable el alcance y efectividad que la reforma pueda tener dentro de gobiernos despóticos, aún así se presenta como la posibilidad de un cambio abierto a otras formas de resistencia política que no supongan un uso unilateral de la violencia. La legitimidad de la reforma tampoco podrá ser establecida por el éxito o efectividad inmediata que tenga para generar estos cambios, sino en ser la opción que preserve mejor la preocupación kantiana por sostener que la única fuente de legitimidad es la unidad de la comunidad.

Bibliografía

Beiser, F. (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism, The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Estados Unidos de América

Kant, I. (2009), *Crítica de la Razón Pura*, tr. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México

_____ (2004), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, tr. Roberto R. Aramayo, Concha Roldán y Francisco Pérez, Alianza editorial, Madrid

_____ (2002), *Sobre la paz perpetua*, tr. Joaquín Abellán, Alianza editorial, Madrid, España

_____ (1989), *Metafísica de las costumbres*, tr. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, España

Meckstroth, C. (2015), *The Struggle for Democracy: Paradoxes of Progress and the Politics of Change*, Oxford University Press, Nueva York, Estados Unidos de América.

Artículos:

Beck, L.W. (1971), "Kant and the Right of Revolution", *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, no.3, pp. 411-422

Curtis-Wendlandt, L. (2012), "No Right to Resist? Elise Reimarus's *Freedom* as a Kantian Response to the Problem of Violent Revolt", *Hypathia*, vol. 27, no. 4, pp.755-773)

Flickschuh, K. (2008), "Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke", *Philosophy & Public Affairs* 36, no. 4, pp. 375-404

Nicholson, P. (1976), "Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign", *Ethics*, vol. 86, no. 3, pp. 214-230.

Noah Smith, M. (2008), "Rethinking Sovereignty, Rethinking Revolution", *Philosophy & Public Affairs* 36, no. 4, pp. 405-440

Reiss, H.S. (1956), "Kant and the Right of Rebellion", *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, no. 2, pp. 179-192

Schwarz, W. (1977), "The Ambiguities of 'Resistance': A Reply to Peter Nicholson", *Ethics*, vol. 87, no. 3, pp. 255-259

_____ (1964), "The Right of Resistance", *Ethics*, vol. 74, no. 2, pp. 126-134

Capítulo en una obra colectiva:

Korsgaard, C. (1997) "Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution", en A. Reath, B. Herman y C. M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics, Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Estados Unidos de América, pp. 297-328

O'Neill, O. (2012), "Kant and the Social Contract Tradition", en Elisabeth Ellis (ed.), *Kant's Political Theory, Interpretations and Applications*, The Pennsylvania State University Press, edición Kindle

Williams Holtman, S. (2002) "Revolution, Contradiction and Kantian Citizenship" en Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals, Interpretative Essays*, Oxford University Press, Estados Unidos de América



**Terrorismo mediático y la vía del silencio total:
una justificación a partir del principio de publicidad**

*Mediatic Terrorism and the Way to Total Silence: A Justification
from Publicity Principle*

MÓNICA RUÍZ ESQUIVEL*

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Resumen

El objetivo de este ensayo es mostrar que la tesis del silencio total como vía de acción contra el terrorismo mediático es compatible con el principio de publicidad kantiano, aspecto que le otorga legitimidad moral y política. La tesis del silencio total señala que el terrorismo y los medios de comunicación tienen una relación de dependencia, por tanto, si suponemos que la finalidad del terrorismo es causar y difundir miedo entre la población para obtener ciertas demandas, negarles la publicidad a sus actos implicaría coartar tal finalidad. De primera instancia, el *principio de publicidad* kantiano podría interpretarse como incompatible con la vía del *silencio total* dado que esta última implica secrecía para llevarse a cabo, esto es, privar completamente de información “valiosa” a los ciudadanos acerca de los actos terroristas. En contra de esta postura pretendo

* Estudia el doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras. Obtuvo el grado de Maestra en Filosofía (2012) y Licenciada en Filosofía (2009) en la misma institución. Sus líneas de investigación se centran en la moral y política kantiana, bioética (con especialidad en ética médica) y filosofía política contemporánea. Su investigación doctoral se centra en el estudio de la objeción de conciencia y su pertinencia y justificación al interior de la práctica médica, particularmente en un Estado de carácter laico. Ha impartido clases de licenciatura y diplomados en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana y en la Universidad La Salle. También ha participado en diversos coloquios, congresos, y proyectos de investigación, además de ser coautora del libro *Kant y la Pintura* (próximo a publicarse), editado por la Universidad Iberoamericana. Actualmente colabora como adjunta en la impartición de cursos sobre Filosofía moral kantiana y Filosofía política de la Modernidad en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. E-mail de contacto : mruiz@sofia.filosoficas.unam.mx .

demostrar que la tesis del silencio total y el principio de publicidad kantiano son compatibles y, por ello, esta tesis puede considerarse una vía de acción legítima y efectiva por parte de los medios y la ciudadanía contra el terrorismo.

Palabras clave

Terrorismo mediático; principio de publicidad; silencio total

Abstract

The aim of this essay is to show that the thesis of total silence as a means of action against media terrorism is compatible with the Kantian principle of publicity, something that gives moral and political legitimacy. The thesis of total silence states that terrorism and the media have a relationship of dependency, therefore, if we assume that the purpose of terrorism is to cause and spread fear among the population to get certain claims, denying media publicity imply restrict that purpose. At first glance, the Kantian principle of publicity could be interpreted as incompatible with the path of total silence since the latter implies secrecy to take place, that is, completely deprived of valuable information to citizens about terrorist acts. Against this position I intend to show that the thesis of total silence and the Kantian principle of publicity are compatible and thus, this thesis can be considered a course of action legitimate and effective by the media and the citizenship against terrorism.

Keywords

Media Terrorism; the Principle of Publicity; Total Silence

1. Introducción

Existe una acalorada discusión sobre un fenómeno global conocido como *terrorismo mediático*. Esta forma de terrorismo conduce a los efectos por demás conocidos de cualquier terrorismo, no obstante, esta forma de violencia utiliza a los medios de comunicación para llevar a cabo su cometido. El miedo, la incertidumbre, la paranoia se vuelven el alimento visual y auditivo de las personas que consumen y viven de la información proporcionada por los medios. No se sabe cuántas ni quienes son las bajas humanas que el terrorismo mediático ha provocado, pues su ataque es estratégico y poco evidente, su disfraz y bandera es la libertad de expresión, aunque detrás de ello su información conlleve sensacionalismo, manipulación y engaño.

El terrorismo mediático se ha vuelto una de las principales armas del terrorismo, de la violencia vedada y de la sistematización del miedo, sin embargo, frente a la pregunta de si los medios son conscientes de esto, la respuesta suele ser confusa –y la mayoría de las veces evadida–. El deber de informar a la población se ve expuesto a la crítica y a la desconfianza pues, ¿qué criterios utilizan los medios –oficiales y no oficiales– para informar? ¿Cuáles serían posibles consecuencias de no contribuir a los fines violentos del

terrorismo? Estas preguntas encuentran de manera constante agentes que las señalan como cuestionamientos triviales dado que, basados en el libre flujo de la información –operante en las sociedades democráticas actuales–, consideran que los medios de comunicación no deben responder a esto, en tanto que su tarea se centra en investigar y transmitir información solamente. Contra estas inquietudes los medios defienden su ética profesional argumentando que no han sido secuestrados por el terrorismo, por el contrario, señalan que ayudan a combatirlo a través de su objetivo fundamental: informar a la población sobre tales atentados y, con ello, abonan a la prevención o mínimamente al conocimiento de los hechos, además de dar rostro a las víctimas de éstos. Desde esta perspectiva, en las sociedades democráticas actuales los medios de comunicación son los héroes anónimos y no anónimos que contribuyen al esclarecimiento de la “verdad”. Ahí donde existe un motivo oculto en la política corrupta de un país, con la delincuencia organizada y demás enemigos sociales, la libertad de prensa se erige como autoridad moral desplegando datos y opiniones en nombre de las soberanías nacionales y los Estados de derecho.

En esta breve investigación trataremos de poner en duda las razones de los medios de comunicación para ejercer la libertad de expresión con respecto a actos terroristas que dañan gravemente a la sociedad. Cabe aclarar que no pretendemos negar la importancia de que en ciertas sociedades, como la mexicana por ejemplo, la libertad de expresión es sumamente añorada, en tanto se le reconoce como pilar fundamental para el logro de la democracia, sólo queremos analizar con mayor detalle algunos de los presupuestos que han llevado a los medios a contribuir, de manera consiente o inconsciente, con el terrorismo. Para ello, expondremos por qué consideramos que los medios de comunicación son susceptibles de imputación por su vínculo con el terrorismo en general, además de tratar de pensar vías de acción para la ruptura de tal vínculo. Si bien no creemos que la relación de necesidad existente entre medios y terrorista sea fácil de eliminar, sí consideraremos la posibilidad de debilitar el argumento a favor de la libertad de expresión y el libre flujo informativo mediante la plausibilidad de una postura despreciada y prácticamente rechazada de forma unánime, a saber, la llamada *vía del silencio total*. Por lo menos intentaremos probar que esta vía, a pesar de sus innegables dificultades, analizada a través del *principio de publicidad* kantiano, representa una posibilidad en determinados casos y cómo su rechazo automático sólo ha fomentado, por exclusión, el uso irrestricto de la postura del libre flujo informativo, principal arma del terrorismo para el secuestro de los medios en las sociedades contemporáneas.

2. Terrorismo mediático: ¿periodismo culpable?

Una pregunta inicial es ¿cuáles son los comienzos del fenómeno actual denominado terrorismo mediático? Es difícil marcar un inicio exacto pues la caracterización misma de terrorismo mediático es confusa y, en consecuencia, abierta a toda serie de interpretaciones, incluso a la resistencia misma del concepto. No obstante, estableceremos como un posible antecedente a las técnicas psicológicas del Tercer Reich durante la Segunda Guerra Mundial. Diversos estudios señalan que la Alemania nazi utilizó contra

sus enemigos y contra su propia población una propaganda masiva que denotó en una “guerra psicológica”, que manipuló la mente de miles de jóvenes alemanes, soldados, y militantes diversos para postularse a favor del antisemitismo. El éxito que en su momento tuvieron las técnicas de propaganda hitlerianas sirvieron de inspiración al Pentágono estadounidense para, durante los inicios de la Guerra Fría, desacreditar a su principal enemigo, la hoy desaparecida Unión Soviética. En 1949 el Dr. Lerner, funcionario del departamento de propaganda de Estados Unidos, escribió el siguiente texto, dando cuenta de una “guerra psicológica” y de manipulación social a través del uso de la propaganda masiva:

«Entre los principales cambios a que conduce la transición de la paz a la guerra, figuran: las sanciones se convierten en guerra económica, la diplomacia se convierte en guerra política, la propaganda se convierte en guerra psicológica”.³⁷ Como señaló Georgui Arbátov, una de las particularidades de la guerra psicológica como tipo o doctrina de la propaganda consiste en que no sólo se plantea el objetivo de cambiar opiniones o influir en la conciencia de los objetos de la propaganda, sino también el de “crear situaciones políticas y psicológicas llamadas a provocar las formas deseables de conducta de la población. En ese sentido, la realización de operaciones clandestinas por los organismos oficiales en el marco de la guerra psicológica está vinculada siempre con el riesgo de que en caso de desenmascaramiento de las mismas se comprometa al gobierno. Frente a esta forma de terrorismo de Estado, también existe un terrorismo que muchos considerarían de menor magnitud o impacto, referido al terror que determinados grupos por motivos religiosos y/o revolucionarios causan para lograr determinados fines particulares. Estos grupos se consideran de menor impacto porque tienen grupos o individuos focalizados, lo que no implica que no sean capaces de dañar a víctimas inocentes. Por lo general también poseen menor impacto solo porque en comparación con el poder estatal poseen menos medios para lograr su cometido». (Fazio 2013, p. 20-22)

Otro texto que da cuenta del vínculo entre terrorismo y los medios de comunicación, así como de la propaganda masiva es el famoso *Documento sobre el terror*¹ publicado en *News From The Iron Curtain*, I, 3, en marzo de 1952. Este documento habla sobre el terror general o masivo como una práctica de violencia extrema contra el pueblo en general. De acuerdo con el texto, el sujeto responsable del terror no es un particular, más bien se trata de un grupo de sujetos bien organizados, mientras que el objeto del terror puede ser todo un pueblo o el sector social que concentra a los individuos que se tratan de eliminar. Además, en este texto se considera que el terrorismo busca provocar un choque psicológico sorpresivo para causar frenesí en la gente mediante los siguientes aspectos:

- Uso sistemático del asesinato y actos conducentes al mismo por motivos revolucionarios

¹ Cfr. Blázquez, Niceto, *El desafío ético de la información*, p. 275.

- Clima social de terror y abatimiento a fin de hacer sucumbir al enemigo e imponerle su voluntad
- Acto indiscriminado, pues cualquiera puede ser víctima
- Cualquier medio está justificado para el logro de los fines
- Armas y métodos particularmente bárbaros

Si podemos identificar las técnicas del terrorismo, además de la eficacia que revisten para lograr sus fines particulares –se trate de un terrorismo producido por el Estado o por cualquier otro grupo–, es comprensible porqué en los últimos veinte años se ha dado una internacionalización del fenómeno. En este sentido, resulta sencillo conectar el uso masivo de los medios de comunicación en nuestras sociedades con la forma que el terrorismo ha adoptado para hacerse presente de manera continua en la mente de sus enemigos y/o sus víctimas. En otras palabras, si lo que busca el terrorista es generar un clima social de terror a fin de hacer sucumbir al enemigo, es comprensible que los medios de comunicación sean el medio perfecto para entrar en los hogares, en la milicia, en los órganos políticos y ser omnipresentes sin el uso de metralhas. Los medios han posibilitado que el terrorista manipule nuestras mentes sin disparar una sola bala, sólo es necesario prender la televisión, encender el radio, conectarse a internet, leer un encabezado periodístico, etc.

Dentro de las formas reconocidas del terrorismo se identifica un tipo de terror crónico y uno de tipo ilustrado.² El primero se caracteriza por la repetición sistemática de situaciones de pánico, mientras que el segundo actúa de manera estratégica, además de tener una doble cara para la opinión pública y para los actos que efectúa realmente. Comúnmente el terrorismo crónico se asocia a grupos terroristas con fines religiosos y/o revolucionarios, ejemplos de estos grupos terroristas son por demás conocidos: Al-Qaeda, Hamas, ETA, ISIS, entre otros que utilizan el terror como forma de manifestación de sus ideales y para lograr la exigencia de sus demandas. El problema con este tipo de terrorismo es que genera odio y deseos de venganza por parte de su víctima, que puede ser cualquiera. A diferencia del terror crónico, el terror ilustrado tiene enemigos focalizados y difícilmente daña a un tercero o inocente, o por lo menos no resulta clara la vinculación del daño. Es común que este tipo de terrorismo se asocie a un terrorismo de Estado, pues el discurso oficial suele enmascarar todas las intenciones que el gobierno en turno tiene con respecto al ataque a grupos focalizados. Este tipo de terrorismo tiene, entre sus estrategias de acción, las siguientes:

- Practicar la infiltración
- Guardar las apariencias
- Ser un grupo reducido y actuar contra oponentes activos

De cualquier forma, estas caracterizaciones sobre las posibles formas que suele adquirir el terrorismo no son excluyentes la una de la otra. Es decir, según Niceto Blázquez, un terrorismo puede presentar características del terrorismo ilustrado y viceversa, al final, la

² Cfr., ídem.

violencia y el miedo son componentes fundamentales en ambos casos, simplemente existen algunas razones prácticas para tratar de marcar la distinción. Por ejemplo, un motivo para esclarecer un poco más las posibles formas en que suele actuar el terrorismo es el de reconocer que en su forma ilustrada puede vincularse de manera más eficaz con los fines propios de los medios de comunicación. Es decir, si una cédula terrorista es capaz de identificar las necesidades de los medios, es comprensible que actué en consecuencia, ello significa, volviéndose un blanco irresistible para éstos. No obstante, el terrorismo crónico también requiere publicidad para lograr sus fines, por tanto, de una u otra manera también encuentra y encontrará los mecanismos para captar la atención de los medios y volverse centro de atención. Por estos motivos, como apunta Blázquez, el vínculo entre los medios y el terrorismo se lleva a cabo por dos simples pero poderosas razones:

1. El terrorista quiere publicidad. Conoce las necesidades competitivas de los medios.
2. Los medios quieren informar.

En los siguientes apartados analizaremos 1) si existe alguna posibilidad de pensar estas razones desde una perspectiva no vinculante o si, por el contrario, los medios se encuentran secuestrados de manera inevitable por los terroristas, en tanto que dejar de atender a sus demandas implicaría la pérdida misma de su quehacer fundamental: comunicar. 2) si aceptamos que la finalidad última de los medios es el comunicar sin más, es probable que no podamos responsabilizarlos ni siquiera mínimamente de su vínculo con el terrorismo, pues son víctimas tan inocentes como cualquier ciudadano atrapado en un fuego cruzado. Por otra parte, si consideramos a los medios como “no responsables” de tal vínculo, entonces parece que no existe mucho que argumentar pues debemos reconocer que el terrorismo mediático es un fenómeno actual inevitable y ciudadanos y medios solo podemos ser espectadores pasivos frente a la inminente tragedia. Pero, ¿son, en verdad, los medios de comunicación “agentes pasivos” e inimputables en este vínculo destructivo?

3. Dos vías extremas de acción

Blázquez señala:

«Los atentados terroristas constituyen una noticia muy importante que no pueden pasar por alto los informadores y al mismo tiempo los medios de comunicación social son un instrumento tan esencial para los terroristas como las bombas y las metralletas. Se ha dicho con toda razón que muchos terroristas son verdaderos expertos en medios de comunicación para presentar los acontecimientos terroristas de la forma más ventajosa para ellos e influir en la gente. De hecho organizan el servicio de distribución de noticias para la prensa; conceden informaciones a los periodistas que a ellos les interesan; en las conferencias de prensa por ellos organizadas los protagonistas son ellos mismos, los cuales imponen sus condiciones a la prensa; facilitan grabaciones de video en las que hacen ver las cosas del terror según sus intereses y programan los acontecimientos y la entrega de noticias para que

salgan en los momentos más críticos, sobre todo en televisión. Su pericia comunicativa y manipuladora ha hecho pensar en un verdadero secuestro de los medios de comunicación por parte de los profesionales del terror». (Blázquez 2000, p. 275)

De acuerdo con el autor, el terrorismo actúa mediante métodos psicológicos, métodos de acción directa o ambos de manera simultánea. Los primeros tendrían como ejemplo publicar el nombre de los sentenciados, ejecutándolos, capturando rehenes que pueden ser personas inocentes o no combatientes. Mientras que los segundos tienen como objetivo inutilizar rápidamente la voluntad del “enemigo” creando un clima de psicosis o “terror blanco”. En ambos métodos el terrorismo hace uso de los medios, los necesita, depende de ellos en buena medida para lograr su cometido. Como un ejemplo de este vínculo de necesidad, el grupo Islámico ISIS grabó la ejecución de Steven Sotloff, un periodista de EEUU, para posteriormente filtrar la grabación del asesinato y volverlo viral, causando miedo entre la población civil de distintas partes del mundo.

Blázquez establece la distinción entre diversas posturas que se han asumido para pensar el vínculo de dependencia que existe entre los objetivos del terrorista y los medios de comunicación como su arma predilecta. Básicamente el autor señala posturas extremas y posturas intermedias³, estas últimas son producto de una oscilación entre las primeras, sin embargo, consideramos que el analizar a las posturas extremas permite un análisis más crítico y minucioso sobre tal vínculo, además de que consideramos que mostrar las ventajas y desventajas de estas posturas también nos llevará, en un análisis posterior, a esclarecer las ventajas y desventajas en las posturas intermedias.

En primera instancia, la postura extrema o propuesta deontológica que defiende el *libre flujo informativo* justifica la relación de dependencia entre los medios y el terrorismo bajo la defensa de la libertad de expresión, así como bajo el abrigo de la libre competencia de noticias. Para ello esta postura tiene a su favor el artículo 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que señala:

«Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión».⁴

³ Según Blázquez, estas son las posturas intermedias contra el terrorismo mediático:

- Neutralismo informativo: El periodista solo debe actuar como un registrador automático de acontecimientos.
- Silencio de excepción: Cautela informativa para evitar hacer una propaganda desproporcionada, favorecer su expansión o dotarles de información que les facilite llevar a cabo los actos criminales
- Información selectiva: Diferenciar nítidamente los hechos de las opiniones.
- Información selectiva de calidad: Pronunciamiento claro y negativo de los media sobre los actos terroristas: desprestigio sistemático.

⁴ Cfr. Derechos Humanos. net.

URL: <http://www.derechoshumanos.net/normativa/normas/1966-PactoDerechosCivilesyPoliticos.htm#a19>

Aunque el apoyo de la libertad de expresión es evidente en esta postura, habría que contemplar, como hace Blázquez, posibles argumentos en contra, por ejemplo:

1. Esta postura tiende a priorizar la libertad de expresión frente a la vida.
2. Rinde culto a la objetividad o a la rapidez informativa que van en favor del terrorista.
3. No le resulta relevante que, en muchas ocasiones, las fuentes que proporcionan la información son en realidad los mismos terroristas difundiendo su propia propaganda, terminología, frases, eslóganes, etc.
4. Rinden culto a la violencia pues las mejores noticias son las más terribles.
5. En el sentido anterior, también rinden culto a la espectacularidad.
6. Suelen filtrar información, aspecto que los terroristas aprovechan pues se encuentran atentos a los medios.

En segunda instancia se encuentra la *vía del silencio total*, la cual implica silenciar completamente las acciones terroristas por lo menos en los medios oficiales (aquellos controlados por el Estado). Por supuesto esta postura requiere de una confianza en la eficiencia del Estado, es decir, de un verdadero Estado de derecho para volverse plausible. No obstante, aun suponiendo la existencia de un Estado de derecho, el silenciar las acciones de los terroristas en los medios siempre genera dudas pues, aunque implica el negar a los terroristas la posibilidad de conseguir sus fines, esta propuesta deontológica tiene poca aceptación por dos motivos:

1. La desinformación y el rumor pueden resultar aún peores en términos de psicosis para la población.
2. Los medios de comunicación son un arma de los terroristas pero no por ello se puede decir que sean la causa o el motivo de llevar a cabo sus acciones.

Además, como también señala Blázquez, podría resultar peligroso negarle al terrorista la atención que tanto anhela de los medios: “los medios son en sí mismos demasiado atractivos y poderosos para que los terroristas permanezcan indiferentes frente a una tal restricción” (Blázquez 2000, p. 290) entonces, producir su ira lejos de disminuir su actividad puede incentivarla.

4. El principio de publicidad y la vía del silencio total: ¿una alternativa contra el terrorismo mediático?

Kant supone que el *principio de publicidad* otorga legitimidad a cualquier ley que pretenda basarse en los principios de libertad, igualdad e independencia de los ciudadanos, principios que, a su vez, posibilitan la conformación de todo Estado político que pretenda leyes no sólo políticamente correctas, sino también moralmente correctas.

«Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados». (ZeF AA8: 381)

Esta proposición, señala Kant, no se reduce a un mero principio ético sino que también hay que considerarlo como un principio jurídico, pues debe estar contenido en toda pretensión jurídica para contar con un criterio de justicia. Aunque, por lo menos en esta primera formulación, se presenta sólo como un principio negativo, pues sirve de manera exclusiva para conocer lo que *no es justo* con respecto a los demás.⁵ Un ejemplo en el que se expone la eficacia de este principio es aquel en el que un estado vecino se convierte en una potencia política y económica que se ha elevado, dice Kant, a “dimensiones temibles”, pues ésta puede suponer que dada su fuerza, le es lícito oprimir a otros estados más débiles. La pregunta es si, frente a esta situación, los estados vecinos deben organizar un ataque conjunto contra la potencia, aún sin que ésta haya mostrado indicios de un ataque hacia ellos. Kant considera que si un Estado quisiera hacer pública su máxima de ataque preventivo provocaría la furia de la potencia y con ello provocaría mayores males sobre sí. Esto significa que si se mantiene en secreto una acción política para lograr su eficacia simplemente no es una acción política justa, pues no es susceptible de ser publicado abiertamente para lograr el fin que persigue. Sin embargo, Kant también ofrece otra formula trascendental del principio de publicidad que expone no sólo su capacidad para juzgar cuándo se comete injusticia contra los otros, sino que muestra también su carácter positivo. Este principio dicta:

«Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez». (ZeF AA8: 386)

Sí únicamente por medio de la publicidad es como las máximas políticas pueden lograr su fin, ello significa que concuerdan con el derecho del público y, según Kant, sólo en el derecho es posible la unión de los fines de todos. Por tanto, el principio de publicidad (aunado a la idea de contrato) posibilita que Kant haga compatible la autonomía de los individuos con sus obligaciones políticas pues, de algún modo, él entiende que todos somos artífices de las leyes que nos gobiernan, libremente las obedecemos, y podemos comprobar que sean justas para todos los integrantes de la sociedad. Desde esta perspectiva, tanto la moral como la política kantiana promueven en el *fuero interno* del individuo la obediencia a la ley civil. Esto nos lleva a suponer que, entre otras libertades, la “libertad de expresión” es un derecho que encuentra su legitimidad en el principio de libertad kantiano, expresado a su vez, en el principio de publicidad, pues Kant mismo señala la importancia de la libertad de prensa para expresar la inconformidad con respecto a formas de gobierno paternalistas o autoritarias. *Sapere aude*: ten el valor de servirte de tu

⁵ Se trate de la relación ciudadano con ciudadano, ciudadanos con el jefe de gobierno con respecto al derecho político (interno) de un Estado y por supuesto, la relación entre los Estados con respecto al derecho de gentes y el derecho cosmopolita.

propia razón, no es otra que la consigna de la ilustración frente a un ambiente de represión intelectual.

Como ya hemos advertido de manera superficial, el terrorismo para lograr sus fines, necesita del culto de las sociedades contemporáneas a la libertad de expresión, libertad que se vuelve efectiva gracias a los medios masivos de comunicación, o por lo menos requiere de este culto como un medio para lograr sus fines, los cuales sí requieren secrecía. Más aún, el terrorista no quiere, ni le importa, que sus motivos se consideren justos por otros, o no necesariamente. Por estas razones nuestra sospecha es simple: el principio de publicidad kantiano parece ser incompatible con la tesis del silencio total pues, aunque ambas posturas suponen actuar a favor de los intereses ciudadanos, podemos decir que:

- a) existen casos en los que el principio de publicidad no asegura un legítimo ejercicio de los derechos civiles porque actúa en contra de la seguridad de sus miembros, por tanto, por lo menos en ciertas ocasiones es necesaria la secrecía o el silencio;
- b) podemos concluir que si consideramos que el principio de publicidad parte de presupuestos éticamente correctos, entonces, la tesis del silencio total no es legítima porque requiere de la secrecía para llevarse a cabo y, con ello, actúa en contra de la libertad, la igualdad y la independencia de los ciudadanos.

Siguiendo esta última línea de interpretación, la postura del silencio total supone que tiene una justificación moral y políticamente correcta para acallar a los medios, esto es: priorizar la seguridad de los individuos contrarrestando la finalidad primordial del terrorismo. No obstante, esta vía parece sacrificar los principios fundamentales que, para Kant, son condición de posibilidad de cualquier Estado de derecho (Republicano). La idea que pretendo defender es la siguiente: la tesis del silencio total no es incompatible con el principio de publicidad kantiano, por el contrario, tal postura no debe equipararse a la secrecía que Kant repudia. En las líneas siguientes trataré de justificar esta idea.

Si bien con la *vía del silencio total* se mantiene silencio con respecto a determinados actos denominados terroristas, esta vía sólo debería ser implementada si presupone el acuerdo de los ciudadanos. Siguiendo esta línea, no es el hecho mismo de mantener silencio por parte de los medios lo que debe ser juzgado, sino las razones que tiene la ciudadanía para aceptar (o no) la necesidad de un mandato que prohíba a los medios de comunicación publicar, bajo la consigna de libre flujo de información, toda información con respecto a los actos terroristas, cada vez que con ello se puede reducir la finalidad de estos grupos (el causar pánico con sus acciones). Si podemos demostrar esta relación entre el principio de publicidad y la tesis del silencio total, entonces la discusión real está en preguntarnos si, de aceptarse una norma de tal naturaleza por la ciudadanía, entonces no se observa una violación o una obligada jerarquía entre los principios políticos de igualdad, libertad e independencia (postulados por Kant) con respecto a la seguridad –que tanto importa a la ciudadanía en general–, pues se está actuando en la arena pública con base en cada uno de

ellos. Demostrar lo anterior significaría que, por lo menos en tal contexto, no sería necesario priorizar los primeros principios para delegar el último y viceversa, sobretodo suponiendo que, en términos reales, estos principios: *igualdad, libertad, independencia y justicia*, no pueden manifestarse de manera idónea en la sociedad cuando existen uno sin el otro.

En todo caso, como expresamos al inicio de esta investigación, la finalidad última no es defender la tesis del silencio total como la idónea o correcta frente a otras posturas éticas existentes para combatir el terrorismo mediático, sin embargo, sí pretende mostrar que aún la filtración u ocultación total de información puede someterse a discusión pública para ponderar las ventajas que en un determinado caso tiene guardar silencio –teniendo como finalidad la apuesta por un beneficio social–. En otras palabras, los ciudadanos “debemos-poder” discutir en la arena pública si, en determinadas circunstancias, es necesario mantenernos “no informados”. Lo anterior, considerando que esta falta de información, aunque puede ponernos en una situación de vulnerabilidad en tanto desconocimiento de los hechos, pondera un posible beneficio que sobrepasa el riesgo inherente a tal desinformación, tal beneficio sería la paulatina disminución de poder de grupos terroristas que utilizan a los medios masivos de comunicación para lograr su empoderamiento. Esto, de manera indirecta, también abona a la idea de que la tesis del silencio total no va en contra de la libertad de expresión de los medios de comunicación, aspecto por el que usualmente se le rechaza, sino que, por el contrario, podría adoptarse con la conciencia de que se está ejerciendo una “libertad de omitir” que ha sido discutida y consensuada por la ciudadanía, en tanto que se considera necesaria para lograr un bien mayor, sea a corto, mediano o largo plazo.

Tal vez parte de la tarea filosófica de nuestros días sea encontrar aquellos principios que resultan vigentes en términos éticos y políticos para el posible logro de lo que Kant denominó una *paz perpetua*. La propuesta es que la vía del silencio total, en tanto que resulta compatible con el principio de publicidad, es hoy tan fundamental como la desaparición paulatina de los ejércitos (así como otros tantos principios señalados por Kant) para el posible avance hacia una paz duradera. Esto puede sonar controversial pero existen buenas razones para sostener que un proyecto cosmopolita puede requerir de estas medidas para su consecución. Como menciona Kant en su breve pero controversial texto: *Reiteración de la pregunta sobre si el genero humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, podemos pensar en *demonios con entendimiento* que conformen una sociedad cosmopolita, de manera análoga, lo que sostenemos es que podemos pensar en demonios con entendimiento que comprenden las ventajas de que los medios guarden silencio, en tanto que con ello una parte de las motivaciones de los actos terroristas dejaría de tener sentido. No obstante, comprendemos que en casos de emergencia parece que informar es inevitable, e incluso es deseable el conocimiento de lo que acontece, pero sostenemos que más allá de esos momentos inmediatos al acto, el uso prolongado de los medios para reproducir el acontecimiento violento sólo genera el terror psicológico en las masas y el caldo de cultivo para más atentados terroristas.

5. ¿Es posible la reivindicación de víctimas desde la vía del silencio total?

Según María Eugenia Rodríguez Palop,⁶ hablar de reivindicación de víctimas (en este caso focalizado a víctimas del terrorismo) implica hablar de justicia. Ello nos lleva a hablar de reivindicación justa en los siguientes sentidos:

- a) Lo que tiene en cuenta el pasado;
- b) Lo que no puede concebirse sin la mirada de la víctima, que no puede siquiera entenderse;
- c) Lo que pretende responder simultáneamente al sufrimiento subjetivo y a la injusticia objetiva.

Esta caracterización nos lleva, en primera instancia, a hablar del olvido histórico. En este caso, de acuerdo con la autora, podemos identificar por lo menos tres causas: En primer lugar, la idea de que la política es de los vivos (pues los muertos ya no son) y, además, de los que son fuertes; es decir, que la política consiste en ocultar las voces de quienes no son ya rentables: los pobres, las minorías, las generaciones futuras, las víctimas. En segundo lugar, que enfatizar el recuerdo pone sobre las espaldas de los vivos una carga de responsabilidades que no consideran suyas. Finalmente, que parece que estamos convencidos de que el progreso de la historia ha de conllevar necesariamente un coste humano y social. En este sentido parece que el progreso produce víctimas y exige olvido.

Darnos a la tarea de reconocer y reivindicar una serie de deberes de la sociedad con las víctimas, considera Palop, sería germen de hablar de solidaridad. Sin embargo, en este texto la idea central que nos motiva es de índole kantiana: no es la solidaridad, el motivo impulsor y generador de deberes partiría simplemente del reconocimiento de la humanidad de las víctimas en tanto agentes racionales que tuvieron sus propios fines y les fueron coartados irremediablemente por terceros. La necesidad de reivindicar víctimas, desde nuestro punto de vista, debe justificarse meramente por nuestro carácter racional y la capacidad de reconocer en otros agentes fines tan relevantes como los que nosotros nos proponemos. El hablar por las víctimas que han sido silenciadas, desde un punto de vista kantiano, es un imperativo moral pues implica tratar a éstas como fines en sí mismos, y no sólo como medios para vender una nota periodística, por ejemplo.

Dentro de lo que, según Palop, se debe normar para una adecuada reivindicación se encuentra lo siguiente:

- a) El deber de reconocer y reparar el daño que les hemos causado (por acción y por omisión);
- b) El deber de asumir nuestras responsabilidades (gradualmente);

⁶ Rodríguez Palop, María Eugenia “El estatuto moral de la víctima. Una mirada desde los derechos humanos”, Seminario de asistencia a víctimas del terrorismo y otros delitos violentos, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (España), Cartagena de Indias (Colombia), 28 de febrero, 2008.

- c) El deber de no provocar más dolor (de hacer y dejar de hacer todo lo posible para evitar o mitigar el dolor);
- d) El deber de no apoyar un sistema violento y de actuar para erradicar la violencia, propiciar el encuentro y reconstruir una comunidad rota;
- e) El deber de recordar orientando nuestra memoria hacia la reconstrucción.

Frente a estas consideraciones, asumimos de principal importancia a (d), pues en una política que apunta a la justicia reivindicativa se debe comenzar con el cese de la violencia, además de apoyarse en el reconocimiento de los derechos de la víctima a la reparación de daños. Parte de esta reparación se enfoca en la idea de que los medios de comunicación, al informar sobre los actos terroristas, ponen rostro a las víctimas y activan la memoria colectiva que, en segunda instancia, se supone que exige a sus gobernantes la reparación de los daños causados. Desde este punto de vista, optar por la vía del silencio total implica que, bajo determinadas circunstancias, se pondera no dar rostro a las víctimas del terrorismo si con ello se posibilita coartar parte fundamental de sus fines. No obstante, este tipo de razonamiento parece no responder a una lógica kantiana, más bien responde a un razonamiento de corte utilitarista, por lo menos de primera instancia. Lo único que se argumentará sobre este punto y que nos lleva a creer justificado este razonamiento es lo siguiente: existen razones suficientes para suponer que, desde la perspectiva kantiana, este razonamiento es como mínimo una permisión por parte de la moral. Trataremos de justificar esta idea.

En primer lugar, creemos que la realidad de la violencia suele poner en tela de juicio nuestros más profundos valores y creencias sobre nuestra “naturaleza humana”. No pretendemos entrar en la controvertida discusión sobre el concepto de naturaleza humana, su falta de vigencia y demás problemas asociados, asumimos que hablar en estos términos nos pone en un terreno peligroso por lo excesivamente explorado del asunto sin grandes resultados, tal vez porque el enfoque mismo de encontrar rasgos comunes en los individuos es, de suyo, una mala perspectiva que nos lleva a callejones sin salida. Lo relevante en este punto tampoco es defender la racionalidad instrumental de los sujetos y negar su capacidad para la moralidad, por el contrario, lo que defenderemos es que el analizar la máxima que nos llevaría a actuar en favor de potenciales víctimas en comparación con el bien que se produce a víctimas ya fallecidas es una máxima que aprobaría el imperativo categórico, no originando un deber, pero sí como una permisión moral, e incluso como algo deseable para el bienestar social. Aquí es importante señalar que la justificación de este razonamiento se basa en que, en cualquier caso, lo que se debe de manera prioritaria es proteger a los agentes racionales que siguen con vida y que son víctimas potenciales, y ello no significa que las víctimas fallecidas no sean relevantes, por el contrario, el razonamiento busca proteger a otros sujetos de correr la misma suerte que las víctimas.

La vía del silencio total, desde esta perspectiva, pondera obstaculizar al terrorista y cualquier agente racional podría considerar que tal ponderación es adecuada en la medida en que la reparación de un daño si bien es deseable moral y políticamente, no es prioritaria frente a la posibilidad de evitar daños directos a inocentes por seguir la lógica de necesidad

entre fines del terrorismo y fines de los medios. Con base en esto, consideramos que la vía del silencio total, a pesar de parecer a primera vista una propuesta que no posibilita la reivindicación de víctimas, consideramos que ofrece una mejor alternativa, a saber, que en determinados casos puede ser una vía de acción que logre evitar el surgimiento de víctimas. No pretendemos que el uso generalizado de esta propuesta sirva para dismantelar por completo el terrorismo mediático, sin embargo, creemos que suponer que la vía del libre flujo no presenta fuertes objeciones debido a sus consecuencias poco deseables. Debemos ser capaces de desmitificar la libertad de expresión cuando defenderla sin restricciones opera en contra de la sociedad misma. Un nuevo análisis minucioso de las ventajas y desventajas de estas posturas pueden ayudar a elaborar cursos de acción más razonables para los tiempos violentos actuales.

6. Conclusiones

Hemos tratado de mostrar que, aunque el principio de publicidad kantiano parece ser incompatible con la tesis del silencio total, ello se debe sólo a una interpretación negativa de esta última tesis, en tanto que se concibe como enemiga extrema de la libertad de expresión y, con ello, de los ideales democráticos de las sociedades contemporáneas. Desde esta perspectiva podemos adoptar alguna de las siguientes posturas:

- 1) O existen casos en los que el principio de publicidad no asegura un legítimo ejercicio de los derechos civiles porque actúa en contra de la seguridad de sus miembros, por tanto, por lo menos en ciertas ocasiones es necesaria la secrecía o el silencio;
- 2) o, si consideramos que el principio de publicidad parte de presupuestos éticamente correctos, entonces, la tesis del silencio total no es legítima porque requiere de la secrecía para llevarse a cabo y, con ello, actúa en contra de la libertad, la igualdad y la independencia de los ciudadanos.

A diferencia de estas posturas, lo expuesto en este breve ensayo buscó explorar una interpretación distinta partiendo de lo siguiente: no se trata de defender la tesis del silencio total como la idónea o correcta frente a otras posturas éticas que buscan combatir el terrorismo mediático, pero sí pretende mostrar que aún la filtración u ocultación total de información puede someterse a discusión pública para ponderar las ventajas que en un determinado caso tiene que los medios de comunicación guardar silencio con respecto a los actos terroristas –teniendo como finalidad la apuesta por un beneficio social–. Esto significa que los ciudadanos requerimos que se nos permita discutir y deliberar en la arena pública si, en determinadas circunstancias, es necesario mantenernos “no informados”. Lo anterior, considerando que esta falta de información, aunque puede ponernos en una situación de vulnerabilidad en tanto desconocimiento de los hechos, también pondera un posible beneficio que sobrepasa el riesgo inherente a tal desinformación: la paulatina

disminución de poder de grupos terroristas que utilizan a los medios masivos de comunicación para lograr su empoderamiento.

Bibliografía

- Arendt, H. (1982), *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Blázquez, N. (2000), *El Desafío Ético de la Información*, Salamanca, San Estaban-Edibesa.
- Brandt, R. (2001), *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*, Biblioteca de Signos, México.
- Fazio, C. (2013), *Terrorismo Mediático, la construcción social del miedo en México*. México: DEBATE.
- Kant, I. (2004), *Filosofía de la Historia*. Textos traducidos de la edición de las obras completas de Kant, realizada por E. Cassirer, La Plata, Terramar, Caronte Filosofía.
- _____ (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de Manuel Mardomingo, Barcelona, Ariel.
- _____ (2008), *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Editorial Tecnos.
- _____ (2009), *Sobre la paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid, Alianza Editorial.
- Korsgaard, C. (2000), “La autoridad de la reflexión” en *Las fuentes de la normatividad*, Comp. Onora O'Neill, Traducción de Laura Lecuona y Laura E. Manríquez, Revisión técnica de Faviola Rivera, México, UNAM.
- _____ (1996), *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazos, E. (2009), “Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant”. *Isegoría* 0 (41): 115-135. doi:10.3989/isegoria.2009.i41.666.
- Rodríguez Palop, M.E. (2008), “El estatuto moral de la víctima. Una mirada desde los derechos humanos”, Seminario de asistencia a víctimas del terrorismo y otros delitos violentos, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (España), Cartagena de Indias (Colombia).



The Implications of Kant's Empirical Psychology

Las implicaciones de la psicología empírica de Kant

PABLO MUCHNIK*

Emerson College, USA

The papers collected in this section were part of a session organized by the North American Kant Society at the Eastern Division Meeting of the American Philosophical Association in Washington, DC (January, 2016). The session, "New Perspectives in Kant's Psychology," marked a rare occurrence: the almost simultaneous publication in 2014 of two important new books on this topic, Corey Dyck's *Kant and Rational Psychology* (Oxford University Press) and Patrick Frierson's *Kant's Empirical Psychology* (Cambridge University Press). At first glance, these books have little in common. While the bulk of Dyck's project is devoted to interpreting Kant's Paralogisms in light of 18th century German discussions of rational psychology, Frierson shows how Kant's conception of human beings as *objects* of empirical investigation is essential to understanding his theory of action, cognition, and moral motivation. If one looks more closely, however, these projects share a fundamental assumption, namely, that in order to understand what motivates and shapes the development of Kant's transcendental philosophy, one must grapple with the implications of his empirical psychology.

Dyck arrives at this view by placing the kind of psychology that comes under attack in the Paralogisms in its historical context. This line of inquiry has important philosophical consequences: it undermines a long-standing prejudice among Kant commentators, who usually assume that the rational psychology Kant disparages in the first *Critique* was based on knowledge of the soul obtained in complete independence from experience. So construed, rational psychology was a wholly "pure," a priori intellectual exercise. A more careful examination of the historical record, however, shows that what is often identified as a paradigmatically Cartesian/Leibnizian brand of theorizing is not what Kant had in mind. Instead, Kant's target in the Paralogisms was a hybrid kind of rationalist approach to the soul, according to which what we know of the soul is derived from our cognition of the self

* Associate Professor at Emerson College (USA). E-mail for contact: pablo_muchnik@emerson.edu.

through inner sense. Seen this way, empirical content pervaded rational psychology from start to finish: the perceptions and thoughts we encounter in inner sense not only serve to provide its first principles, but also to confirm its results. The pervasiveness of empirical content, Dyck argues, complicates the traditional picture we have of the Paralogisms: to debunk the pretensions of rational psychology, it is not enough for Kant to expose its erroneous metaphysical claims; he must, in addition, account for the grounds for its reliance on an empirical intuition of the soul in the first place. This reliance, Kant gradually came to realize, is the fundamental error at the heart of this enterprise and explains the rational psychologist's temptation to confuse "the unity in the synthesis of thoughts for a perceived unity in the subject of these thoughts" (KrV A 402). The march to clearing this unfortunate confusion regarding the limits of our cognition of the soul, therefore, should be understood as Kant's coming to terms with the radical consequences of his doctrine of the unity of apperception. In the *Critique*, Kant calls this unity the "highest point" in the employment of our understanding (KrV B134). To be able to reach it, Kant had to leave behind the "valley" of empirical psychology he had traversed in the company of his fellow Wolffians for many years.

Frierson's project, on the other hand, moves in the opposite direction –downward, so to speak, from the diaphanous "summit" of transcendental philosophy to the thick causal nexus of inner sense. For what is distinctive of Kant's empirical psychology is its commitment to treat the self *only* as a phenomenon: human thoughts, actions, and motives are seen just as any other natural event, subject to a deterministic *scientific* explanation. So construed, the object of empirical psychological study is "the I as it appears to itself, not as it is in itself. Empirical psychology does not study the transcendently free subject or transcendental 'I' of apperception, but the self of which one is aware in inner sense" (Frierson 2014, p. 49). The goal of this inquiry is to treat "the mind/soul as a substance with various causal powers, each of which is governed by a distinctive (set of) causal law(s)" (ibid.), which Kant discovers by tracing mental states back to a handful of irreducible natural predispositions. This process, Frierson explains, starts with introspection, by which the subject observes itself as an object, i.e., "from without," adopting a third-personal perspective on its own inner experiences. On the basis of these observations, the inquirer proceeds to make anthropological generalizations by comparing how things stand with other human beings. There is no room in this empirical account to make evaluative judgments of inner states.¹ This is the job of transcendental philosophy, which investigates the same faculties, but with an eye to finding the a priori conditions for the possibility of their engagement in cognitive, desiderative, and aesthetic forms of experience. Instead of providing causal explanations, transcendental philosophy is concerned with the normative space of reasons and their evaluation. This line of investigation engages the mind in pure, spontaneous, a priori self-examination. The perspective here is strictly first-personal ("from-within"). A central goal of Frierson's book is to examine the consequences that these two styles of philosophizing about the self, from

¹ As Frierson puts it in his paper: "The question whether, say, anger is a 'good' *cause* is misguided; it either is the cause or it is not" (p. 359).

within and from without, have for Kant's theory of action, and in particular, for how to understand the moral law, the feeling of respect, responsibility, weakness of will, and cognitive error.

The intention of the APA Panel was neither to follow the traditional Author-Meets-Critics format nor to present a summary of the books for those who did not have a chance to read them. The idea, instead, was to offer an opportunity for the authors to elaborate and defend controversial aspects of their interpretations. For that purpose, we invited Patricia Kitcher and Jeanine Grenberg, scholars who have made major contributions to this area of study, to reflect on Dyck and Frierson's views, respectively. In what follows, I will discuss only a few aspects of their exchange.

1. The Misadventures of Inner Sense

Dyck's thesis is that the fluid boundaries of inner sense in Kant's pre-critical period, and, specifically, throughout the so-called "silent decade," account for the shifting fate of rational psychology in the Kantian corpus. The story Dyck tells is one of an initial fall, redemption, and final demise – a drama in three acts. According to this story, the extravagant, quasi-mystical deliverances of inner sense in *Dreams of a Spirit-Seer* (1766) are reined in in the *Inaugural Dissertation* (1771), where Kant restricts them to the phenomenal world (act 1). Those restrictions are lifted in the Anthropology Lectures of the early 1770s – a change which led Kant to embrace the prospects of a hybrid rational psychology (built on an empirical cognition of the self) in the Metaphysic Lectures at the end of the decade (act 2). Finally, as a consequence of the doctrine of apperception, which Kant developed a few years earlier (circa 1775, in the so-called Duisberg Nachlass), he came to recognize the unsuitability of empirical cognition for grounding any rational knowledge of the soul. This realization put an end to the aspirations of rational psychology to gain cognition of the soul's substantiality, unity, and personality. The need to offer a principled account of this failure, Dyck concludes, is what motivates Kant's discovery of the Paralogisms (act 3).

Framing things this way has several heuristic advantages over traditional interpretations. First and foremost, it provides a gradualist account of Kant's philosophical development, according to which the Paralogisms are neither an about face nor a sudden rejection of the views Kant espouses in ML1, but the result of a long and arduous process of maturation. Second, it saves Kant from the embarrassment of having held inconsistent views about the self after developing the doctrine of inner sense in the *Inaugural Dissertation* – such inconsistency would be unavoidable if, as Wolfgang Carl assumes, Kant had identified the self or soul with the *res cogitans*, i.e., a completely different substance to

which we have a pure intellectual access.² Finally, placing rational psychology within the Wolffian context to which it belongs, shows Kant's debt to a tradition his Critical philosophy renders eventually obsolete, and is hence a good measure of Kant's originality in working out the tensions within a view he himself had endorsed. Transcendental philosophy, interpreted in this way, is the result of a therapy Kant had to apply first upon himself.

Kitcher finds much to recommend in Dyck's narrative. She objects, however, to "two details" about the dilemma Kant was facing in the first and second developmental stages; building on this criticism, she develops an alternative account of why Kant changed his mind with respect to the scope of inner sense. As Kitcher reads it, the extravagances of inner sense associated with Swedenborg's metaphysics do not entail that Kant rejected a more standard Lockean variety of internal sense –a possibility which lessens the importance of the role of the *Inaugural Dissertation* in Dyck's story. Similarly, Kitcher questions Dyck's readiness to believe that the tensions regarding the purview of inner sense led Kant to resort to some kind of intellectual intuition to resolve them. She proposes, instead, to apply a "causal theory of representation/cognition," according to which "inner sense would provide cognition of the actions of the mind that coordinate sensations, through providing intuitions of *images* that invariably exhibit temporal relations" (p. 349). On this reading, cognizing temporal arrays allows one to know the mental actions that produced them and gave them the form they have, and Dyck's appeal to intellectual intuition is thereby rendered idle.

Kitcher draws on these objections to offer an alternative diagnosis of the error of rationalist psychologists. For, she reckons, if what is cognized through inner sense is neither merely sensory nor merely empirical, the contributions of empirical psychology will be poorly suited to provide cognition of an identical cognitive subject through time: "Even if the cognition of a thought or perception entitles the subject to infer that the state must inhere in some substance, there can be no inference to a common subject for different states" (p. 350). A similar problem occurs if, instead, the deliverances of inner sense included not merely sensory materials but also the form of time: the changing perceptions do not warrant an inference to an underlying subject at their basis. The combination of these problems, Kitcher concludes, explains why Kant was compelled to look for an alternative solution. Instead of trying to find the continuity of the subject through inner sense, a project that proves itself to be futile, Kant changed tacks and sought it now in the requirements of thinking –in the act of combining representations in *one* consciousness. Once Kant understood the full force of the unity of apperception, the old dream of rationalist psychology of finding the I of the "I think" via the empirical content of inner sense could no longer be pursued. According to Kitcher's analysis, therefore, the key to the Paralogisms is not to be found in the Metaphysics Lectures of the late 1770s as Dyck

² Wolfgang Carl, *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Series 182. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1989, 91-2.

supposes, but is already implicit in the incapacity of inner sense to yield knowledge of a subject that underlies and withstands temporal fluctuations.

No matter which interpretation the reader might find most compelling, these authors agree on the fundamental issue: in the scathing critique of rational psychology that Kant develops in the Paralogisms, they see signs of a long inner philosophical struggle – the overcoming of an illusion less to do with the purity of a thinking substance than with the doomed project of extracting knowledge of the soul from the impurities of inner sense.

2. The Phenomenology of Respect and the Opacity of Reason

Frierson's paper responds to the challenge that Grenberg's most recent book poses to his general interpretative framework –and particularly, to his neat division of labor between empirical psychology and transcendental critique. In her book, *Kant's Defense of Common Moral experience: A Phenomenological Account* (Cambridge University Press, 2013), Grenberg provides a sustained argument for the importance that the first-personal encounter with moral demands has for our understanding of Kant's practical philosophy. Central to her account is the third chapter of the *Critique of Practical Reason*, "On the Incentives of Pure Practical Reason," where Kant discusses the feeling of respect and its role in moral motivation.

In *Kant's Empirical Psychology*, Frierson gave an empirical-psychological reading of this chapter. He supported his case by appealing to Paton's famous distinction between two different perspectives with respect to moral motivation, according to which "from one point of view, [respect] is the *cause* of our actions, but from another the moral law is its *ground*" (Paton 1947, 67). On the basis of this perspectival account, Frierson carved out a space for two parallel lines of inquiry with respect to the *same* action. While empirical psychology investigates what sorts of feelings the moral law produces when it *causes* moral action, transcendental philosophy concerns itself with the intelligible "ground from which the moral law provides an incentive" (5:73). Read this way, the purpose of the Incentives chapter is to describe "what moral motivation actually looks like, when it's effective in a particular person (in a particular case)" (p. 357). Whether the moral law (a purely intellectual ground) causes one's action or not "depends upon the underlying structure of one's instincts, inclinations, and character, which structure is in turn determined by various natural predispositions and causal influences on our development (such as education)" (p. 356). The feeling of respect, therefore, is interpreted in light of Kant's general theory of action, according to which feelings necessarily mediate between a particular cognition and the desire and action this cognition produces. In Frierson's view, Kant's theory of action ranges over moral and prudential behavior alike, and hence applies to cognitions as different as "say, the smell of a mango or the consciousness of the moral law" (p. 356).

One consequence of the empirical psychological treatment of respect is that it puts it on the same footing as any other feeling. Such approach, Frierson admits, faces a “pressing textual problem” (p. 358). Kant puts it thus:

«What is essential to any moral worth of actions is *that the moral law determines the will immediately*. If the determination of the will takes place *conformably* with the moral law but only by means of a feeling, of whatever kind, that has to be presupposed in order for the law to become a sufficient determining ground of the will (...), then the action will contain *legality* indeed but not *morality*». (5: 71)

The mediation of feeling, without which empirical psychology could not explain human behavior, seems to strip moral action of its characteristic “moral worth.” At most, Kant seems to be saying, empirical psychology could account for the legality of our conduct, but is doomed to misrepresent its morality, since the interjection of feeling turns duty into a system of hypothetical imperatives. Furthermore, since Kant believes that “it is impossible to see a priori which representation will be accompanied with *pleasure* and which with *displeasure*” (KpV 5:58), it is hard to understand how empirical psychology can ever capture the most distinctive feature of Kantian respect, “the only [feeling] we can cognize completely a priori and the necessity of which we can have insight into” (KpV 5:73).

Frierson's general strategy to overcome the first difficulty is to distinguish between an agent's empirical character and the intelligible character we posit as its ground: “The ‘empirical character’ is what empirical psychology investigates through the systematic employment of a theoretical (‘third personal,’ even if introspective) standpoint on human action, while practical philosophy... emerges from the systematization of the practical standpoint, in which *moral* choice can never be determined by –that is, based on– feeling” (p. 358). The immediacy of moral motivation can be secured in this way, since it refers to the noumenal happenings at the level of our intelligible character, not to the psychological levers we use to explain moral action as an empirical event.

Frierson's solution, however, does not address the question of the apriority of the feeling of respect.³ More importantly, it introduces a new set of difficulties. First, it makes the study of morality inaccessible to us: “For, how a law can be of itself and immediately a determining ground of the will (though this is essential in all morality) is for human reason an insoluble problem and identical with that of how a free will is possible” (KpV 5: 72). We run here into the “extreme boundary of all practical philosophy” (G 4:455), and, as Dieter Henrich has argued, Kant eventually abandons the project of finding a purely rational justification of morality and embraces the doctrine of the “*Faktum der Vernunft*.”⁴ Even if we were to accept the Kantian view that the moral law presents itself as a “fact” in the process of moral deliberation, this fact is nonetheless made known, to finite creatures

³ Filling this gap occupies much of “Towards a transcendental Critique of Feeling,” Frierson's reply to Grenberg. I will leave the evaluation of his reformulation for another time.

⁴ Dieter Henrich, “The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason,” in *The Unity of Reason: Essays on Kant's Practical Philosophy* (Richard Velkley ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, pp. 55-88.

like us, through the effects morality exerts on our sensibility. Frierson's transcendental philosophy, confined as it is to the sheer space of reasons and the conditions for the possibility of their efficacy, hobbles without a moral aesthetic to support it. Second, as Grenberg points out in her comments, the third-personal perspective of empirical psychology is ill suited to tackle this aesthetic dimension of morality, since it seems to leave "no meaningful room for the exploration of feeling first-personally" (p. 374).⁵ To the extent that, unlike sensations, feelings are intrinsically subjective, to study them "from without" neglects their most important aspect: cognitions here are not directed to an object but refer "merely to the subject" (KU 5:207). The neglect of this first personal dimension of moral feeling, Grenberg argues, is not accidental: it "follows almost tautologically from [Frierson's] initial cutting up of the transcendental pie" (p. 374). By restricting the first personal approach to disembodied reasons, Frierson faces the dilemma of either having to detach the agent from her own lived experience or force her to see her experience theoretically, from the spectator's point of view. Grenberg takes this predicament as a symptom of an intellectualist reading of Kantian ethics. She calls it "Patrick's 'Paton Problem'" or, alternatively, "his 'Korsgaard Krankheit'" – "[t]he problem, or disease, is this: 'in a misguided effort to protect pure reason from the undue influence of sensibility, the genuine role for feeling in Kant's practical transcendental philosophy is rejected'" (p. 375).

The two difficulties are, of course, intertwined: since Kant believes that it is impossible to show a priori "the ground from which the moral law in itself supplies an incentive" (KpV 5:72), he comes to see that the only way for us to understand how pure reason is itself practical is by turning the gaze inwardly, toward the subject, and examining the effects the moral law must have "in the mind insofar as it is an incentive" (ibid.). It is by attending to the emotional traces which the incorporation of the moral incentive *must* produce in a finite rationality like ours that we first discover the authority of the moral law, the categorical nature of moral demands. These demands are made known by *being felt*: they must be accessed via sensibility, through a glass darkly, since human beings lack intellectual intuition and hence cannot possibly grasp how the moral law could determine their will directly. Although, as Grenberg indicates, the feeling of respect does not play any "justificatory role in grounding moral reasons" (this would turn Kant into a moral sentimentalist), respect does play a crucial role nonetheless – an "epistemically *enabling* role" (p. 376). As she puts it: although the fact that I feel respect "is not the reason I am morally obligated [...], 'knowing' my moral obligations authentically requires that I both *experience* and *attend* to my experience of the feeling of respect. That is: respect plays an epistemically *enabling* role in *getting* me to those reasons that justify moral obligations" (p. 376).

⁵ Although he concedes that Grenberg's "is a reasonable view to come away from my paper with" (p. 383), Frierson considers the charge a misunderstanding. He appeals to a footnote (number 1) in his original essay and a recent paper to make his case (See Patrick Frierson, "Affective Normativity," in *Kant on Emotion and Value*, pp. 166-90).

Neither empirical psychology nor transcendental philosophy as Frierson conceived them in his book can do justice to this subjective dimension of our moral experience: while the former examines feelings “from without,” the latter is circumscribed to the space of reasons. Whereas the transcendental approach to moral feeling misses its aesthetic dimension, the third-personal approach of empirical psychology is unable to capture the subjective side of moral motivation.

We need, it would seem, another way –a *via tertia*, a perspective that avoids the shortcomings of Paton's dichotomy. Frierson calls it “phenomenology”: “As in transcendental philosophy, the focus [of phenomenology] is on the self *as subject*. But as in empirical psychology, we are *receptive* to what is *given*, rather than actively taking something as a reason” (p.). Neither pure activity (though itself containing a moment of agency) nor pure passivity (though unmistakably sensible), phenomenology is, in Grenberg's apt formulation, “an activity of being receptive to what is present” (Grenberg 2014, 185). As such, this activity straddles the gulf between our empirical and intelligible characters, and thus supersedes Paton's old dualisms, for it is predicated on a kind of moral schematism without which the moral law would be empty and our moral feelings would be blind.⁶ Once Kant recognized the implications of the inscrutability of human freedom, phenomenological self-knowledge becomes, as he puts in the *Metaphysics of Morals*, “the first command of all duties to oneself” and “the beginning of all human wisdom” (MS 6: 441).

Complying with this command is extremely difficult, since “only the descent into the hell of self-cognition can pave the way to godliness” (MS 4:441). As Kant explains in the Incentives chapter, phenomenological self-cognition is hellish because it requires the infringement of our self-love and the humiliation of our self-conceit (KpV 5:73). Only after our painful submission to the demands of morality can the pleasure of self-approbation supervene (KpV 5:75). We are tempted here to find a shortcut, a way to sidestep the strenuous discipline that our hedonistic tendencies must endure. We are enticed to confuse “what one *does*” with “what one *feels*” (KpV 5:116), “an illusion that even the most practiced cannot altogether avoid” (ibid.). Unlike other transcendental illusions that afflict speculative reason and are the result of a non-culpable error on the part of the cognitive subject, Kant believes that the confusion in question here is a sign of a perverse moral disposition by which we trick ourselves into mistaking the pleasure of self-approbation (the last moment in the experience of moral self-affectation) with empirically generated pleasures (the passive effect that cognizing external object has on our sensibility). While the former is the subjective counterpart of the moral law, the latter can at most secure the veneer of morality –the *legality* of our actions. Kant calls this confusion the “error of subreption [*Fehler des Erschleichens*]” (KpV 5:116), and associates it with a “vice” (“*vitium subreptionis*”) because such an error is indicative of a self-inflicted tendency to invert the order of priorities between the ethical incentives affecting the human will. This tendency is no other than “the propensity to evil in human nature” (R 6:36)

⁶ I develop this view in “The Heart as Locus of Moral Struggle in *Religion*,” in *Kant on Emotion and Value* (Alix–Cohen ed.). New York: Palgrave MacMillan, 2014, 224–44.

which Kant discusses more fully in *Religion I*. It afflicts even the best of us, for, as Kant already alluded to in the *Groundwork*, it expresses a “natural dialectic” in human practical reason – “a propensity to rationalize (*vernunfteln*) against those strict laws of duty and to cast doubt upon their validity, or at least upon their purity and strictness, and, where possible, to make them better suited to our wishes and inclinations” (G 4:405).⁷

The disagreement between Frierson and Grenberg regarding the role of phenomenology I believe hangs, in last instance, on the importance they attribute to moral self-examination in Kant’s practical philosophy. As Frierson sees it, the fact of reason in no significant way depends on “the ‘feel’ of it”: “that the Fact of moral obligation shows up in a particular way –via respect– is not essential to Kant’s argument” (p. 369). If we were more like Gods, and what we cognized as objectively necessary were also subjectively necessary (G: 412), “Kant’s argument from the fact of moral reasons to the possibility of acting in accordance with them would still work” (p. 369). Grenberg, on the other hand, insists that the path to “godliness (*Vergotterung*)” will never makes us Gods, “for no matter how far back we direct our attention to our moral state, we find that this state is no longer *res integra* and that we must rather start by dislodging from its possession the evil which has already taken up position there (as it could not have done, however, if it had not been incorporated by us into our maxims)” (R 6:58 n.). In her mind, Frierson’s conception of transcendental philosophy is built upon the questionable assumption that human practical reason could be made whole. Only constant counteraction and attentive self-examination could keep “the natural dialectic” in check: since human practical reason is not transparent to itself, the task of morality must begin by clearing the dust we have thrown on our own eyes (R 6:38). This is why Kant insists that we must “know [our own] heart –whether it is good or evil, whether the source of your actions is pure or impure, and what can be imputed to you as belonging originally to the *substance* of a human being or as derived (acquired or developed) and belonging to your moral *condition*” (MS 6: 441).

If Grenberg’s reading is correct, transcendental philosophy has phenomenology as its condition for the possibility. If we side with Frierson, the Incentives chapter is an afterthought, an important though dispensable addendum for the transcendental project Kant undertakes in the second *Critique*. As I have tried to show here, the difference in their respective interpretations boils down to how radical they think is evil’s radicalism.

Works Cited

Carl, Wolfgang. *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Series 182. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1989, 91-2.

Dyck, Corey. *Kant and Rational Psychology*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2014.

⁷ See my *Kant’s Theory of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Lathan, Maryland: Lexington Books, 2009, particularly chapter 2, pp. 43-84.

Frierson, Patrick. *Kant's Empirical Psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.

———. "Affective Normativity." *Kant on Emotion and Value*. Alix Cohen (ed.). UK: Palgrave MacMillan, 2014. 166-90.

Grenberg, Jeanine. *Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account*. New York: Cambridge University Press, 2013.

Henrich, Dieter. "The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason" *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Richard L. Velkley (ed.). Cambridge, MA: Harvard UP, 1994. 55-88. Print.

Muchnik, Pablo. *Kant's Theory of Evil: An Essay on the Dangers of Self-love and the Apriority of History*. Lanham: Lexington, 2009. 43-84. Print.

———. "The Heart as Locus of Moral Struggle in *Religion*." *Kant on Emotion and Value*. Alix Cohen (ed.). UK: Palgrave MacMillan, 2014. 224-244.

Paton, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Psychology*. London: Hutchinson and Co., 1947.



The Scope of Inner Sense: The Development of Kant's Psychology In The Silent Decade

El alcance del sentido interno. El desarrollo de la psicología de Kant en la década silenciosa

COREY W. DYCK*

University of Western Ontario (London, Canada)

Abstract

In this paper I argue, contrary to a widely influential account of Kant's development in the "silent decade," that key changes in his empirical and rational psychology throughout the 1770's are traceable to changes in the scope he assigns to inner sense. Kant's explicit inclusion of our access to the I or soul within the scope of inner sense in the early 1770's (after its apparent exclusion in the Dissertation) yields a more robust empirical psychology. Given the Wolffian character of Kant's pre-Critical conception rational psychology, this in turn provides a firmer foundation for the rational cognition of the soul, as exemplified in Kant's treatment in the *ML_I* notes. Even so, I contend that Kant's eventual rejection of the pretenses of rational psychology to offer cognition of the soul likewise has its basis in his later exclusion of any access to the I from the scope of inner sense, which also reveals a previously unnoticed continuity between his pre-Critical and Critical conceptions of rational psychology.

Keywords

Kant; Empirical Psychology; Rational Psychology; Soul; Inner Sense

* Associate Professor at the Department of Philosophy of the University of West Ontario (Canada). E-mail for contact: cdyck5@uwo.ca .

Resumen

En este artículo sostengo, frente a la influyente lectura de la evolución de Kant en la “década del silencio”, que pueden rastrearse cambios cruciales en la psicología empírica y racional a lo largo de los años ’70, que modifican el ámbito que atribuye al sentido interno. La inclusión explícita de Kant de nuestro acceso al yo o al alma dentro del alcance del sentido interno en los primeros años ’70 (tras su aparente exclusión en la *Disertación*) ofrece una psicología empírica más robusta. Dado el carácter wolffiano de la concepción pre-crítica de Kant acerca de la psicología racional, esta proporciona más bien una fundamentación más sólida del conocimiento racional del alma, como ejemplifica el tratamiento que le da Kant en las observaciones de *ML_I*. A pesar de ello, defendiendo que el rechazo eventual de Kant de las pretensiones de la psicología racional para ofrecer un conocimiento del alma obedece a su más tardía exclusión de todo acceso al yo desde el ámbito del sentido interno, lo que consiguientemente revela una continuidad antes no percibida entre las concepciones pre-crítica y crítica de la psicología racional.

Palabras clave

Kant; psicología empírica; psicología racional; alma; sentido interno

Even if Kant published little in the so-called “silent decade,” the 11 years bookended by the Inaugural Dissertation and the *Critique of Pure Reason*,¹ Kant scholars have not remained silent about the development of Kant’s thought in the 1770’s towards the Critical philosophy. While much remains disputable in this period, there is something of a scholarly consensus about a few key milestones in Kant’s progress towards the *CPR*; thus, around 1772 we see a dawning awareness of the problem addressed by the Transcendental Deduction;² apperception, with its distinctive unity, and the categories make their appearance around 1775 (in the so-called Duisberg Nachlass);³ and, sometime after 1778, Kant comes to reject what seems to be the last hold-over of his former dogmatic metaphysics, namely, rational psychology. With respect to this last development, there is

****This paper was the basis of a presentation at the North American Kant Society session at the 2016 Eastern Division Meeting of the American Philosophical Association. I would like to thank those who attended the session and my fellow panelists (Patricia Kitcher, Patrick Frierson, and Jeanine Grenberg) for their helpful feedback, as well as Pablo Muchnik for organizing the session.**

¹ In what follows, translations from the *Kritik der reinen Vernunft* follow *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Critique of Pure Reason*, edited and translated by P. Guyer and A. Wood (Cambridge: Cambridge UP, 1998), translations of the pre-Critical works are taken from *Theoretical Philosophy 1755–70*, edited and translated by D. Walford (Cambridge: Cambridge UP, 2003), and translations from the lectures on metaphysics follow those provided in *Lectures on Metaphysics*, translated by K. Ameriks and S. Naragon (Cambridge: Cambridge UP, 2001). Unless indicated otherwise, all other translations are my own. In addition, I have made use of the following abbreviations: *Dreams of a Spirit-Seer* [DS], *Inaugural Dissertation* [ID], *Critique of Pure Reason* [CPR], Handschriftlicher Nachlass [R], Anthropologie-Collins [AC], Anthropologie-Friedländer [AF], Anthropologie-Parow [APa], Metaphysik L₁ [ML_I].

² On this see for instance Carl, 1989a, where he contends that the letter to Herz of Feb. 12, 1772 contains Kant’s first statement of the problem addressed by the transcendental deduction. For a discussion of this see Allison, 2015 (95-104), though Allison ultimately argues that Kant had discovered at least one key part of that problematic relatively soon after the letter, in 1772 or 1773 (see Allison, 2015, 101)

³ For recent discussions of the Duisberg Nachlass, as well as references to previous treatments, see Allison, 2015 (pp. 108-30) as well as Laywine 2006.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 3, Junio 2016, pp. 326-344

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.55117

also a received view of what led Kant to endorse the prospects of rational psychology well into the silent decade. So, Kant is taken to have held until rather late in the decade that the soul or self is a sort of Cartesian *res cogitans*, or thinking substance, which serves as the ontological ground of the unity among its representations and to which we have a sort of purely intellectual access. Moreover, it is thought that it is as a result of this that Kant remains bullish concerning the prospects of rational psychology, culminating with his striking positive claims regarding the soul in the relevant section of the *ML_I* notes. Soon thereafter, however, Kant is taken to grow sceptical of the claim that the soul is an intelligible substance and it is this change that rapidly precipitates the discovery of the Paralogisms.

While there is much that is appealing in this account of the development of Kant's attitudes towards rational psychology in the latter half of the silent decade, it faces a number of challenges. First and foremost, it leaves unexplained Kant's rather egregious oversight in holding out the possibility of a sort of purely intellectual access to the self *well* after having introduced his doctrine of inner sense (as a sensible form of intuition). Second, it does not account for the rather surprising reversal in the fortunes of rational psychology that takes place with the *ML_I* notes; so, it is at the very least not obvious why Kant would now offer a relatively muscular endorsement of the rational doctrine of the soul in light of the withering criticism of that discipline in *Dreams of a Spirit-Seer*. Lastly, the account of Kant's discovery of the Paralogisms as a sudden transition overlooks the subtle criticisms of rational psychology, and important limits imposed upon it, in the *ML_I* notes which I take to already and unmistakably gesture ahead towards the Paralogisms. In what follows, then, I will offer an alternative account of the development of Kant's rational (and empirical) psychology which will address these deficiencies and draw attention to important but widely overlooked changes to Kant's account of the soul through the silent decade. I will begin, in the first section, with a consideration of the discussion of the soul in the early 1770's, arguing that an important development in this period consists in the extension of the scope of inner sense to the soul and its acts after their apparent exclusion from it in the Dissertation. In the second section, I will show that it was just this extension that accounts for Kant's revitalized interest in rational psychology in the mid-1770's, though this has been overlooked due to a prevalent misconception of the nature of this discipline. In the third and final section, I will show that even in the *ML_I* notes, Kant is careful to circumscribe the limits of what can be known of the soul and, in light of this, that his subsequent discovery of the Paralogisms should be understood not as a radical break but as the last stage of a fairly continuous line of thinking running through his pre-Critical metaphysics.

1. Empirical Psychology in the Early 1770's

The various publications of Kant's pre-Critical period contain a number of discussions of what might be termed empirical psychology, or as Kant refers to it in the

“Nachricht” of 1765, the “metaphysical science of man based on experience [*Erfahrungswissenschaft*]” (2:309). So, the *Beobachtungen*, which approaches the “peculiarities of human nature” from the standpoint of an “observer” (2:207), are naturally considered to be an exercise in empirical psychology, as is the essay on the maladies of the head, and (empirical) psychology also supplies an illustration of the wider applicability of the concept of negative magnitudes in the essay on that topic (2:180). Moreover, Kant’s abiding interest in empirical psychology is evident in his lectures and other unpublished texts of this period, including Herder’s notes from Kant’s lectures on metaphysics (cf. 28:143-4, 850-86, 924-31) and the “Bemerkungen” written in his own copy of the *Beobachtungen*, and of course, in the many handwritten notes from this period relating to Baumgarten’s presentation of empirical psychology in the *Metaphysica*.

Kant’s antecedent interest in what can be known empirically of the soul might thus give rise to an expectation that the Inaugural Dissertation of 1770 would also take it up, particularly given its innovative treatment of sensitive cognition and its consideration of inner sense. Indeed this expectation is borne out to a limited extent, as Kant offers a novel definition of empirical psychology in light of his own rehabilitation of the ancient distinction between phenomena and noumena:

«Phenomena are reviewed and set out, *first*, in the case of the phenomena of external sense, in PHYSICS, and *secondly*, in the case of the phenomena of inner sense, in empirical PSYCHOLOGY». (2:397)

As it relates to the account of sensitive cognition Kant had just outlined, empirical psychology takes as its object the representations delivered by inner sense, such as the perceptions of internal states of the mind. These representations, as sensible, consist of both a matter and a form (2:392) and, as will be familiar, Kant claims that the form of inner sense is time; thus he writes that “all internal changes [*internas vicissitudines*] necessarily accord with the axioms which can be known about time” (2:401) and that time “embraces absolutely all things” including “accidents which are not included in the relations of space, such as the thoughts of the mind” (2:405). That Kant should specifically identify the *phenomena* of inner sense as the object of empirical psychology recalls his account of sensitive cognition sketched in Section 2 (§5) of the Dissertation, where he discusses the logical use of the understanding, or its use in subordinating sensitive cognitions to empirical concepts and laws (2:393). As Kant explains, while an appearance is “that which precedes the logical use of the understanding,” phenomena are the “objects of experience” where experience is “the reflective cognition which arises when several appearances are compared by the understanding” (2:394). Given that such a use of the understanding is “common to all the sciences” (2:393), which presumably still includes empirical psychology at this point,⁴ it would imply that the logical use of the understanding with respect to the soul consists in the subordination of the appearances of the soul, such as the

⁴ For instance, at 2:398 Kant presents what appears to be the conclusion of Section 2, namely, that “*there is a science of sensory things*,” from which he does not (explicitly) exclude empirical psychology.

thoughts of the mind, to common concepts and the subordination of the observed changes in the soul to higher laws, the result of which yields the phenomena of inner sense that are catalogued in empirical psychology.

While the account of cognition Kant elaborates in Section 2 of the Dissertation would seem to admit of ready application to empirical psychology, a closer look reveals a number of complications. Indeed, Kant himself is not entirely clear on the scope of inner sense as it concerns the soul as he seems to imply that the soul and its acts are not given in sensible intuition. Concerning the soul, Kant unsurprisingly identifies it as an immaterial thing inasmuch as it is “altogether exempt from the universal condition of *externally, namely spatially sensible things*” (2:419), which is to say that the soul is taken to be immaterial due to the fact that it is not given as an object of outer sense. Whatever the merits of this argument, the conclusion generates a difficulty as elsewhere in the Dissertation Kant had contended that immaterial things, without qualification, are not bound by the principles of the sensible world (rather than simply not being bound by the form of outer sense):

«Accordingly, whatever the principle of the form of the sensible world may, in the end, be, its embrace is limited to *actual* things, insofar as they are thought capable of *falling under the senses*. Accordingly, it embraces neither immaterial substances, which are already as such, by definition, excluded from the outer senses, nor the cause of the world» (ID 2:398—last emphasis mine)

Indeed, this is not the only instance in the Dissertation in which the soul is apparently exempted from the conditions of outer *and* inner intuition. In his discussion of the first subreptic axiom in Section 5 (“whatever is, is somewhere and somewhen”), Kant brings up immaterial substances, and the soul in particular, once again, claiming that it is through this erroneous principle that

«there come to be bandied about those idle questions about the places in the corporeal universe of immaterial substances (though *just because they are immaterial, there is no sensitive intuition of them*, nor any representation of them under such a form), about the seat of the soul, and about other questions of the kind». (ID 2:414—my emphasis)

These passages might be dismissed as mere carelessness or oversights on Kant’s part were it not that Kant seems to help himself to a non-sensible intuition of the acts of the mind, as is evident in the Dissertation’s discussion of the origin of the concepts of metaphysics. As Kant contends, these concepts are originally acquired since they are «abstracted from the laws inherent in the mind (by attending to its actions on the occasion of experience)» (2:395) where these actions presumably include the co-ordinating acts on the part of sensibility (cf. 2:393) and the subordinating acts involved in the logical use of the understanding. And while Kant proceeds to claim that these acts are «cognized intuitively» (2:406), it is clear that they cannot be cognized by means of *sensible* intuition, since this

would render the concepts derived from them *empirical*, and not properly (i.e., purely) metaphysical, in accordance with Kant's previous contention that concepts «are called sensitive *on account of their genesis*» (2:393). As a result, Kant seems (at least required) to presuppose some form of non-sensible intuition by means of which we have access to the acts of the mind, and through which we acquire the concepts of the understanding which «contain no form of sensitive cognition» and «have been abstracted from no use of the senses» (2:394).

In the Dissertation, then, Kant appears narrowly to limit the phenomena investigated by empirical psychology to our representations of the soul's passively received states and to exclude from its purview (some of) the actions of the mind and indeed any access to the soul as such, considered as an immaterial thing. Indeed, it might be conjectured that Kant's exemption of our intuition of the mind and of the acts from which we acquire the concepts of metaphysics from sensible intuition is a function of Leibniz's influence on the Dissertation.⁵ So, as is familiar, Leibniz offers a qualified endorsement of the Aristotelian dictum in the *Nouveaux Essais*: while the principle "there is nothing in the soul which does not come from the senses" may be allowed to hold generally, "an exception must be made of the soul itself and its states," where reflection on the soul itself is taken to yield the ideas of "being, substance, one, same, cause, [...]"⁶ Significantly, however, just this exemption was later called into question by various critics of the Dissertation who objected to the seemingly arbitrary character of the limited scope of inner sense. For instance, in his published response to the Dissertation, Markus Herz emphasized against Kant that even our perception of inner activities, such as comparison, are or ought to be subject to the form of inner intuition:

«The proof that leads me to the existence of a soul [...] not only permits me to suppose with a high degree of probability, but also produces a mathematically certain conviction that something simple resides within me whose property it is to think and to will. Each moment I *experience* that I sense [*empfinde*] external objects, *compare* them within one another, and observe their relations to one another». (Herz 1990, 79)

Secondly, and a few years after Herz's reply, Johann Nicolaus Tetens would take issue with Kant's exemption of certain acts of the soul from the scope of inner sense. Thus, in reference specifically to Kant's discussion in the Dissertation, Tetens asserts that "[a]mong *internal sensations* also belong the feelings of our *activities* and *manners of thinking*, from which feelings the concepts of *thought* and the *understanding* have their origin," and likewise presuming that Kant is drawing this peculiar exception from Leibniz, he contends that "the restriction that Leibniz imposes on the principle that nothing is in the intellect that is not first in the senses, excepting the intellect, is unnecessary."⁷

⁵ On this compare Allison 2015 (p. 59).

⁶ Leibniz 1981 (pp. 110-11).

⁷ Tetens 1775, p. 42n.

Perhaps anticipating the sorts of concerns raised by these critics, Kant removed this limitation on the scope of inner sense soon after the Dissertation, as is evident in the student notes to Kant's lectures on Anthropology from 1772/3.⁸ It should, of course, be kept in mind that Kant's lectures were based on the empirical psychology chapter of Baumgarten's *Metaphysica*, and unsurprisingly Kant defines empirical psychology at the outset of the *Anthropologie-Parow* in much the same way as he had defined it in the Dissertation, namely, as a doctrine of inner appearances:

«Empirical psychology is a species of the doctrine of nature. It treats the appearances of our soul that constitute an object of our inner sense, and no doubt in the same way as the empirical doctrine of nature, or physics, treats appearances» (*APa* 25:243)

Yet, in an immediate departure from the discussion of empirical psychology in the Dissertation, Kant proceeds to draw explicit attention to the *I* as an object of inner sense, as it is now prominently identified as the "first thought that comes to be in human beings with the use of inner sense" (*APa* 25:244) and is taken to "express the intuition [*Beschauung*] of oneself" (*AC* 25:10). This explicit inclusion of the *I* within the purview of inner sense occasions a re-orientation of empirical psychology around this concept, as Kant's lectures from the period set out from an extensive consideration of the *I* in the course of which even the acts on the part of the mind, such as those of the understanding or reason, which were previously taken to be the object of a non-sensible intuition, are now considered to be accessible through inner observation:

«The I is the foundation of the understanding and the capacity for reason, and the entire higher power of cognition, since all these capacities rest on the fact that I observe and intuit [*beschaue*] myself and that which occurs in me» (*AC* 25:10)

Indeed, while Kant continues to hold that the concepts of the understanding are acquired through reflection on the acts of the mind, this process is now understood in terms of an "analysis of the I [*Analysen des Ichs*]" (*AC* 25:10) which is taken to yield the original representations of (my) simplicity and substantiality given that the "proper I is something substantial, simple, and persisting" (*AC* 25:13). As should be clear, in stark contrast to the implication in the Dissertation that the soul as such was an object of non-sensible intuition, the lectures on anthropology indicate that the *I* or soul, and its acts, are now wholly included within the scope of inner sense. As I will contend in the next section, this shift on Kant's part not only succeeds in raising empirical psychology's stock but also, and perhaps unexpectedly, rekindles his interest in the rational doctrine of the soul.

2. Empirical and Rational Psychology in the *ML_I* Notes

⁸ Heiner Klemme also makes note of this change after the Dissertation; see Klemme 1999, pp. 507-10. Moreover, Klemme similarly draws attention to Herz's potential influence on Kant's development from the position of the Dissertation; cf. Klemme 1999, pp. 518-20.

Though at first counter-intuitive, the claim that it was Kant's expansion of the scope of inner sense that led to his renewed interest in rational psychology is much less surprising considered in the context of the then predominant conception of the rational investigation of the soul, which can be traced back to Christian Wolff. As is familiar to many Kant scholars, Wolff first introduced empirical and rational psychology as distinct disciplines within so-called "special metaphysics" (as opposed to "general metaphysics" or ontology). Accordingly, in his first presentation of these disciplines in the *Deutsche Metaphysik* of 1720 (though without naming them as such), Wolff establishes the task of empirical psychology as cataloguing "what we perceive [of the soul] in everyday experience" (Wolff 1740, §191) through the use of careful observation of what transpires in the soul; by contrast, rational psychology is not limited to observation but "is permitted to treat of different things concerning the soul, to which experience does not so easily lead" (Wolff 1740, §727), and for this it makes use of inferences to draw conclusions regarding, for instance, the soul's nature or essence. Yet, in spite of introducing the distinction between the empirical and rational investigations of the soul, Wolff is nonetheless clear that these disciplines are crucially inter-connected. So, the observations regarding the soul's existence, cognitive and appetitive faculties, and relation with the body, catalogued in empirical psychology serve as the fundamental concepts and principles employed in rational psychology (cf. Wolff 1738, §1-4). Moreover, the results of the inferences carried out in the context of rational psychology are in turn subject to confirmation by experience; thus Wolff writes that "one sees that that which was stated of the soul above from experience is the touchstone of that which is taught here [i.e., in the rational discipline] of its nature and essence and the effects that are grounded in them" (Wolff 1740, §727). Along these lines, Wolff compares the complex inter-dependence of empirical and rational psychology to that between the empirical and theoretical parts of astronomy (cf. Wolff 1738, §5). This is all to say, then, that for Wolff rational psychology is properly 'rational' only in a "mixed" sense, that is, in contrast to pure disciplines like algebra and geometry, which admit nothing empirical, rational psychology admits that which "is grounded in infallible experiences [*untrüglichen Erfahrungen*]" (Wolff 1740, §382).⁹

Wolff's innovative conception of rational psychology was widely adopted, though a number of his more prominent successors continued to debate the precise terms of the rational discipline's reliance upon experience. So, Alexander Baumgarten makes use of the distinction between empirical and rational psychology in his *Metaphysica*, identifying the former as drawing "its assertions more proximally from experience" whereas the latter does so "by means of a longer series of inferences from the concept of the soul."¹⁰ Even so, Baumgarten introduces a significant (and influential) departure from the Wolffian discussion in that he takes empirical psychology merely to deliver assertions concerning

⁹ See also Wolff 1738, §495: "*Ratio pura est, si in ratiocinando non admittimus nisi definitiones ac propositiones a priori cognitatas. Pura non est, si in ratiocinando praeterea admittuntur, quae a posteriori cognoscuntur.*"

¹⁰ Baumgarten 2011, §503.

the *I* or my soul (*anima mea*) in particular, where these observations are generalized in rational psychology to pertain to the human soul as such. For instance, having disclosed through the observation of my thoughts and their limitation by the perspective of the body that “[m]y soul is a power for representing the universe according to the position of the body” (§513), Baumgarten proceeds in the context of rational psychology to demonstrate that this likewise holds of the human soul generally (§741). Baumgarten’s conception of rational psychology as generalizing the individual results of the empirical investigation was taken up by his student, G. F. Meier, in his claim that the rational investigation «proves of all human souls that which one has cognized of his own soul in the empirical psychology» (Meier 1765, §474). Nonetheless, Meier also drew attention to the fact that Baumgarten provides little in the way of justification for the generalization from the experience of my own soul in particular. Meier would himself seek to provide such a justification (indeed, he supplies three such attempts), though he confesses that these amount to something less than “complete demonstrations.” For instance, Meier argues that the generalization from the fact that my soul constitutes such a representative force to the claim that the human soul in general is likewise such a force is effected by considering that there is no relevant difference between my soul and others in this respect: «this force, when one considers it merely in this way, does not constitute a characteristic that is properly and only my own [...] consequently, this belongs to that which I have in common with all human souls, and all human souls are accordingly such substances».¹¹ In any case, Meier chalks this particular difficulty up to the unusual nature of rational psychology as a discipline where, in his rather striking phrasing, «one strives to clarify [*erklären*] and prove experiences *a priori*».¹²

What the foregoing suggests is that, for many of Kant’s contemporaries, the prospects for the success of rational psychology in terms of delivering cognition of the human soul in general depended materially on what is disclosed of the *I* in the context of the empirical investigation. Significantly, Kant too endorsed this Wolffian conception of rational psychology in the *ML*₁ notes to his lectures on metaphysics thought to have been delivered between 1776-8,¹³ though that this is so is perhaps not immediately clear. So, Kant is recorded as defining empirical psychology as «the cognition of the objects of inner sense insofar as it is obtained from experience» (*ML*₁ 28:222), in stark contrast with rational psychology in which the soul “is cognized not from experience, as in empirical psychology, but *a priori* from concepts” (*ML*₁ 28:262-3). Yet, that Kant upholds the reliance of rational upon empirical psychology is nonetheless evident in the subsequent discussion recorded in the notes. Consistent with his earlier presentation in the lectures on anthropology, Kant identifies the *I* as a representation immediately disclosed through my

¹¹ Meier 1765, §735. For the remaining two arguments, see Meier, *Metaphysik*, §736 for the argument from cosmological considerations, and §737 which proceeds from what was observed of the community of soul and body.

¹² Meier 1765, §735.

¹³ On the dating of the *ML*₁ notes, see Carl 1989b, pp. 119-20 and the translators’ introduction to Kant 2001, pp. xxx-xxxiii.

observation of myself; thus, in the notes we find that «I intuit myself, I am immediately conscious of myself» (*ML*_I 28:224). Here, however, Kant offers a more complex account of the acquisition of the concept of the *I* than that sketched in his previous lectures as he contends that the representation of the *I* at issue in empirical psychology includes my awareness of the body:

«This *I* can be taken in a twofold sense: *I as human being*, and *I as intelligence*. *I, as a human being*, am an object of *inner* and *outer* sense. *I as intelligence* am an object of *inner sense only*» (*ML*_I 28:224)

In spite of its more complex content, Kant nonetheless follows Baumgarten in labelling this representation of the *I* “merely a concept of empirical psychology” (*ML*_I 28:224). Turning to the rational investigation, Kant will claim that its foundational concept of the soul as such is derived from this original representation of ourselves. Since rational psychology considers the soul merely as the object of inner sense, Kant contends that we must abstract from this broad representation of the self to yield the concept of the *I in sensu stricto*: “I take the self in the strict sense insofar as I omit everything that belongs to my self in the broader sense,” which is to say that we “abstract everything outer from the object of inner sense” (*ML*_I 28:265). As Kant makes clear, the resulting representation of the self (merely as the object of inner sense) is just the concept of the soul at issue in rational psychology: “[w]hen I speak of the soul, then I speak of the *I in sensu stricto*. We receive the concept of the soul only through *the I*, thus through the inner intuition of inner sense” (*ML*_I 28:265).¹⁴ Given, however, that the concept of the soul is *abstracted* from an original empirical representation (of the *I*), it follows that the resulting representation of the soul is likewise empirical, a conclusion that Kant for his part endorses in the rational psychology section of the notes when he claims that the “concept of the soul in itself is a concept of experience” (*ML*_I 28:263).

In addition to borrowing its concept of the soul from experience, rational psychology also draws materially on the results of empirical psychology in its treatment of the nature of the soul. This becomes evident, for instance, in comparing the respective treatments of substantiality and simplicity (though I will focus here only on the former). In the section of the notes concerning empirical psychology, Kant accounts for how the substantiality of the *I* is already disclosed by means of our immediate intuition of ourselves:

«Substance is the first subject of all inhering accidents. But this *I* is an absolute subject, to which all accidents and predicates can belong, and which cannot at all be a predicate of another thing. Thus the *I* expresses the *substantiale*; for that substrate in which all accidents inhere is the *substantiale*. This is the only case where we can immediately intuit the substance». (*ML*_I 28:225–6)

¹⁴ See also: “the *I* in the strict sense expresses not the whole human being, but rather the soul alone” (*ML*_I 28:265).

As Kant emphasizes, we can cognize our substantiality inasmuch as we immediately intuit that the *I* expresses the “*substantiale*,” that is, the absolute, or “first,” or “ultimate [*letzte*]” subject of predication.¹⁵ In contrast with external appearances, where we cannot intuit the first subject of predications but can only infer it on the basis of that appearance’s observed persistence through changes, in the case of the *I* Kant contends that we directly perceive the subject of thinking.¹⁶ Moreover, the intuition of the *substantiale* must be sensible, since otherwise it would not be admissible into an empirical psychology in the first place.¹⁷ Significantly, Kant’s treatment of the *soul’s* substantiality in the *rational* psychology section explicitly draws upon these results from empirical psychology:

«The I means a subject, so far as it is no predicate of another thing. What is no predicate of another thing is a substance. The I is the general subject of all predicates, or all thinking, of all actions, of all possible judgments that we can pass of ourselves as a thinking being. I can only say: I am, I think, I act. Thus it is not at all feasible that the I would be a predicate of something else [...].» (ML_I 28:269)

Of course, this argument is notable in that it is later the explicit target of the first paralogism; yet what is perhaps most conspicuous about it considered in the present context is the frequent reference to the *I* which, as we have seen, is a concept of *empirical* psychology. In fact, this argument amounts to little more than the application of the previous results concerning the *I* to the human soul as such. While Kant does not go into detail, this inference might be taken to be licensed inasmuch as it does not turn in any way on the data of outer sense (which are abstracted from for the purposes of rational psychology), and neither does it contain any premises that are particular to my own experience of myself (along the lines of Meier’s argument), and accordingly the generalization is taken to be warranted. Kant thus concludes that “the I, or the soul which is expressed through the I [*die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird*], is a substance (ML_I 28:269).¹⁸

What this shows, then, is that the cognition of the soul in the context of the rational psychology of the ML_I notes is possible only on the basis of the cognition of the *I* available through the empirical investigation. This would suggest, then, that the renewal of Kant’s interest in rational psychology since the criticism launched in *Dreams of a Spirit-Seer* might be accounted for through the extension of the scope of inner sense to include the *I* and its activities which occurs after the Dissertation. Indeed, in turning to a sensible

¹⁵ See R 4412 : “Das erste subiect ist also ein etwas, wodurch die *accidentia* sind” (17:537), R 4052 (17:398–9), and R 4415: “Die Grenzen sind der erste Grund, die *omnitude* des verknüpften und das letzte *subiectum*” (17:538).

¹⁶ See R 3921, (17:345–6), R 4495, (17:573), and AC 25:14–15.

¹⁷ Compare, for instance, Kant’s parallel discussion of the substantiality of the *I* in AC (25:10), AF (25:473) and APa (25:244).

¹⁸ Kant’s discussion of the soul’s simplicity in the empirical and rational psychology sections of the ML_I notes follows much the same pattern; for a discussion, see Dyck, 2014, p.66–7

intuition of the self to serve as the foundation of rational psychology, Kant can be taken to put aside one of the principal concerns underlying his previous criticism of that discipline in *Dreams*. So, in that text, Kant had identified a certain “immaterial intuition” that we have through which we distinguish ourselves as spirits (*DS* 2:337). While this intuition is thus important for the rational psychologist (in supplying the ground for the concept of the soul), its distinction from ordinary sensations also arouses Kant’s suspicions, and accordingly Kant distinguishes our non-empirical concept of spirit (2:338) and our few, weak impressions of the spirit-world (2:339-40) from our ordinary “bodily sensations” and worries that the former might mislead us given their indistinguishability from mere imaginings: “the spiritual sensation [*geistige Empfindung*] is of necessity so intimately interwoven with the illusion of the imagination, that it cannot be possible to distinguish the element of truth in such an experience from the crude illusions which surround it” (*DS* 2:340). After the Dissertation, however, Kant apparently reassesses the risk of relying upon this intuition and annexes our intuitions of the *I* (if not of the spirit world) to the scope of *sensible* intuition.¹⁹ While this does not eliminate the possibility of deception at the hands of illusion, it does in any case provide a more robust basis for the cognitions of rational psychology; thus, where Kant in *Dreams* had viewed rational psychology as hopelessly speculative (likely as a function of the fact that so few of its claims were grounded on an unambiguous sensible intuition of spirit), the prospects of this discipline are revived after the Dissertation precisely on account of its new foundation in the *I*.

3. From the *ML_I* Notes towards the Paralogisms

At this point it might be useful to contrast the foregoing results with what I take to be the received account of the development of Kant’s psychology in the 1770’s. As should be clear, after the Dissertation, Kant’s views on rational psychology were not long in tension with the claim that our access to the soul is merely sensible; rather, not only does Kant come to elaborate a fairly rich account of what we can cognize of the soul by means of inner sense, but it is precisely on account of its new foundation in a sensible intuition of the *I* that the rational investigation of the soul once again attracts Kant’s interest. Moreover, the last section has shown that even at the height of his commitment to the prospects of rational psychology (which I take to be the *ML_I* lecture notes), Kant did not understand the soul as a *res cogitans*, at least not if this is understood in terms of a merely *intelligible* thinking substance. Rather, in the *ML_I* lectures we have seen that Kant draws upon a *sensible* intuition to establish the soul’s substantiality, which is to say, that the soul is taken to be a substance in the same (empirical) sense in which external objects are taken to be substances. The only difference is that in the latter case the final subject of

¹⁹ It might be speculated that the proliferation and successes of “analytic” models of self-cognition, such as those developed by Buffon, Rousseau, and Bonnet motivated Kant to reconsider our mode of access to the *I*, and our capacity to distinguish it from the illusory representations of the imagination; for more on these models, see Klemme 1996, pp. 24-32.

predication is “assumed” or inferred on the basis of observed persistence through changes²⁰ rather than directly perceived, which leads Kant to assign a priority to the cognition of the substantiality of the *I* or soul: “from this *I* [that] we have borrowed the concept which we have in general of all substances” (*ML*_I 28:226).²¹ What all this suggests, then, is that, consistent with the Wolffian presentation, the fates of rational and empirical psychology remain intricately inter-connected for Kant in the 1770’s, and in this final section I will argue that this same inter-connection can provide an important clue to understanding what might have occasioned Kant’s rejection of rational psychology sometime after the *ML*_I lectures.

The first point to be noted in this respect is that, while the rational psychology elaborated in the *ML*_I lectures represents Kant at his most bullish regarding the discipline (and certainly represents a stark contrast with his Critical rational psychology), it still falls far short of an unqualified endorsement as Kant places specific limitations on what can be cognized of the soul. After having detailed what can be cognized of the soul in the first section of rational psychology (the “transcendental part of rational psychology”—28:263), Kant proceeds to show in the second and third sections that this cognition yields little insight into the nature of the soul’s relation to bodies and little certainty concerning its immortality, respectively. Regarding the former, having rejected any *a priori* proof of the soul’s immateriality (*ML*_I 28:272–3), Kant turns to what can be known of the soul through experience in order to distinguish it from matter, and while Kant allows that immateriality is disclosed “in the concept of the *I*” (28:273), presumably because the *I* (in the strict sense) is an object of inner sense (cf. 28:226), he thinks this does not amount to a cognition of the soul’s immateriality since it does “not yet prove that our soul should have nothing outer” (28:273). As regards the immortality of the soul, Kant contends that even less can be known about whether the soul will survive the death of the body, and about its state in the afterlife, as the familiar *a posteriori* proofs of immortality fail to demonstrate the *necessity* of such survival (which is required for certainty of immortality—*ML*_I 28:244–5), and while the *a priori* proofs do better in this respect they are unable to further assure us of the preservation of the soul’s intellectual capacities (especially personality) which, according to Kant, is the “main matter with the soul after death” (28:296).²² What is in any case significant is the reason why Kant sets these limits to the cognition of the soul in rational psychology, namely, that these investigations go beyond the boundaries of our experience regarding the *I*. So, whereas like Wolff, Baumgarten, and Meier, Kant emphasizes the dependence of rational psychology on the empirical discipline for its positive claims, Kant also emphasizes, as his predecessors did not, the consequence of this dependence in terms of *limiting* what cognition of the soul is possible when the rational psychologist “abandon[s] the guiding thread of experience” (*ML*_I 28:263). This is clearly an important anticipation of the central principle of Kant’s Critical epistemology, namely

²⁰ Compare *R* 4054 (17:399) and *R* 5297 (18:146).

²¹ As Kant writes, outer appearances are represented as things “which are parallel to my *I*” (*R* 4675, 17:648) and are substances “only by analogy” (*ML*_I 28:209). See also *R* 5402, 18:173.

²² For a detailed discussion of these arguments, see Dyck 2015.

that all (synthetic) cognition depends upon an available sensible intuition,²³ or as it is formulated within the context of the rational psychology of the *ML_I* notes, “we can come *up to the boundaries* of experience [...] but *not beyond the boundaries* of experience” (*ML_I* 28:264).

There are, therefore, already hints in the treatment preserved in the *ML_I* notes of the Critical limitations that Kant will impose on rational psychology. Yet, the nature of these limitations also point towards a possible explanation for Kant’s later change of heart regarding rational psychology’s prospects for delivering cognition of the soul, namely, his rejection of any *sensible* intuition of the *I*. Indeed, there are indications that Kant’s development near the end of the 1770’s followed just such a path. Already in the *ML_I* notes, for instance, where as we have seen Kant unambiguously takes the *I* as an empirical representation given through inner (and outer) sense, Kant nonetheless sets it apart from our ordinary consciousness of our states. So, in a quote already partially presented above, the notes read:

«We receive the concept of the soul only through the *I*, thus through the inner intuition of inner sense, [it is] insofar as I am conscious of all *my* thoughts, that I can accordingly speak of *myself* as [in] a state [*einem Zustande*] of inner sense. This object of inner sense, *this subject, consciousness* in the strict sense is the soul». (*ML_I* 28:265—former emphases mine)

Kant here seems to assert a difference between two sorts of objects of inner sense, namely, thoughts or the mental states that are the initial object of my introspection, and the subject (myself) the representation of which arises through reflection on the thought (as implicitly belonging *to me*). Indeed, this is borne out by Kant’s distinction earlier between the distinct objects of inner sense; thus, the notes read, “I am conscious of two kinds of objects: 1. of my subject *and* my state; 2. of things outside me” (*ML_I* 28:226). As Kant here seems to recognize, in inner sense I only render explicit the consciousness of that subject to which my representations already belong, and this is likely what Kant intends when he claims (in the lectures on anthropology and in the *ML_I* empirical psychology) that the *I* is the “first thought” that occurs to us upon the use of our inner sense, that is, that the *I* has a certain logical (as opposed to temporal) priority in our self-consciousness.²⁴

Accordingly, already in the *ML_I* notes, Kant seems to recognize the peculiar character of the *I* and of our access to it which serves to distinguish it to some extent from our access to the other objects of inner sense (i.e., my mental states). As it happens, a number of other thinkers would draw attention, albeit in rather different ways, to the limits of our empirical access to the *I* in works published in the latter part of the 1770’s. In his *Philosophische Versuche* of 1777 for instance, Johann Nicolaus Tetens contends that our initial feeling of self (*Selbstgefühl*) does not provide access to the soul as such, considered

²³ Contrast Klemme who takes rational psychology to be a “central exception” to this principle; cf. Klemme 1996, p. 109.

²⁴ In the notes, inner sense is defined in terms of the “knowledge of that which belongs to me [...] a representation of my representations” (*ML_I* 28:227)

in distinction from the body; rather, what is disclosed in my initial impression is, claims Tetens, “*the incorporated soul*, or if one wants to call it such, the *ensouled organ*,” rather than the soul alone.²⁵ This is due to the fact that the modifications we feel through *Selbstgefühl* are only residual effects in the brain of the soul’s activity, and yet this activity is never itself given to our sensation.²⁶ The idea of the soul as a subject distinct from the body is instead given by means of a natural *judgment* that accompanies the feeling of a modification of ourselves according to which that modification is the effect of the soul:

«Since, when we regard our I as the object of our sight, outside of the mere feeling there is also a thought there that, beyond [*ausser*] the simple act of feeling, also requires an act proper to the power of thought [*Denkkraft*] which relates those impressions in the brain as an effect to the soul as its cause and thereby recognizes the latter in, and through, the former».²⁷

Similar to Tetens’ efforts to draw attention to the paucity of our sensible representation of the self, Johann Bernhard Merian argues that our awareness of the self must be non-reflective. In an essay originally published in 1751 but translated and re-published (by Michael Hißmann) in 1778, Merian rejects inferential reconstructions of the Cartesian *cogito ergo sum*, claiming that the existence of the soul “is immediately present to itself in the sense in which, without exception, its thoughts are.”²⁸ While this would seem to (in Kant’s term) bring our access to the *I* or soul firmly within the scope of inner sense, Merian’s position is actually more subtle inasmuch as he stresses that the existence of the *I* or soul is actually *presupposed* by our introspective access to our thoughts. So, Merian disputes the claim that we can know our existence by means of reflection insofar as the cognition of our existence does not amount to the mere recollection of a thought but presupposes an original awareness of myself and my own existence to serve as the object of reflection.²⁹ In this way, Merian concludes that the basis of the cognition of our existence must be immediate, namely it must be disclosed in an “original apperception” of our own existence.

Kant was undoubtedly familiar with both of these treatments, though precisely when they came to his attention (i.e., before or after the lectures recorded in *ML_I*) cannot be determined. What is, in any case, clear, is that Kant himself came to reject any sensible access to the self as the ground of the concept of the soul at issue in rational psychology. That such a change in Kant’s views must have taken place becomes evident through contrasting Kant’s account of the acquisition of the concept of the soul in the *ML_I* notes with that of the *CPR*. So, where Kant, as we have seen, held in the *ML_I* notes that the concept of the soul is “a concept of experience” (*ML_I* 28:263), one abstracted from an

²⁵ Tetens 1777, XIII.iii.2; II.170-1.

²⁶ See Tetens 1777, XIII.ii; II.152, and XIII.iii.2; II.171.

²⁷ Tetens 1777, V.iii.2; II.172.

²⁸ Merian 1778, p.95.

²⁹ See Merian 1778, pp. 117–18. For more detail here, see Thiel 1996, p.222, and Kitcher 2011, pp. 59–60.

original sensible intuition of the *I*, Kant identifies the representation of the soul in the first *Critique* as an “inferred” concept (cf. A310/B367). Kant does not anywhere state explicitly what grounds the changed character of the concept of the soul, but the likeliest explanation is that with the *CPR* he no longer accepts that there is any sensible basis in the intuition of ourselves from which an empirical concept could be abstracted. Rather, the idea of the soul comes to have its basis in the *transcendental* unity of apperception, which as the representation of the necessary unity of the thinking subject, cannot be given empirically; as he writes in the *CPR*, “from the transcendental concept of a subject that contains nothing manifold I *infer* the absolute unity of this subject itself” (A340/B398—my emphasis), and much the same point is made in *R* 5553 (a draft of the later Transcendental Dialectic thought to have been written in 1778-9):

«The ground of the idea of the soul is that the understanding must relate all thoughts and inner perceptions to the I and must assume this as the single constant subject so that the most perfect unity of self-cognition might come about» (18:226).

Indeed, earlier in the same note, Kant explicitly rejects as subreptic any putative perception of the self that might serve as the ground for the idea of the soul:

«The paralogism of pure reason is actually a transcendental subreption since our judgment about the object and the unity of consciousness in the same is taken for a perception of the unity of the subject». (18:223)

This would suggest, therefore, that a key (likely *the* key) development towards Kant’s eventual discovery of the Paralogisms is the rejection of any *sensible* intuition of the self by means of inner sense, and not the rejection of any putative non-sensible access to the *res cogitans*. Once Kant has reconsidered the availability of the *I* to sensible intuition, it follows that even the cognition of the soul’s substantiality and simplicity must be rejected as lacking any empirical foundation. Otherwise put, the strict limitations that Kant places on rational psychology in the *CPR* are a direct consequence of the pure *I think*, which is “obviously not an experience” (A354), displacing the sensible *I* as the “sole text of rational psychology” (A343/B401). This casts Kant’s criticism of rational psychology in a rather different light as it shows that it is because Kant now recognizes that the concept of the soul is derived from the pure *I think*, rather than from a representation of the self obtained through experience, that rational psychology no longer has any empirical basis for its cognitions of the soul. Given this, however, Kant’s Paralogisms start to look less like a radical break from his discussion of rational psychology in the *ML_I* notes, and more like the result of a continual development of Kant’s previous views. So, just as before, Kant continues to hold in the *CPR* that “[w]e will thus cognize *a priori* no more of the soul than the I allows us to cognize” (*ML_I* 28:266), yet, where he had previously presumed the availability of observations of the abiding self to ground cognition of the soul, Kant now

shows that it is precisely because we *lack* the relevant intuition of the *I* that the pretensions on the part of the rational psychologist to offer any such cognition must be strictly curbed.

In the end, then, we can see that Kant's development in the 1770's, at least with respect to his psychology, is more continuous than many would suspect; rather than a sudden revolution late in the decade, the Paralogisms would seem to be the result of a gradual advance in Kant's views on the soul, and on the scope of inner sense, throughout the decade. Indeed, and perhaps surprisingly, Kant's views would seem to come full circle. Having denied that the self and its acts are objects of sensible intuition in the Dissertation, Kant expands the scope of inner sense in his lectures on anthropology. This has the result of greatly enriching the resources of not only empirical psychology but also of the rational psychology which he, following Wolff, regarded as reliant upon experience. Yet, Kant evidently comes to think better of this after the *ML*_I notes as he rejects any sensible access to the subject of thought once it takes its properly Critical status as a "a form of representation in general" (A346/B404), the consequence of which, as spelled out in the Paralogisms, is the frustration of rational psychology's pretensions to offer any cognition of the soul.

Bibliography

Allison, Henry (2015), *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*, Oxford: Oxford UP.

Baumgarten, Alexander Gottlieb (2011), *Metaphysica/Metaphysik*, critical edn., ed. and trans. Günther Gawlick and Lothar Keimendahl, *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Pt. 1, Vol. 2, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.

Carl, Wolfgang (1989b), *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Series 182*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

——— (1989a), "Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories," in E. Förster (ed.) *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford UP.

Dyck, Corey W. (2015), "Beyond the Paralogisms: The Proofs of Immortality in the Lectures on Metaphysics" in R. Clewis (ed.) *Reading Kant's Lectures*, Berlin: De Gruyter, pp. 114-34.

——— (2014), *Kant and Rational Psychology*, Oxford: Oxford UP.

Herz, Marcus (1990) *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, ed., with introduction and notes by Elfriede Conrad, Heinrich P. Delfosse, and Birgit Nehren, *Philosophische Bibliothek 424*, Hamburg: Meiner.

Kant, Immanuel (2003), *Theoretical Philosophy 1755–70*, ed. and trans. David Walford in collaboration with Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press.

——— (2001) *Lectures on Metaphysics*, ed. and trans. Karl Ameriks and Steve Naragon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1999), *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

——— (1920–), *Gesammelte Schriften*, published by the Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900–19; De Gruyter, 1920.

Kitcher, Patricia (2011), *Kant's Thinker*, Oxford: Oxford UP.

Klemme, Heiner (1999), “Kants Wende zum Ich” *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 53, pp. 507-529.

——— (1996), *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg: Felix Meiner.

Laywine, Alison (2006), “Kant’s Metaphysical Reflections in the *Duisberg Nachlass*,” *Kant-Studien* 97, pp. 79-113.

Leibniz, G. W. (1981), *New Essays on Human Understanding*, ed. and trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge: Cambridge University Press.

Meier, Georg Friedrich (1765), *Metaphysik*, 2nd edn., 4 vols., Halle: Johann Justinus Gebauer (reprinted in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, Pt. 3, Vols. 108.1–108.4, Hildesheim: Olms, 2007).

Merian, Johann Bernhard (1778), “Über die Apperzeption seiner eignen Existenz von Herrn Merian,” trans. M. Hißmann, *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte* 1, pp. 90–132.

Tetens, Johann Nicolas (1777), *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 vols. (Leipzig: M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1777; reprinted, Hildesheim: Olms, 1979).

——— (1775), “Über die allgemeine speculativische Philosophie,” in *Neudrucke seltener philosophischer Werke* 4, ed. W. Uebele (Berlin: Reuther & Reichard, 1913), 1–72.

Thiel, Udo (1996), “Between Wolff and Kant: Merian’s Theory of Apperception,” *Journal of the History of Philosophy*, 34(2) (1996), 213–232.

Wolff, Christian (1740), *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen*, 4th edn., Frankfurt am Main, (reprinted with introduction by Charles C. Corr, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, Pt. 1, Deutsche Schriften, Vol. 3, Hildesheim: Olms, 1983).

——— (1738), *Psychologia empirica*, 2nd edn., Frankfurt and Leipzig (reprinted in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, Pt. 2, Lateinische Schriften, Vol. 5, Hildesheim: Olms, 1968).



**What Can Humans Cognize about the Self from Experience?
Comments on Corey Dyck's "The Development of Kant's
Psychology during the 1770's"**

*¿Qué conocen los humanos del sí mismo a partir de la
experiencia? Comentarios sobre "El desarrollo de la psicología de
Kant durante la década silenciosa" de Corey Dyck*

PATRICIA KITCHER^{*}

Columbia University, USA

Abstract

I agree with Dyck's basic claim that Kant follows the methodology of Rational Psychology in setting up his critique of it: He starts as it starts, with an existential proposition 'I think.' On the other hand, I am not convinced of Dyck's use of the Dreams essay in establishing a timeline for the development of Kant's views on inner sense. That essay is evidence that Kant thinks that Schwendenborg's metaphysics is ungrounded, because he has a crazy sort of inner sense, but it does not show that Kant rejected a more standard internal sense at this time. I also suggest that some of Kant's vacillation about inner sense depends on an unusual feature of his doctrine of the representations of space and time: They are composed of both sensory and *a priori* elements. My hypothesis is that the seeming vacillation about inner sense may be a reflection of whether whether he is considering it broadly, as a faculty that provides intuitions with a particular form, or whether he is restricting what it provides to what can be sensed.

Keywords

^{*} Roberta and William Campbell Professor of the Humanities of the Columbia University (USA). E-mail for contact: pk206@columbia.edu.

Kant; Rational Psychology; I ; Schwedenborg; Inner Sense

Resumen

Estoy de acuerdo con la tesis de Dyck según la cual Kant sigue la metodología de la psicología racional al plantear la crítica de esta disciplina: en efecto, comienza precisamente con la proposición existencial ‘Yo pienso’. Por otro lado, no estoy convencida del uso que Dyck hace del ensayo *Sueños de un visionario*, estableciendo un calendario de evolución de la consideración kantiana del sentido interno. Ese ensayo evidencia que Kant piensa que la metafísica de Schwedenborg carece de fundamento, pues es una especie disparatada de sentido interno, sin mostrar por ello que Kant rechazara una posición más estandarizada del sentido interno en ese momento. También sugiero que algunas de las vacilaciones de Kant sobre el sentido interno dependen de una dimensión inusual de su doctrina de la representación del espacio y el tiempo. Ambas están compuestas de elementos que son a la vez sensibles y *a priori*. Mi hipótesis es que la aparente vacilación sobre el sentido interno puede reflejar bien una consideración más amplia de ese sentido, como una facultad que provee intuiciones dotadas de una forma particular, bien una restricción introducida en lo que puede ser sentido.

Palabras clave

Kant; Psicología racional; Yo; Schwedenborg; sentido interno

Corey Dyck’s thesis is that Kant was influenced by the methodology of the ‘impure’ Rational Psychologists in holding that Rational Psychology must be based on the results of Empirical Psychology. (Pure Rational Psychologists would have no such basis.) More precisely, Dyck’s thesis is that Kant’s attitude towards Rational Psychology varied over the years—and that it varied with his changing views about what could be cognized about the self by Empirical Psychology with the aid of inner sense.

Kant seems fairly consistent through the years that inner sense enables humans to cognize their thoughts and perceptions and the temporal succession of their thoughts and perceptions. So I cognize through inner sense that I am having thoughts about Dyck’s thesis and that my state changes from thoughts about his thesis to perceptions of his reactions to my statement of his thesis, and back to the thesis and so on. On Dyck’s view, where Kant vacillates on inner sense is about the self or soul and its activities. Does inner sense allow humans (including Empirical Psychologists) to have any cognition of their mental activities and of themselves as subjects or consciousnesses in the ‘strict sense,’ i.e., as souls and not merely as human beings with a soul and body (28.265¹)?

¹ References to Kant’s works other than the *Critique of Pure Reason* will be given in the text by the volume and page of Kant (1900-). I use the standard R numbers to refer to unpublished *Reflections*. Translations are from the Cambridge Edition volumes listed in the bibliography. Citations from the *Critique of Pure Reason* are in the text with the usual A/B pagination. The translations are from Pluhar 1996, but I indicate Kant’s emphases through bold not italics.

Dyck considers five different moments in the development of Kant's views: the attack on Rational Psychology in *Dreams of a Spirit-Seer*, his apparent restrictions on the cognitions of inner sense in the *Inaugural Dissertation*, the lifting of those restrictions in the *Anthropology* lectures of the early 1770's; the wider scope for Empirical Psychology and the (consequently) friendlier treatment of Rational Psychology in *Metaphysics* lectures given around 1778 (*Metaphysics* L1); and the sustained attack on Rational Psychology in the *Paralogisms of Pure Reason* after inner sense is again limited in its scope, because it is now pure apperception that provides cognition of mental acts and subjects.

In this way Dyck argues against two received interpretations. One, which is encouraged by Kant's words in the *Paralogisms*, is that he regards Rational Psychology as a purely rational discipline with no relation to Empirical Psychology. The second is Wolfgang Carl's (1989) hypothesis that Kant was fairly sympathetic to the idea of a *res cogitans* at least through the time of the *Duisburg Nachlaß* (around 1775) and then discovered the 'paralogistic' character of the arguments of Rational Psychology after L1. I agree with Dyck's central thesis that neither of these accounts does justice to Kant's understanding of Rational Psychology: It was able to consider metaphysical questions (substance or accident? material or immaterial?) only about a subject whose existence had already been established on the basis of some sort of empirical evidence. In a way the *Paralogisms* chapter says as much, since Kant maintains that 'I think' is the sole text of Rational Psychology (A343/B401) or the sole proposition from which all its inferences must be drawn (B406). It is easy to read these statements as suggesting that there is no empirical basis at all; but I think that Dyck's basic insight is right. In putting matters this way, Kant is following the methodology of Rational Psychology in setting up his critique of it: He starts as it starts, with an existential proposition 'I think.'

Since I agree with Dyck's main thesis, my comments will take two forms. I'll question two details of his account of the developmental timeline and I'll try to advance the discussion by offering a hypothesis about one factor that may help explain why Kant changed his mind about what inner sense (and so Empirical Psychology) could cognize. Having laid out that hypothesis, I'll briefly indicate how it illuminates Kant's diagnosis of the error the Rational Psychologists fell into when reasoning about the cognitive subject.

There is a sense in which *Dreams of a Spirit-Seeker* perfectly exemplifies Dyck's thesis. Kant is scathing about the metaphysical claims made by Schwendenberg. He compares the realm Schwendenberg describes to a cuckoo-land that belongs in fairy tales (2.356). And he claims that "this inner sense is unknown to man" (2.364). But Schwendenberg's inner sense, which makes material objects the products of spirits (2.364) or which receives information from the spirit world (2.362), is not the familiar Lockean internal sense. So although the *Dreams* essay is evidence that Kant thinks that Schwendenberg's metaphysics is ungrounded, because he has a crazy sort of inner sense, it does not show that Kant rejected a more standard internal sense at this time.

Further, when Kant is speaking in his own voice in the third, concluding chapter, he maintains that he knows that thinking and willing move his body, [because]

«I cognize [erkenne] the alterations that take place within me as within a living subject; in other words, I cognize my thoughts, my willing [Willkür] etc.» (2.370)

The problem is that although he cognizes these phenomena, he has no insight into them (2.370).

This discussion from 1765 raises two questions: First, how does Kant think that he cognizes these facts about himself? It is hard to see what answer he might give at this point other than ‘inner sense,’ since he has not yet introduced the power of apperception. The second question concerns the claim of no further insight into thinking and willing. At least at first look, this seems to be just the doctrine he will hold in the Critical period. We know that we think, that we combine representations, but we have no insight into how this is possible (e.g. B158). So I want to suggest that this odd essay does not indicate a rejection of Lockean inner sense and, further, that it seems to indicate considerable continuity in Kant’s views about our ability to cognize—and our inability to understand—thinking and willing, though with inner sense supplying cognition of thinking, a role that will later be assigned to apperception.

My second question about Dyck’s developmental account concerns the Inaugural Dissertation. As he notes, Kant’s discussions of whether the soul or its actions fall under the purview of inner sense are in tension with each other. But I take a different message from the principal text, viz., 4.406. In this passage Kant is trying to defuse the charge that the representations of space and time are innate. They are not innate, but acquired in an odd way:

«Each of these concepts has, without any doubt, been acquired, not indeed by abstraction from the sensing of objects (for sensation gives the matter and not the form of human cognition) but from the very action of the mind, which coordinates what is sensed by it ... Each of the concepts is like an immutable image, and, thus, each is cognized intuitively. For sensations, while exciting this action of the mind, do not enter into and become part of the intuition. Nor is there anything innate here except the law of the mind, according to which it joins together in a fixed manner the sense-impressions made by the presence of an object».

This account of the reason why the representations of space and time should not be considered innate is, of course, exactly the same as the one that he will give 20 years later in his so-called ‘Reply to Eberhard.’ But in that essay the focus is on the representations of space and time, whereas this passage is, as Dyck suggests, also concerned with acts of mind.

The problem I see for Dyck's claim that Kant seems to be appealing to an intellectual intuition concerns the grounds for claiming that we are in the realm of intuition. Space and time are cognized intuitively, not because there is some sort of intellectual intuition of the mental action of coordinating sensations, but because each concept is 'like an immutable image.' Dyck's claim follows from the fact that the immutable image is intuitive and it does not come from sensation, which seems to leave intellectual intuition as the only possible option. But I think there is another way of looking at Kant's view here. It can be brought out by considering the case of time.

As noted, Kant always maintains that humans are conscious of the alterations in their thoughts and perceptions. So are they aware of time through inner sense? Kant's answer has to be a firm: 'yes and no.' 'Yes,' because time is the form of inner sense and through inner sense one is aware of the succession of one's states. 'No,' because time cannot be sensed at all; a fortiori, it cannot be sensed by inner sense. In the *Metaphysics* notes L1, he is presented as giving the answer to the conundrum:

«We must not believe that all cognitions of the senses come from the senses; but rather also from the understanding ...» (28.232)

This passage foreshadows the famous opening warning of the Introduction to the Critique of Pure Reason that the fact that all cognition must begin with sensation does not imply that it all comes from sensation. So I think we have a pretty firm grasp of the doctrine behind the difficulty in the Inaugural Dissertation passage. Although temporal relations cannot be sensed, humans cognize their thoughts and perceptions as successive through inner sense. A parallel claim would be made for space: Although humans cannot sense spatial relations, they cognize objects as standing in spatial relations through outer sense.

What do humans cognize when, for example, they intuit successive states through inner intuition? Clearly they cognize the states, but what can be said about the relation of succession? Kant does not want to class it with illusions, since his point in the Inaugural Dissertation, underscored in the passage, is that these representations are produced by stable and innate laws of mental action. In his well-known letter to Herz, Kant suggests that a standard view was that what representations represented (and so what was cognized through representations) were their causes:

«If a representation comprises only the manner in which the subject is affected by the object, then it is easy to see how it is in conformity with this object, namely, as an effect accords with its cause, and it is easy to see how this modification of our mind can represent something, that is, have an object ...» (10.130-31)

On a causal theory of representation/cognition, inner sense would provide cognition of the actions of the mind that coordinate sensations, through providing intuitions of images that invariably exhibit temporal relations. And there would be no need for an intellectual intuition, even though the temporal relations are not strictly sensory. For this reason, I'm not sure that Dyck is right that this passage offers evidence that Kant took the possibility of

an intellectual intuition of mental action seriously at this point. I think that he is saying, rather, that humans intuit spatial and temporal arrays and thereby cognize the mental actions that produced these constant forms of intuition.

Further, I think this passage suggests a difficulty with Kant's use of 'inner sense' that has implications about how he can practice Empirical Psychology. The difficulty is that, on his view, what is cognized through inner sense and is thus a contribution to Empirical Psychology is not merely sensory and so not merely empirical. As he became clearer about his doctrine of the forms of intuition and in particular, when he came to believe that coordinating sensory materials in spatial and temporal arrays was carried out by the activity of the imagination under the guidance of the categories of the understanding, then the deliverances of inner sense—insofar as it is a merely a conduit for sensory materials—would seem far more meager. It is not supplying any information that contributes to the spatial and temporal representations of objects; a fortiori, it is not a means for cognizing the mental activities that produce those representations. My hypothesis, then, is that some of Kant's vacillation about inner sense depends on whether he is considering it broadly, as a faculty that provides intuitions with a particular form, or whether he is restricting what it provides to what can be sensed.

Strictly construed, inner sense is even less helpful in providing cognition of an identical cognitive subject through time. Even if the cognition of a thought or perception entitles the subject to infer that the state must inhere in some substance, there can be no inference to a common subject for the different states. And even if we broaden the deliverances of inner sense to include not just sensory materials, but also the form of time, the cognition of one thought or perception after another still provides no indication of a common subject that perdures, while something changes, because there are just the changing perceptions and nothing that is common to a run of them.

Given the absence of any sensory evidence for a continuing subject, Kant argues that cognizers must come to understand themselves as perduring thinkers through their self-understanding of the requirements of thinking, of combining some representations in others.

«[T]his reference [to an identical subject] comes about not through my merely accompanying each representation with consciousness, but through my adding one representation to another and being conscious of their synthesis. Hence only because I can combine a manifold of given representations in one consciousness, is it possible for me to represent the identity of the consciousness itself in these representations». (B133, my italics)

How exactly the combining of representations is related to the recognition of the existence of a single consciousness is, I think, debatable. Many believe that it is a necessary condition for combining mental states that they (already) belong to a single consciousness; I think that the combining of representations and recognizing them as combined produces

the relation of recognized necessary connection across the states that is the basis of their being understood as states of one consciousness, but these differences do not matter for my present purposes.

The important point is that when Kant observes that ‘I think’ is the sole text of Rational Psychology, he is both employing the methodology of impure Rational Psychology and, simultaneously, exposing its Achilles heel. It is an empirical proposition that I think, but as he explains in a note

«[w]hen I called the proposition I think an empirical proposition, I did not mean that the I in this proposition is an empirical representation». (B423a)

Humans cognize through experience that, e.g. their thought about a thesis is followed by a perception of the author of that thesis, and they cognize through experience that they are continuing selves. For one who has fully grasped Kant’s theory of the forms of intuition, the categories of the understanding and the transcendental concept ‘I-think’ (A341/B399), however, these propositions cannot be understood as purely empirical. I take it that one robust strand in Kant’s complicated dismantling of Rational Psychology is his insistence that the proponents of this theory did not understand the true source of their representation ‘I think,’ and so mistakenly took it to be purely empirical.

Bibliography

Ameriks, Karl, and Steve Naragon, trans. and eds. (1997). *Immanuel Kant. Lectures on Metaphysics, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, P. Guyer and A. W. Wood, gen. eds., New York: Cambridge University Press.

Carl, Wolfgang (1989). *Der Schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dyck, Corey. “The Development of Kant’s Psychology during the 1770’s.” This issue.

Kant, Immanuel (1900-). *Kants gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe*, edited by the *Koeniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Walter de Gruyter and predecessors.

Walford, David in collaboration with Ralf Meerbote, trans. and eds., (1992). *Immanuel Kant. Theoretical Philosophy 1755-1770. The Cambridge Edition of the Works of*

Immanuel Kant, P. Guyer and A. W. Wood, gen. eds., New York: Cambridge University Press.



Kantian Feeling: Empirical Psychology, Transcendental Critique, and Phenomenology

Sentimiento kantiano: psicología empírica, crítica transcendental y fenomenología

PATRICK FRIERSON*

Whitman College, USA

Abstract

This paper explores the relationship between empirical psychology, transcendental critique, and phenomenology in Kant's discussion of respect for the moral law, particularly as that is found in the *Critique of Practical Reason*. I first offer an empirical-psychological reading of moral respect, in the context of which I distinguish transcendental and empirical perspectives on moral action and defend H. J. Paton's claim that moral motivation can be seen from two points of view, where "from one point of view, [respect] is the *cause* of our action, but from another point of view the moral law is its *ground*." Then, after a discussion of a distinction between first- and second-order transcendental/practical perspectives where reasons for action are first-order practical judgments while the conditions of possibility for those reasons' authority are expressed in second-order judgments, I turn to a third kind of perspective: the properly phenomenological one. I explain the general notion of Kantian phenomenology with an example of the experience of time from Kant's *Anthropology* before applying this to a phenomenological reading of the discussion of respect in the *Critique of Practical Reason*. I end by noting that on my account, in contrast to that of Jeanine Grenberg, the distinctive phenomenology of respect is not systematically important for grounding claims in moral philosophy.

Keywords

* Associate Professor of Philosophy Garrett Fellow in the Humanities Whitman College Walla Walla (USA). E-mail for contact: frierspr@whitman.edu.

Kant; Phenomenology; Moral Feeling; Empirical Psychology

Resumen

Este artículo explora la relación entre psicología empírica, crítica trascendental y fenomenología en la discusión kantiana sobre el respeto hacia la ley moral, particularmente tal y como aparece en la *Crítica de la razón práctica*. Ofrezco, en primer lugar, una lectura empírico-psicológica del respeto moral, en cuyo contexto distingo las perspectivas trascendental y empírica de la acción moral y defendiendo la tesis de H.J. Paton de que la motivación moral puede ser considerada desde dos puntos de vista, de modo que “desde una perspectiva [el respeto] es *causa* de nuestra acción, mientras que desde otra la ley moral es el *fundamento*” Tras una discusión de la distinción entre las perspectivas prácticas/trascendentales de primer y segundo orden, donde las razones para la acción son juicios prácticos de primer orden, mientras que las condiciones de posibilidad para la autoridad de esas razones se expresan en juicios de segundo orden, paso a una tercera perspectiva: la propiamente fenomenológica. Expongo la noción general de la fenomenología kantiana con un ejemplo de la experiencia del tiempo extraído de la *Antropología* de Kant, antes de aplicarlo a la lectura fenomenológica de la discusión del respeto en la *Crítica de la razón práctica*. Finalizo indicando que en mi planteamiento, en contraste con el de Jeanine Grenberg, la fenomenología distintiva del respeto no es sistemáticamente importante para fundamentar tesis en la filosofía moral.

Palabras clave

Kant; fenomenología; sentimiento moral, psicología empírica

In her review of my *What is the Human Being?*, Jeanine Grenberg “welcomes the idea of an interpretation of Kant that recognizes the modest phenomenology at the heart of transcendental argumentation” (Grenberg 2014, p. 490). This comment alludes to one central theme of her recent book, *Kant’s Defense of Common Moral Experience* (Grenberg 2013), the subtitle of which is *A Phenomenological Account*. In this paper, I respond to Grenberg’s invitation and suggest what phenomenology might mean in the context of Kant. In particular, I want to think about how a Kantian phenomenology might be related to two other ways of studying humans’ mental states: transcendental critique and empirical psychology. One might think Kantian phenomenology *just is* transcendental philosophy – as Husserl suggests when he calls his own project a “phenomenological transcendental philosophy” (in Luft and Overgaard 2012, p. 4) – or that phenomenology will basically just amount to introspection and thus be part of empirical psychology – as Daniel Dennett suggests when he calls phenomenology “a special technique of introspection” (Dennett 1991, p. 44). But while Kant does not explicitly distinguish an activity of phenomenology, there is within his overall philosophical approach a sort of investigation of mental states that is distinct from both transcendental critique and empirical psychology, something that could reasonably be called “phenomenology.” Against Grenberg, however, I’ll suggest that this kind of project is quite limited in importance.

In order to give a focus to this investigation, I'd like to emphasize one particular, and particularly problematic, discussion in Kant, that I think can be productively read from transcendental, empirical-psychological, and phenomenological perspectives, and one to which Grenberg and I both devote considerable attention: Kant's discussion of "The Incentives of Pure Practical Reason" in the *Critique of Practical Reason* (5:71ff.). In my recent book, *Kant's Empirical Psychology*, I gave an empirical-psychological reading of this feeling of respect, and I will start by laying out that reading here. (This provides a glimpse of my book and gives Grenberg a chance to discuss that part of the book.) Part of defending that reading against critics involved carefully distinguishing the empirical-psychological perspective on moral motivation from a first-personal, practical perspective on moral motivation. In *Kant's Empirical Psychology*, I primarily conceived of this first-personal perspective as a transcendental-philosophical one. But Grenberg has, quite rightly, emphasized that this section of the second *Critique* also lays out what might rightly be called a phenomenology of moral feeling. So after laying out my empirical-psychology of moral feeling and distinguishing this from first-person practical perspectives, I turn to what for me is the most interesting but also most exploratory and undeveloped part of this paper, an investigation of what a "phenomenology" of moral feeling might mean and how this is best seen in relation to transcendental and empirical psychologies.¹

1. Empirical Psychology, Transcendental Philosophy, and the Feeling of Respect

I start with my empirical-psychological reading, offering what is a regrettably over-abbreviated summary of my book (Frierson 2014). Kantian empirical psychology is a fallible quasi-science laying out empirically-justified general laws of human beings in terms of the causal powers of the soul, divided into three key faculties: cognition, feeling, and volition (or desire). The general structure of this psychology involves describing human mental states in relation to each other with reference to the causal laws that govern the operation of various mental powers. The basis of empirical psychology is first introspection and then comparison with other humans in order to formulate general laws of human nature (see 7:398; 4:471; 7:134n, 143; 25:252, 863; 28:224). Introspection treats oneself as an *object* of experience in inner sense, and studies the human being only "*as an appearance*," and thus only «as we are internally affected» (B153, 156). In that sense, inner sense provides what is properly understood as "third-personal" self-knowledge; although others do not have the specific sort of access to my inner states that I have, when I take those inner states as *objects*, I look *at* them from the standpoint of a distinct subject.²

¹ Given the limitations of space, I'm not going to discuss in detail in this paper the issue – which is prominent in Grenberg – of the extent to which "feeling" is the primary method of phenomenology.

² Hence I construct them as objects, and in that sense, and entities that are available in principle to others. One implication of this, as Kant emphasizes in his Refutation of (Cartesian) Idealism (cf. B293), is that inner experience strictly speaking depends upon outer sense. In order to sense myself (through inner sense) *as an object*, I must give my inner mental states a determinate objective temporal order, and this is possible only through connection with outer states. For more general discussion of the nature of empirical psychology (and its challenges), see the first chapter of my book (but make sure to also read recent work by Thomas Sturm, Katharina Kraus, and Corey Dyck).

Thus, for example, I must ascribe an objective time-order to my sequence of inner states, one about which another could in principle show me to be mistaken.³

Beyond this general account, most of my *Kant's Empirical Psychology* book involves laying out substantive *details* of that psychology, including several detailed charts that track different ways in which motivation works for different sorts of motivational capacities (e.g. instincts, inclinations, and character-based commitments to practical principles). For the purposes of my discussion of respect, one key point can be understood in terms of the general model of action I develop in that book. According to this account, in general, for human activity,

Cognition → Feeling → Desire → Action

In any given case, whether a particular cognition (say, the smell of a mango or the consciousness of the moral law) will give rise to pleasure, desire, and action depends upon the underlying structure of one's instincts, inclinations, and character, which structure is in turn determined by various natural predispositions and causal influences on our development (such as education).

In my book, my discussion of Kant's feeling of respect defends this general empirical account of motivation as applying even to *moral* motivation.⁴ In this context, the

³ In a longer version of this paper, I discussed an example of correcting introspection in the context of introspective claims about seeing a boat move downstream. First, what would it involve to reflect on this introspectively, as a basis for empirical psychology? I would have to shift my attention from the boat itself to my own inner states, crucially, the states that are possible *objects* of inner sense are those by which "we are internally affected by ourselves ... [and thus] only ... appearance[s] but not ... what it is in itself" (B156, cf. B69, 153, 422-3n). In order to construct these *as* inner objects and thereby to have an inner experience, I need to give these inner states an objective sequence, which I can do only by linking them with some external objects (see Kant's Refutation of [Cartesian] Idealism, B274). So imagine that I use a watch for this purpose. Now it's pretty hard to introspectively focus on my states of perceiving the boat *while* I am also focusing on the boat. What Kant said about affects is a general problem for introspection (though not a wholly intractable one; for discussion see Frierson 2014): "Even if one only wants to study himself, he will reach a critical point ... [where] when the incentives are active, he does not observe himself, and when he does observe himself, the incentives are at rest" (7:121). But here's a nice trick we can use, drawn from a similar trick used by Mihaly Csikszentmihalyi to investigate flow. Give me a beeper, and then have me introspect at the moment that the beeper beeps me and report on precisely what my inner states are like. Do this for many different boat-viewings (either many by me or boat viewings by many test subjects, all told to watch a boat move downstream). Then collect the introspective results as data, systematize them, and look for trends that might express (or suggest, or confirm) various causal laws. For example, if it turns out that 90% of the time, when beeped, I report that I am experiencing a static visual perception of the boat at a particular location, this would suggest that the experience of a boat moving downstream is best understood as a series of picture-images. If I report that my occurrent mental state was not related to the boat at all (say, was a day-dreamy recollection), this would suggest a theory according to which temporally extended experiences of objects actually involve punctuated attention. And so on. The point would be that my mental states would be discrete events ordered in objective time and subject to introspective attention. From these first-order empirical judgments, one would eventually move on to second-order scientific classification, causal explanation, and systematization. So much for the empirical psychology of boat-watching.

⁴ Kant makes explicit that his general account of motivation applies to *all* actions:

The faculty of desire rests on the principle: I desire nothing but what pleases, and avoid nothing but what displeases ... Representations cannot be the cause of an object where we have no pleasure or displeasure in it. This is therefore the subjective condition by which alone a representation can become the cause of

“Incentives” chapter elucidates precisely what sort(s) of feeling(s) the moral law gives rise to when cognition of it causes us to act in accordance with it. This feeling is “respect for the moral law,” so that the picture we have in this case would be

Cognition of Moral Law → Feeling of Respect for ML → Volition to Act according to ML
→ Action

This overall picture of what respect for the moral law would look like empirically can shed light on what Kant has in mind in several key parts of the “Incentives” section of the second *Critique*, the purpose of which, as he says, is to give a detailed account of «respect for the law» as «morality itself subjectively considered as an incentive» (5:76). In my book, I used the expression “subjectively considered,” particularly given its contrast with that which “gives authority to the law» (5:76) or «the ground from which the moral law provides an incentive» (5:73), as a license to treat the account in “Incentives” as an account of moral motivation *empirically considered*. That is, while much of the rest of the second *Critique* focuses on the transcendental conditions of possibility of morality/moral motivation, this section focuses on what moral motivation actually looks like, when it’s effective in a particular person (in a particular case).

On this empirical-psychological reading, when Kant defines “respect” as «a feeling that is produced by an intellectual ground» (5:73) or «a feeling *self-wrought* by means of a rational concept» (4:401n), when he insists that «respect for the moral law must be regarded also as a positive though indirect effect of the moral law on feeling» (5:79), and when he discusses respect as an «influence of a mere intellectual idea on feeling» (5:80); he is merely reiterating the general claim in his metaphysics lectures that even the purest intellectual cognitions (such as the cognition of the moral law) motivate only by means of feeling. And Kant’s accounts of moral education and the essential (predispositional) ground of moral feeling cohere well with his more general empirical-psychological accounts of the grounds of feeling and volition.⁵

an object. (29:894, cf. 29:877–8; I’ll skip this quotation when reading the paper, appealing instead to passage 1 on my handout)

And he applies this model explicitly to the case of motivation by reason:

[F]reedom is the faculty for choosing that which is good in itself and not merely good as a means. Thus we are free when we arrange our actions entirely according to the laws of the understanding and of reason, and the more we do this, the freer we are, for even if the will is free from stimuli, it can still be not entirely free. *For since we desire merely that which pleases us, pleasure is the cause of our desiring. But the cause of the pleasure is either sensibility or understanding ...* Understanding and reason give laws to the will according to which it must conform if it is to be free. But we cannot be determined by mere representations of reason; it must also give us incentives. (29:899–900, emphasis added; cf. 28:253–4, 675; 29:1013).

This attitude is echoed in the *Metaphysics of Morals*, which not only describes the “will” as “the faculty of desire whose inner determining ground ... lies within the subject’s reason,” but specifically adds that this determination by reason implies that “even what pleases it” is reason. Here Kant holds firm to his cognition–pleasure–desire model, pointing out only that there are two different kinds of pleasure, depending upon whether it is caused by sensible or intellectual cognition.

⁵ I go into considerable detail about all this in Frierson 2014.

But there are some serious problems with this reading of the nature and role of respect for the moral law, problems that so-called “intellectualists” like Allison, Reath, Guyer, and others have raised, against so-called “affectionists” like myself and Grenberg (and McCarty, who coined these terms). I’m not going to discuss all of these (many are discussed in my book), but I’ll highlight one particularly pressing textual problem for the tidy Cognition of Moral Law → Feeling of Respect → Volition model that I’ve developed. Kant says quite explicitly, and right at the start of this section, that

«If the determination of the will takes place ... by means of a feeling, of whatever kind, that has to be presupposed in order for the law to become a sufficient determining ground of the will ..., then the action will contain *legality* indeed but not *morality*». (5:71, cf. 5:9n, 24–25; 29:1024)

It seems, then, that any action that is caused in the way that I’ve described would be at best legal, but not moral. So much for my nice empirical-psychological model.

I’m not going to reiterate all the details of chapter four of my book, which deals with this and related challenges to this “affectionist” reading. One of my strategies there is to argue that what Kant is rejecting, in this and related passages, is not the model wherein pleasure functions as a transition from cognition to volition, but other models of other possible roles of pleasure in motivating action. In this paper, though, I focus on my book’s more systematic response, based on a distinction between two different perspectives that one can take on moral motivation. Within empirical psychology, Kant ascribes particular choices to the empirical character of one’s faculty of desire (or choice), which is determined in accordance with causal laws: «every human being has an empirical character of his power of choice, which is nothing other than a certain causality of his reason, insofar as in its effects in appearance this reason exhibits a rule» (A549/B578). But transcendental idealism opens the possibility that these *same actions* can be the result of an intelligible character that would be the free *ground* of one’s empirical character. As H.J. Paton put it, «from one point of view, [respect] is the *cause* of our action, but from another point of view the moral law is its *ground*» (Paton 1943, p. 67; cf. O’Neill 1989, p. 68; Korsgaard 1996, pp. 160, 167–76). Thus when Kant claims that «The consciousness of a *free* submission of the will to the law, yet as combined with an unavoidable constraint put on all inclinations though only by one’s own reason, is respect for the law» (5:80), he alludes to the fact that underlying any empirical instance of respect is a free (noumenal, or practical) submission of will to law, but the phenomenon we are conscious of is a particular kind of influence on our (empirical) will. The “empirical character” is what empirical psychology investigates through the systematic employment of a theoretical (“third-personal,” even if introspective) standpoint on human action, while practical philosophy (including moral philosophy but also prudential reasoning) emerges from the systematization of the practical standpoint, in which *moral* choice can never be determined by – that is, based on – feeling.

There are thus two different perspectives one can take on action, the practical perspective *from-within* and the empirical perspective from-without. And for Kant, the (practical) perspective is closely tied to what he (and I) elsewhere call “transcendental” philosophy, so I use the term “transcendental” to describe those “from-within” perspectives that investigate the knowing, feeling, or choosing *subject* rather than oneself as an object.⁶ Such from-within perspectives involve essential evaluative or normative dimensions. When explaining behavior non-transcendentally, one looks at what the causes of action are, and one need not – and indeed *cannot* evaluate whether these causes are “good.” The question whether, say, anger is a “good” *cause* is misguided; it either is the cause or it is not. But when thinking about behavior (or judgments, or choices) transcendently, one looks at reasons for behavior (or judgments, or choices), and reasons invite evaluation. Anger might have caused the behavior, but we can still ask whether anger was a *good reason* for doing what one did. And this is the sort of question one asks, not merely when deciding what to do, but also when deciding what to believe, or how to judge about something, or even whether something is beautiful. The normative question – «Is this a good reason for people to do/think/feel such-and-such?» – arises within transcendental philosophy. Along with this from-within, normative perspective on human beings, Kant’s “transcendental” approach employs a distinctive style of argument that proceeds from some “given” to the conditions of possibility of that given. Thus Kant’s *Critique of Pure Reason* is an extended argument exploring the conditions of possibility of empirical cognition (what we can know). Similarly, the *Critique of Practical Reason* argues from the moral law we find valid within deliberation and evaluation to various conditions of possibility of that validity.

2. First- and second-order transcendental philosophy

Importantly, the transcendental perspective wherein one considers reasons (for belief or action) and Kant’s philosophical reflection on conditions of possibility are not the same. In general, we could see each of Kant’s *Critiques* as investigating what makes possible a given reasons-giving perspective at all. Thus the first *Critique* establishes conditions of possibility of reasoned beliefs, the second the conditions of possibility of moral (and more broadly practical) reasons, and the third the conditions of possibility of justified feelings. I have elsewhere described this distinction as between “first-order” and “second-order” judgments.⁷ The distinction applies to both theoretical and practical

⁶ I’ve defended this notion of “transcendental anthropology” in more detail in Frierson 2013.

⁷ See Frierson 2010. Although not crucial, a similar distinction arises within empirical psychology, where we could distinguish first- and second-order judgments as follows: a first-order judgment would be an immediate claim about a particular inner experience, arrived at through introspection. ‘I feel fear’, ‘I am perceiving something moving and thinking of it as a person’, or ‘I feel an urge to eat that donut but have not (yet) decided to eat it’ would all count as first-order judgments in empirical psychology. Second-order empirical-psychological judgments would be theoretical claims that systematize or (causally) explain first-order judgments, things like: ‘human cognitions are different than human volitions’, ‘my fear is caused by my

philosophy,⁸ and my own hunch is that Grenberg's invitation to think of «phenomenology at the heart of transcendental argumentation» (Grenberg 2014, p.490) may be an invitation to think of phenomenology as equivalent to what I have called “first-order” transcendental philosophy.⁹ The idea that careful description of this first-order perspective is closely akin to phenomenology is a claim to which I was greatly attracted (e.g. in chapter 11 of my *What is the Human Being?*), but which I now think is wrong, so I want to get really clear on what first-order transcendental judgments are so that I can see whether I can carve out a project of phenomenology that is genuinely distinct from them.

Within the theoretical realm, “first-order” transcendental judgments include the synthetic a priori judgments of mathematics and the empirical cognitions for which Kant's first *Critique* provides conditions of possibility. I know that $2+2=4$ and that there is a white piece of paper in front of me. These are first-order judgments. More complex claims, such as causal laws, also count as first-order claims, as do the various pieces of empirical evidence used to support those claims. These are the claims to which theoretical cognition gives immediate access; they are what make up the stuff of that cognition; they are what theoretical cognition is cognition *of*, and we can ask of them whether and how they are justified, or valid, or should be believed.¹⁰ And there is a kind of philosophical reflection that consists simply in clearly explaining what these first-order claims *are*. We see this, for example, in the metaphysical expositions of space and time in the first *Critique*, which purport to provide «the distinct (even if not complete) representation of that which belongs to a concept» (B38), as opposed to the (second-order) «explanation of a concept as a principle from which insight into the possibility of other ... cognitions can be gained» (B40). But this sort of first-order claim is even clearer in the starting points of various transcendental arguments. Thus, for instance, the claim that “all appearances are in time” (B224) or that, in some cases, «I perceive that ... a state of things exists at one time the opposite of which existed in the previous state» (B233), would be first-order claims, expressed in general terms that highlight general features of many such claims. Similarly,

perception of that lion', or 'desire can be distinguished into desire strictly speaking, which involves a volition to act, and mere whim, which does not.' If a first- and second-order distinction is coherent within phenomenology (about which I'm not yet convinced), the idea would be that second-order phenomenology provides a framework for making sense of first-order phenomenological judgments, where this framework is neither causal/systematic (as in empirical psychology) nor justificatory (as in Kant's transcendental philosophy). Heidegger's notion of thrownness or Sartre's of nothingness might be second-order phenomenological judgments.

⁸ It also plays out in affective contexts, such as the third *Critique*, where claims like “that sunset is beautiful” or even just “that is beautiful” are first-order, and Kant's claims about free play, purposiveness, etc. are second-order.

⁹ The notion that first-order transcendental judgments are at the heart of transcendental argumentation is a claim that I agree with; so insofar as Grenberg means by “phenomenology” what I mean by “first order transcendental judgment,” then our differences are not about the role of phenomenology in moral philosophy, but about the role of feeling in the phenomenology of moral choice. That is, I take it that first order claims about what one ought to do are the relevant starting points for practical philosophy, and that the specific feeling(s) that we have when we become aware of these claims is not part of the content of them as first order claims.

¹⁰ Incidentally, the entire content of empirical psychology will consist of these first-order theoretical claims.

in the practical realm, there are lots of first-order moral claims, such as that “I should not cause needless suffering” or “I should not deceive others.” The *Groundwork*, in its first two parts, is an “exposition” of these “common moral cognitions.” What the *Groundwork* shows is that the kinds of claims we make when we make moral claims are categorical, and that these can be expressed in a formula (the categorical imperative). Thus the categorical imperative is a general and clarificatory, but still first-order, practical judgment. In both the theoretical and practical realms, these first-order claims serve as reasons, either for further first-order beliefs (in the theoretical realm) or for choices (in the practical).

But for Kant, there are also second-order judgments for both theoretical and practical reason.¹¹ These are not judgments made *within* a deliberative or theoretical standpoint, but judgments that make philosophical sense of the basic presuppositions of each standpoint. As Korsgaard explains with respect to the belief in freedom, this is «not about a [first-order] theoretical assumption necessary to decision, but about a fundamental feature of the standpoint from which decisions are made» (Korsgaard 1996, p. 163). In Kantian terms, we might say that second-order judgments express the conditions of the possibility of legitimately making first-order judgments. The apriority of space and time as conditions of possibility of mathematics is an example of second-order theoretical claim, as is the claim that «all alterations occur in accordance with the law of cause and effect» (B232), as is transcendental idealism itself. The assertions of transcendental freedom, God, and immortality are second-order claims, conditions of possibility of first-order moral claims. When Kant claims that one «judges that he can do something because he is aware that he ought to do it» (5:30), the judgment that one *can* do something is a second-order judgment; the judgment that one *ought* to do that thing is first-order. First-order practical claims, but not second-order ones, show up as reasons for action. That one ought to do something is a reason to do it; the fact that one (metaphysically) can do something is not a reason to do (or not do) it (see, e.g., Korsgaard 1996, pp. 162-3).

Elsewhere, I used the distinction between first- and second-order claims to emphasize that claims about human freedom are not first-order in either empirical science or practical deliberation. Here, I’m interested in the feeling of respect. Theoretically, the empirical-psychological claim that respect causes one to choose to act in conformity with the moral law is unproblematically first-order. It can be part of a system of beliefs within the empirical science of psychology and it supports and is supported by other empirical claims; the *Critique of Pure Reason* provides conditions of possibility of making such claims. Practically, the status of respect is less clear. Within practical deliberation, the feeling of respect is not a first-order *reason* for moral action. Or rather, insofar as it *does* show up that way, such an invocation of respect functions as the “error of subreption” about which Kant warns in his *Critique of Practical Reason*, an illusion whereby we mistakenly «take the moral incentive for a sensible impulse» and thereby «deform[s] the

¹¹ There are also second-order (and even a priori) transcendental judgments for feeling, but I’m going to have to bracket that discussion here, as relevant as it is. For some discussion, see my “Affective Normativity” in Cohen 2014.

real and genuine incentive – the moral law» – by too heavily emphasizing the “effect of reason on [moral] feeling” (5:116-7). The moral law itself is a reason for action, as are particular moral principles, but the fact that one respects that law is not a reason for action. That’s why, within deliberation, «If the determination of the will takes place ... by means of a feeling ... then the action [lacks] morality» (5:71).¹² But respect for the moral law is also not a second-order transcendental condition of possibility of moral action, at least not in any straightforward way.¹³ (At the end of the next section, I discuss one way in which it is a second-order transcendental claim, but let’s bracket that for now.) We must be transcendently free in order to be morally obligated, but our freedom does not need to show up subjectively as a particular sort of feeling. This is something that we find to be the case, but it’s not a condition of possibility of morality as such. So it seems like respect might be limited to a mere empirical feature of human psychology.

3. Phenomenology

It *seems* like respect *might* be limited to empirical psychology, but I don’t think that can be right. There is a third way of thinking of moral motivation, one that appeals neither to reasons given within deliberation nor to psychological mechanisms by which various beliefs give rise to volitions, but rather attends to the *way* that reasons are given. There is a “feel” to how the moral law shows up as a reason (from within), and this feel can even vary from context to context and agent to agent, so there is something else going on, something rightly called “phenomenological,” that is not reducible to (introspective) empirical psychology or transcendental philosophy, either first- or second-order. And I think there are hints of this “something else” in the “Incentives” account of respect. I still stand by my reading – in *Kant’s Empirical Psychology* – of the “Incentives” section in terms of empirical psychology.¹⁴ But there is also clearly something *else* going on in this

¹² Note that the *absence* of feeling also doesn’t show up as a reason within moral deliberation. The fact that one *doesn’t* feel pleasure in consideration of such-and-such a course of action is not a reason to pursue it. The point of the passage at 5:71, in the present context, is that when one is motivated to do something from duty, then no information about feelings is providing one with a reason for one’s decision.

¹³ This claim is a bit more controversial, since Kant’s claim that we can know this feeling “a priori” suggests something like a transcendental argument, according to which given the unconditional nature of moral demands and the general structure of our empirical psychology, we can know that there would have to be something like a feeling of respect in order for an unconditional moral law to motivate a sensuously situated being like us. If there is a transcendental argument of this sort, and I think that there may well be, *this* sort of “respect” is not going to be what Grenberg has in mind by phenomenology, since one can infer all the relevant features of this respect without ever feeling (or even conceiving of feeling) it. I briefly touch on this possibility in the following endnote, and at the end of this section, and in more detail in my reply to Grenberg’s comments.

¹⁴ I would even add another important text in support of that reading, where Kant says that “the concept of respect ... is ... even, *from a psychological point of view*, very useful for knowledge of human beings” (5:81n). In fact, Kant is doing something really important in this discussion in drawing empirical-psychological conclusions from what would have to be the case, in beings with our empirical psychology in general, given the nature of the moral law (within transcendental philosophy). Hence his constant references

section, something that Kant himself doesn't clearly distinguish from the transcendental and empirical-psychological perspectives one can take on respect, but that I want to distinguish. So this part of my paper is a bit experimental, an attempt to carve out a space for something that's neither transcendental philosophy nor empirical psychology, something I'll call phenomenology, and something that I don't think Kant himself clearly distinguished from these other projects.

I'm going to work up to a discussion of the phenomenology of respect in the *Critique of Practical Reason* by first taking a detour through an example in Kant's *Anthropology* that will make clearer what I mean by phenomenology and why I think it's different from first- or second-order empirical-psychological and transcendental investigations of human mental states. Then I'll turn the account of phenomenology developed through these analyses to the case of respect for the moral law.

In his *Anthropology*, in the service of helping people live happy and fulfilling lives, Kant asks, «how are we to explain ... that a human being who has tortured himself with boredom for the greatest part of his life, so that every day seemed long to him, nevertheless complains at the end of his life about the *brevity* of life?» (7:234) His answer involves an analysis of humans' experience of time that could be considered phenomenological.¹⁵

«The cause of this is to be sought in the analogy with a similar observation: why do German miles (which are not measured or indicated with milestones, like the Russian versts) always become shorter the nearer we are to a capital (e. g., Berlin), and longer the farther we are from one (in Pomerania)? The reason is that the *abundance* of objects seen (villages and farmhouses) produces in our memory the deceptive conclusion that a vast amount of space has been covered and, consequently, that a longer period of time necessary for this purpose has also passed. However, the *emptiness* in the latter case produces little recollection of what has been seen and therefore leads to the conclusion that the route was shorter, and hence the time less, than would be shown by the clock. -- -- In the same way, the multitude of stages that mark the last part of life with various and different tasks will arouse in an old person the illusion of a longer-traveled lifetime than he would have believed according to the number of years, and filling our time by means of methodical, progressive occupations that lead to an important and intended end...is the only sure means of becoming happy with one's life and, at the same time, weary of life. "The more you have thought, and the more you have done, the longer you have lived (even in your own imagination)." -- -- Hence the conclusion of such a life occurs with *contentment*». (7:234)

to the fact that we can know various things about our motivations "a priori". There is here something like a second-order transcendental *argument* to what are essentially empirical-psychological *conclusions*.

¹⁵ As with the case of respect, and, frankly, all of these cases, I think that Kant saw this discussion as fundamentally empirical-psychological because he had not yet fully distinguished phenomenology from empirical psychology and transcendental philosophy. But his discussion is a great proto-phenomenological one. Another really interesting set of proto-phenomenological reflections come shortly after this passage, when (in A 7:237-8), Kant discusses the feelings of "bitter joy" and "sweet sorrow" that arise in emotionally complicated situations of real life. (I thank Laura Papish for highlighting these passages as other possible phenomenological reflections.)

Kant's point here is that the *experience* of time (and particularly the *remembered* experience) is not equivalent to the objective time sequence; it's not literally true that "the more you have done, the longer you have lived." While transcendental philosophy investigates the conditions of possibility of objective cognition, something else is going on here, an analysis of the way in which time is experienced by a living subject. Some features of this discussion could be seen as merely psychological, a set of claims about the way abundance of content affects the memory of past events, claims such as that «memories containing few objects give rise to judgments that little time has passed». One could even test this through introspection, checking to see whether it is true that one typically judges in this way. But the deeper point of this passage is that the way time shows up subjectively is affected by factors that are irrelevant to our determinations of objective time. We *might* say that time is "experienced" differently based on what occurs during that time, except that Kant reserves the term "experience" for *objective* cognition. By that standard, if we really "experience" miles as being shorter when closer to the capital – that is, if we *empirically judge* that they *are* shorter – then we simply err. But Kant's point is this passage is not about error, and hence not about experience in that sense. Borrowing a term from Grenberg, we might say that it's not about the «*empirical* experience» (Grenberg 2013, pp. 16-17) of space and time. Rather, it's about what time is *like* to live through in different contexts. Again, borrowing from Grenberg, we might say that it's about the "phenomenological experience" (ibid.) of time. In that sense, we don't *err* in thinking of miles as shorter because we don't – "empirically" – think that they *are* shorter; we just *phenomenologically* "experience" them that way, and this sort of experience can't be wrong or right. That is, phenomenology is not about transcendental claims (either first- or second-order).

For my purposes, what's essential to note here is that there are a host of questions that can arise within empirical psychology and within transcendental philosophy that can't arise within this phenomenological perspective. Thus, within transcendental philosophy, we can ask (first-order) what *justifies* the claim that miles are shorter closer to the capital, or what *justifies* contentment at the end of a full life. We could ask what further theoretical claims or deliberate choices are justified by these points. At a second-order, we could ask about the conditions of possibility of legitimately finding contentment in a full life or of justifiably cognizing miles as shorter when more filled with objects. But none of these questions are warranted in this case. Kant's analysis here isn't presented as a set of justified or legitimate claims.¹⁶ Similarly, phenomenology is not empirical psychology.

¹⁶ It's a bit more complicated than this in the case of contentment, since the nature of this sort of experience actually does provide a reason for "filling our time by means of methodical, progressive occupations that lead to an important and intended end." A full analysis of this particular aspect of the passage is beyond the scope of this discussion, and it's made particularly complicated by the fact that Kant does not actually see the distinctiveness of phenomenology as a perspective. With a tidy dichotomy of empirical and transcendental, which Kant thinks he has, the passage is straightforward. Empirical psychology teaches that an occupied life will lead us to remember our life in a way that makes us happy about our life and content with the prospect of our death. The structure of practical deliberation teaches that happiness is our highest conditioned end. Thus

Within empirical psychology, we could ask about the details and sequence of particular mental states, taken as objects of introspection. Thus, for instance, we could consider the psychological mechanisms by which one assesses time and how the consideration of content generates a sense of time. We could ask, more systematically, about the underlying grounds of this connection between content of experiences and judgments about time. And so on. But all of this causal analysis is irrelevant to the lived experience. When we reflect on the ways that a fuller trip (or life) seems to pass more quickly, we are not making a causal judgment about inner states. We are not taking them as *objects of empirical* experience. Rather we are attending to the lived, felt experience of time in the trip (or life, or memory) as an aspect of our subjective engagement with the world. This sort of *phenomenological* attention neither looks agentially at reasons for belief/action nor treats mental states as given objects of experience, but rather – as Grenberg nicely puts it in her book – is «an activity of being receptive to what is present» (Grenberg 2013, p. 185). As in transcendental philosophy, the focus is on the self *as subject*. But as in empirical psychology, we are *receptive* to what is *given*, rather than actively taking something as a reason.

4. Phenomenology and Respect

The passage of time relative to the capital gives a sense for what phenomenology might mean in Kant, and how it might be distinguished from both transcendental philosophy and introspection. But his most important phenomenological moment occurs in the context of his discussion of respect for the moral law.¹⁷ Many features of his discussion push this account more towards the empirical-psychological (for which see my book), and others make it seem more transcendental (most importantly, and discussed briefly at the end of this section, there is his repeated claim that we can know this feeling a priori and his placement of it in the “Analytic Elucidation of the Analytic of Pure Practical Reason”). However, several passages reward a distinctively phenomenological reading. Here’s I’ll focus on Kant’s summary of his view: “The consciousness of a *free* submission of the will to the law, yet as combined with an unavoidable constraint put on all inclinations though only by one’s own reason, is respect for the law” (5:80).

putting our empirical psychology to use for practical purposes, these empirical facts provide a reason to pursue a life of methodical occupations. The specific phenomenology here is actually incidental to this analysis; only its empirical-psychological correlate is actually relevant to the reasoning.

¹⁷ Arguably the part of this discussion that most fits traditional approaches to phenomenology (e.g. Husserl’s imaginative variation) as well as most resembles the accounts of time and the boat above is Kant’s account of respect for *persons* at 5:76-8), where Kant distinguishes different feelings that might seem akin to one another (respect, fear, admiration, etc.) and points out that these *are* different sorts of feelings and that only the uprightness of character of another person can have the “strikes down self-conceit” feature that is distinctive of true respect (5:77). While this discussion would merit a detailed discussion as a model of Kantian phenomenology, I want to go on to the more paradigmatic form of respect, respect for the moral law *as such*.

One way to read this passage is to support my earlier claims about the relationship between the empirical-psychological motivationally-effective feeling of respect and the free submission of will to the moral law that is the practical correlate, or noumenal ground, of this feeling. But we can also read it to summarize the *phenomenology* of the feeling of respect. In a genuine instance of respect, one finds several distinct elements. Most basically, there is the will to act in accordance with the moral law. But this willing shows up as *submission* and *constraint*, a point emphasized in another important passage:

«As *submission* to a law, that is, as a command (indicating constraint for the sensible affected subject), it therefore contains in it no pleasure but instead, so far, displeasure in the action. On the other hand, however, since this constraint is exercised only by the lawgiving of his *own* reason, it also contains something *elevating*, and the subjective effect on feeling, inasmuch as pure practical reason is the sole cause of it, can thus be called *self-approbation* ... inasmuch as he cognized himself as determined to it solely by the law and without any interest, and now becomes conscious of an altogether different interest subjectively produced by the law, which is purely practical and *free*». (5:80-81)

Here Kant not only clarifies that the sense of submission and constraint is *essential* to the feeling of respect, but also further elucidates the phenomenological “feel” of this constraint a bit. In cases of respect, the way the moral law shows up is a lot like something that we are *afraid* of, or “at least” apprehensive of. Now Kant might just be making a psychological claim, and the specific language even supports such a claim, that is, that the feeling of respect is «connected with (*verbunden mit*)» other feelings. But we might also productively read this connection claim as a way of trying to give a sense for the felt phenomenology of respect. Respecting the moral law is *like* fear or apprehension. Importantly, however, this submission, fear, and apprehension are all from the side of our *inclination*, and the moral law that we respect is one that arises from «one’s own reason» to which we submit «free[ly]» (5:80). Thus respect not only involves a feeling like fear, but also a sort of «self-approbation» (5:81).

Comparing this phenomenological account with the empirical and transcendental perspectives I presented earlier, we might say something like this. Empirical-psychologically, the moral law in general or its specific applications to particular contexts are cognitions of which one becomes conscious in the (empirically-given) process of deliberation, and these cognitions give rise to feelings of respect which motivate choices in accordance with Kant’s general psychology of the higher faculty of desire. Practically or first-personally, the moral law shows up as a (categorical or unconditional) reason for choosing in particular ways. In specific cases, the moral law might simply show up simply as a categorical demand to do or refrain from some action, say to refrain from falsely testifying even when threatened with death. One ought to act on the basis of these reasons. Kant further analyzes these first-order transcendental claims, showing that the basic structure of all such claims – specifically their categorical nature – implies a specific moral law (with three formulations, laid out in the *Groundwork*). Moreover, from these first-

order transcendental claims, Kant goes on to derive second-order claims such as the necessity of freedom and the evil of doing what is morally good for the sake of happiness. But not only do moral reasons have a general form (the categorical imperative) and various second-order implications (freedom), they also show up in a specific way. There's a what-it's-like-ness to the recognition of *moral* reasons that is different than the way that we recognize the authority of other reasons. Moral reasons show up as reasons to which we must submit in an almost fearful way, but that also warrant a particularly sublime sort of self-esteem. This sort of combined feeling does not arise for any other practical reasons, which however much they come into mutual conflict, can cause neither the complete self-humiliation by which we must chasten *all* inclinations nor the unconditional self-approbation by which we recognize a worth in ourselves that is different in kind from anything that could be given by nature (see 5:76-8).

We can see that the what-it's-like-ness of recognizing moral reasons is distinct from a transcendental-practical perspective on those reasons in least three (related) ways. First, the specific phenomenology of respect fails to function as reason-giving within practical deliberation, and hence can't play the role of first-order moral claim.¹⁸ Second, the phenomenology of respect is shared with that of the sublime, but the first-order claims in the two cases are radically different. And finally, the fact for which Kant seeks conditions of possibility (in the second *Critique*) is not any particular phenomenological feel of moral obligation, but the fact that we are morally obligated. So an awareness of reasons, and even a careful description of what moral reasons *are*, is first-order transcendental philosophy and provides the basic factum for which Kant seeks transcendental conditions of possibility. But neither of these counts as "phenomenology," in the sense in which I am using the term.¹⁹

¹⁸ First-order practical judgments need to be reasons for action. The fact that something is morally required *is* a reason for action, and the sort of reflection involved in, say, the *Groundwork*, a clear elucidation of what is actually involved in taking oneself to be morally (categorically) required to do something, would be an appropriate description of these first order reasons. But none of the details of the *feeling* of respect are relevant to these practical judgments.

¹⁹ Likewise, what I've called phenomenology is not the same as the "inner experience" from which empirical psychology begins, but I'm not going to focus on that here. Briefly, we can see why there must be a difference by appeal to Husserl's insistence that one "not confound phenomenological intuition with 'introspection,' with interior experience" (Husserl 1964, p. 115, in Cerbone 2012, p. 8). The "what-it's-like" of phenomenology is not reducible to any instantaneously-given mental state, and it is not the first stage of a further scientific investigation of empirical causes and effects. More basically, introspection is fundamentally third-personal, while phenomenology is – like transcendental philosophy – first-personal. Introspection and phenomenology also have different success conditions. Within phenomenology, the objective existence of the relevant mental states is not an issue. With respect to his phenomenology, Husserl claimed that phenomenology is interested "not with the factual data of this inner sphere ... but with the essence ... , that is, ... the invariant essentially characteristic structures of a soul, of psychical life in general" (Husserl 1972, p. 8, in Cerbone 2012, p. 8) and even that one need be no more concerned with how to "make sure of the *existence* of those mental processes which serve him as a foundation for his phenomenological findings than the geometer would be interested in how the existence of figures on the board or the models on the shelf could be methodologically established" (Cerbone 2012, p. 16, quoting Husserl 1982, p. 183). In the Kantian context, this means, among other things, that phenomenology does not concern itself with establishing an objective temporal order of mental events.

Before closing this section, I want to note one peculiar feature of Kant's account of respect for the moral law. In this case – and in this case alone – he thinks that his description of the nature of respect (whether phenomenological or empirical-psychological) has a second-order transcendental status. That is, given the general nature of our empirical psychology (that we are motivated via feelings, that we have inclinations, and so on) and the normative status of the moral law (unconditionally motivating us), we can know *a priori* that there must be a capacity for feeling a respect for the moral law that can outweigh non-moral feelings. This provides an *a priori* and second-order transcendental *argument* for what is essentially an empirical or phenomenological claim, that is, a claim properly belonging within empirical psychology or within what should otherwise be a reflective phenomenology. I won't say much more about this, except simply to note, first, that it's a special feature of this particular feeling, that it is susceptible of this kind of second-order transcendental argument; and, second, that the *phenomenology* of moral feeling – as opposed to the content of moral reasons – shows up here as a *conclusion* of transcendental argument, not as a premise.

5. How important is phenomenology?

And this brings me to where I want to end this paper, by engaging more deeply with Grenberg's particular account of phenomenology and its role in Kant's philosophy. There is a lot that I'd like to engage with in Grenberg's discussion,²⁰ but here I focus on what I think is her order of argument. Grenberg highlights the importance of phenomenology²¹ – and feeling – with Kant's example of what she calls the "Gallows Man."

Even more dramatically, one might be able to phenomenologically investigate the feeling of respect without being introspectively certain that such feelings ever actually occur in one's mental life. It's essential to a particular feeling *being* a feeling of respect for the moral law that the pleasure arising from self-approbation not be even partly constitutive of the reason for one's action. But it might turn out that in every actual case of action that conforms to the moral law, one's humiliation of inclination is always accomplished in part through such an anticipation of pleasure (or even through some less covert influence of self-love). Kant makes clear that "it is absolutely impossible by means of experience to make out with complete certainty a single case in which the maxim of an action ... rested simply on moral grounds and on the representation of one's duty" (4:407). Nonetheless, one can – and Kant does – develop a phenomenology of what such a purely morally motivated action would be like. That is, even without introspective awareness of obedience to the moral law, we can know first personally not only what such obedience would require, but even what it is *like* to obey.

²⁰ Among other things, she and I read a key passage at 5:91-2 totally differently. She reads this passage as supporting the importance of feeling in moral motivation, which I read it as precisely contrasting moral from non-moral motivation in terms of whether feeling is (non-moral) or is not (moral) relevant to choice.

²¹ I should note here that I'll be talking about the importance of what I have called phenomenology in this paper. This is a concept that I had not sufficiently clearly distinguished from introspection and first-order transcendental philosophy, and I don't think that Grenberg had done so either. (I'm still not sure that I've done so sufficiently.) This is important because much of the role that Grenberg ascribes to phenomenology, I

«The entire Gallows Man experience is a *felt* one. ... It is through the feelings of constraint and respect that the difference between empirical and moral determination of the will “*makes itself known*.” ... [The] Gallows Man ... recognizes the source of this [painful, moral] constraint upon his inclinations as authoritative, regardless of the pain it causes him. It is upon these feelings themselves, then, that one’s attention must be focused in making sense of the moral law’s presence in one’s consciousness». (Grenberg 2013, p. 165-7)

As I read it, taking a little liberty but I hope not uncharitably, Grenberg’s account *starts* with the phenomenology of respect. Where Gallows Man begins (in the second gallows case) is with feelings of constraint and respect, that is, with the phenomenological *way* that moral demands present themselves. From this “feel” of moral demands, he reasons that such demands are authoritative, and then that he is (transcendentally) free to follow them.

On my reading, however, the phenomenological feel of the demands enters Kant’s argument at a much later stage. First and foremost, the “fact of reason” is not a phenomenological fact, but a first-order fact of practical deliberation. It is (in this particular case) the fact that I ought not lie. This fact is presented to Gallows Man in a particular way – in this case, as part of a deeply conflicted, humiliating, and potentially uplifting feeling of respect. But the way in which it is presented, the “feel” of it, is not the Fact itself.²² More generally, that the Fact of moral obligation shows up in a particular *way* – via respect – is not essential to Kant’s argument. If the phenomenology of Gallows Man were more like God’s, such that there were no felt humiliation, or if it were warped to prevent the sense of self-esteem arising from it, showing up merely as a duty for which I gain no worth; Kant’s argument from the fact of moral reasons to the possibility of acting in accordance with them would still work. From the Fact that Gallows Man recognizes that he ought to do X, he knows that he can. Moreover, from the fact that one *ought* – unconditionally – to do X, one can infer the purely formal nature of the moral law, the necessity of transcendental freedom, and even the phenomenology of respect (see end of previous section). And on my reading, it is precisely this moral fact from which one starts.

In that sense, phenomenology is not «at the heart of transcendental argumentation» (Grenberg 2014:490). Instead, first-order transcendental claims are. And that means that, in the end, the phenomenology of respect that Kant lays out in the “Incentives” chapter of the second *Critique* is not very systematically important. Had Kant simply never written this chapter, and never discussed the phenomenology of respect at all, we would have

ascribe to first-order transcendental claims. So it might just turn out that we disagree about the label. I don’t think this is quite right, but I want to flag it as a possibility.

²² Even on my reading, insofar as there is *a* fact of reason, it’s not the *particular* moral demand presented in this case, but simply the fact of moral reasons *as such*, that is, the fact that there are reasons that are unconditional, that do not depend upon what we happen to want or feel; but this point is unimportant in the present context.

missed a very interesting phenomenological analysis, but no *other* parts of his philosophy would be affected at all.²³

References

Cerbone, David (2012) “Phenomenological Method: Reflection, Introspection, and Skepticism” in Dan Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* Oxford University Press, United Kingdom.

Cohen, Alix (2014) *Kant on Emotion and Value*, Palgrave MacMillan, United Kingdom.

Dennett, Daniel (1991) *Consciousness Explained*, Back Bay Books, United States.

Frierson, Patrick (2010) “Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology”, in *Kant’s Moral Metaphysics* (ed. James Krueger and Benjamin Lipscomb), Walter de Gruyter Press, Germany, pp. 83-110.

Frierson, Patrick (2013) *Kant’s Questions: What is the Human Being?*, Routledge, United Kingdom.

Frierson, Patrick (2014) *Kant’s Empirical Psychology*, Cambridge University Press, United Kingdom.

Grenberg, Jeanine (2013) *Kant’s Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account*, Cambridge University Press, United Kingdom.

Grenberg, Jeanine (2014) “Review of *Kant’s Questions: What is the Human Being?*” *Mind* no. 123, pp. 592-8.

Husserl, Edmund (1964) *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper and Row, United States.

Husserl, Edmund (1972) *Ideas: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Collier Books, United States.

Husserl, Edmund (1982) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands.

Korsgaard, Christine (1996) *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, United Kingdom.

Luft, Sebastian and Overgaard, Soren (2012) *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, United Kingdom.

²³ Even this is not *quite* right. There are really interesting connections between the sublime and respect for the moral law that establish one way in which aesthetics connects to morals. The connections between the moral and the sublime are largely phenomenological, so they would have been affected.

O'Neill, Onora (1989) *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, United Kingdom.

Paton, H. J. (1943) *The Categorical Imperative: A study in Kant's moral philosophy*, Anchor Press, United Kingdom.



Response to Frierson's "Kantian Feeling: Empirical Psychology, Transcendental Critique and Phenomenology"

Respuesta a "Sentimiento kantiano: psicología empírica, crítica transcendental y fenomenología" de Frierson

JEANINE GRENBERG*

Saint Olaf College, USA

Abstract

In this paper, I reject Frierson's interpretation of Kantian reductionist phenomenology. I diagnose his failure to articulate a more robust notion of phenomenology in Kant as traceable to a misguided effort to protect pure reason from the undue influence of sensibility. But in fact Kant himself relies regularly on a phenomenological and felt first personal perspective in his practical philosophy. Once we think more broadly about what Frierson calls "the space of reasons," we must admit a robust role for attentive reflection upon felt, phenomenological experience at the center of Kantian practical deliberation.

Keywords

Phenomenology; Attention; Moral Feeling of Respect; First-Personal

Resumen

En este artículo, rechazo la interpretación de Frierson de la fenomenología reduccionista de Kant. Diagnostico su fracaso para articular una noción de fenomenología más robusta en Kant como huella de un esfuerzo desorientado para proteger a la razón pura de la indeseable influencia de la sensibilidad. Pero, en efecto, Kant mismo depende regularmente en su filosofía práctica de la dimensión fenomenológica y de la perspectiva que siente la primera persona. Si pensamos más

* Assistant Professor at Saint Olaf College (USA). E-mail for contact: grenberg@stolaf.edu.

ampliamente sobre lo que Frierson denomina “el espacio de la razón”, tenemos que admitir en el centro de la deliberación práctica kantiana una función fuerte para la reflexión atenta sobre la experiencia sentida, sobre la experiencia fenomenológica.

Palabras clave

Fenomenología; atención; sentimiento moral de respeto; primera persona

In his paper, Patrick argues that there are three perspectives from which one can assess feeling—and especially the moral feeling of respect—for Kant's philosophy: empirical psychology, transcendental critique and phenomenology. Patrick argues that because transcendental critique is the space of reasons, there is no room for respect to do anything meaningful there. Instead, the significant discussions Kant provides of the moral feeling of respect are best understood as part of a third-personal empirical psychological study. Phenomenology—the poor child in the family—ends up being possible, but unimportant, allowing first-personal access to “what it is like” to experience things, including respect. But because this perspective is radically subjective, one gains no objective cognition, theoretical or practical, from phenomenology. Phenomenology is also radically inert, offering no assistance to the deliberating practical agent.

Although Patrick occasionally associates me with phenomenology thusly construed, I need strenuously to assert that this is not at all the brand of phenomenology I defend, or find in Kant. Patrick is, however, generally successful in distinguishing his phenomenology from mine when he suggests (PF18) that, for me, the Gallows Man “starts” with his feelings of respect and that, for Patrick, feeling enters “later” in the process. In this response, I seek to understand how Patrick found his way to phenomenology thus construed, diagnosing the illness that prevents him from grasping a more robust, practically meaningful conception of phenomenology. Along the way, I defend my own account of Kant as a phenomenologist.

1. The diagnosis

So, when Patrick made his initial distinction between transcendental critique and empirical psychology in his recent book, he relied heavily upon HJ Paton's conception of distinguishing these two realms. Here are some excerpts from Paton, which Patrick himself quoted:

«[W]e regard actions from two different points of view...First of all we can take an external and scientific view of action...But...we have also a very different point of view, the point of view of the agent acting, a point of view which sees the action from within, not from without...Hence it may be the case from an external or psychological point of view our motive is the feeling of [respect], whereas from the internal or practical point of view our motive is simply the moral law, the law of our own free and rational will, without the intervention of any kind of feeling. We may perhaps say that from one point of view

[respect] is the cause of our action, but from another point of view the moral law is its ground.’» (Paton 1947: 67)¹

This is essentially a summary not only of Paton’s but also Patrick’s distinction between empirical psychological and transcendental critical points of view. Note here the way that feeling is handled in these two perspectives: we can give only a third-personal scientific account of the role of feeling in events (it seems we cannot speak of “actions” as such from this external, scientific perspective); but we allow absolutely no room for feeling from the transcendental “from within” space of giving reasons for actions. So: reject feeling as undermining the pursuits of pure reason, but instead investigate it scientifically and third-personally.

What is notable here is that we find *no* meaningful room for the exploration of feeling first-personally. It shouldn’t surprise us, then, when Patrick turns to investigating the import of the phenomenological “feel” of things in Kant’s practical philosophy, that he concludes there really isn’t one. The meaninglessness of first-personally accessed feeling follows almost tautologically from this initial cutting up of the transcendental/empirical pie. If feeling has no import transcendently, then exploration of it is at best a footnote to Kant’s practical philosophy.

Cutting up the pie in this way does, however, put Patrick in some awkward positions in relation to Kant’s texts. It is, for example, odd that a feeling Kant describes as the only feeling that “can be *cognized* a priori” (5:78/67, emphasis added) is now to be *cognized* only empirically, or cognized a priori but with no essential import or meaning. This oddity increases when we discover, as Patrick argues in his book, that the question of moral *motivation* is something to be explored only by empirical psychology, since one operating from a transcendental point of view cannot even make sense of the very *question* of moral motivation². Curiously, then, despite Patrick’s commitment to making sense of respect—and despite his sensitive account of psychological points about moral feeling within his ‘empirical psychological’ account—when it comes to *transcendental* analysis of the moral feeling of respect, we must place Patrick within the camp of “intellectualists” not “affectionists” (to use McCarty’s terminology which Patrick picks up on – PF5). For all the import of respect in Frierson’s objective, quasi-scientific empirical psychological account of moral motivation, when we look at all this from the perspective of transcendental critique, it disappears. There is essentially no feeling in transcendental practical philosophy. Although “we can infer a priori that moral reasons will show up to us in a particular way, as “imperatives” that prompt “respect.” (PF18), it is nonetheless the

¹ Quoted in Frierson, Patrick. *Kant’s Empirical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. Page 121. Later references to this book will be noted as “Frierson,” followed by the page number.

² “[T]he question of what moves one to act barely makes sense from the practical point of view,” PF7; cf Frierson, 146.

case that when “this Fact of moral obligation shows up to us in a particular way – via respect – [it] is not essential to Kant’s argument. (PF19).³

I call this exclusion of feeling from transcendental analysis Patrick’s “Paton Problem.” One might update the terminology a little and call it his “Korsgaard Krankheit.” The problem, or disease, is this: in a misguided effort to protect pure reason from the undue influence of sensibility, the genuine role for feeling in Kant’s practical transcendental philosophy is rejected.

But in fact Kant himself relies regularly on the felt first personal perspective) in his practical philosophy. As I have argued, his assessment of practical matters third personally mostly occurs early in his corpus, in conjunction with theoretical work (as for example the malicious lie example in the Third Antinomy). His practical works though—and especially the second *Critique*—regularly appeal to the first person perspective of the practical agent seeking to make sense of her own reasons, feelings and moral state.

Given my own (argued) interpretive perspective, I was interested to see, both in his book and today, that Patrick relies on the incentives section of the second *Critique* to bolster his *third* personal empirical psychological perspective. And I was downright perplexed when I heard his defense for doing so: viz, that Kant speaks of things in this section from a “subjective” perspective! (I have questions about how a subjective perspective would be the objective perspective of empirical psychology, but will set them aside for the sake of time)

How, then, can an affectionist convinced of the central moral epistemological role for feeling in Kant’s transcendental practical philosophy respond? Interestingly, once Patrick got through the earlier parts of his paper in which he described empirical psychological and then transcendental analysis, I realized it didn’t really matter what he said afterwards about phenomenology because the horse was already let out of the barn: by Paton-esquely defining transcendental analysis to exclude any room for feeling and then studying feeling only third-personally in empirical psychology, Patrick guarantees that there will be no meaningful room for first-personally felt experience anywhere in Kant’s practical philosophy.

I will therefore focus my comments not upon how Patrick defines phenomenology, but more upon his reasons for excluding phenomenology and feeling from transcendental analysis. I will first argue that one cannot exclude feeling from practical transcendental

³ Perhaps one question I have underlying these concerns is where exactly Patrick would place empirical psychology *vis à vis* Kant’s practical philosophy. It seems to me that Patrick wants to utilize the lessons of empirical psychology to inform our practical deliberative process. But because we are taking a third personal non-transcendental point of view when we investigate empirical psychology, it seems that empirical psychology is not at all practical in the strict sense of practical philosophy. When we are empirical psychologists, we are investigating events, not actions. But Patrick places much of what I would call practical philosophy—moral motivation, education, catechism—into the category of empirical psychology; and he clearly wants the results of empirical psychological investigations to have an effect on our ability to understand and fulfill moral demands. So it seems that he would want to grant empirical psychology a sort of apartment within the house of practical philosophy. But it is hard to make sense of how scientific investigations could have practical effects (that is, how to make sense of scientific information as informing his deliberative point of view concerned only with reasons).

analysis. I will then reflect on Patrick's worries that phenomenological experience is not to be trusted.

2. Rejecting PF's reductionist phenomenology

First, Patrick argues there is no room for the moral feeling of respect in practical transcendental judgments, either first or second order. These arguments are important because it is on their basis that Patrick concludes that "respect might be limited to a mere empirical feature of human psychology." (PF10) Although he goes on later to suggest there is a phenomenological moment for respect, we've already seen that this moment is not needed for Kant's argument for the Fact of Reason. (PF19)

Patrick says no feeling can be involved in *first* order judgments, because such appeal here would be equivalent to accepting feeling as the ground or reason for action. I agree with Patrick that, if feeling were to play this role, we would indeed fall into the "subreption" against which Kant warns us. It would also make Kant a moral sense theorist, which he is not. Note, though, that Frierson assumes feeling would *have* to play a *justificatory* role in grounding moral reasons. But I've already argued in my book that one must distinguish between justificatory (or what I call "*evidential*") and epistemically *enabling* roles for feeling in judgment. Patrick is right that the fact that I feel respect is not the reason I am morally obligated. But "knowing" my moral obligations authentically requires that I both *experience* and *attend* to my experience of the moral feeling of respect. That is: respect plays an epistemically *enabling* role in *getting* me to those reasons that justify moral obligations.

I anticipate Patrick's response here: one needs *only* reason to know moral demands. For Patrick, although we can know a priori that we will feel respect, we don't need to attend to feelings, or indeed even feel anything at all, in order to *recognize reasons* for action: "respect...is not essential to Kant's argument. If the phenomenology of Gallows Man were more like God's – or like Luther's "Here I stand; I can do no other" – such that there were no felt humiliation, or if it were warped to prevent the sense of self-esteem arising from it, showing up merely as a duty for which I gain no worth, the argument would still work. From the Fact that Gallows Man recognizes that he ought to do X, he knows that he can." (PF19)⁴

That Patrick believes this is, I think, at the heart of our disagreement about the role of phenomenology in Kant's practical philosophy. Patrick believes first order moral judgments are pretty straightforward and that we need no thicker "psychological" account of how moral reason-giving is achieved. But I find this appeal to recognition of reasons an

⁴ Patrick's underlying commitment here to reason narrowly construed is revealed in notes he made but did not read today: "As long as we *recognize* that the wrongness of falsely testifying gives us a *reason* not to falsely testify, we don't need to be reflective about the phenomenology in order to know what we ought to do, why we ought to do it, the nature of the demand, the metaphysics of freedom." (PF28n46, emphasis added)

overly thin interpretation of Kant's discussions of how one comes to recognize the grip that moral reasons have upon us. To appreciate my point, let's visit *Groundwork I*.

In *Groundwork I* Kant does initially say it is easy to know what reason demands: "common human reason...knows very well how to distinguish in every case that comes up what is good and what is evil, what is in conformity with duty or contrary to duty." (4:404/16) But there is a big caveat that immediately follows: all this is simple "if...we only, as did Socrates, make [reason] *attentive* to its own principle." (4:404/16, emphases added) So, it is simple to affirm the grip reason has upon you IF you are as wise and attentive as Socrates! Kant then describes all of us humans as particularly *non*-Socratic and *inattentive*: it is part of human nature to deceive ourselves about the "strictness" of moral demands, and calls this tendency a "natural dialectic," a phrase which calls to mind first *Critique* references to dialectical confusions within human reason itself that are "unavoidable".⁵ (4:405/18)

Essentially, what Kant later describes as "the dear self" (and even later as "radical evil") intrudes upon the would-be simple, clear functioning of practical reasoning. In its natural dialectic, an inextirpable tendency amongst sensibly affected rational beings, reason succumbs to rationalizations which challenge the strictness of moral reasons, rationalizations, that is, which place happiness and self above morality. So: as long as we are as wise as Socrates, reason alone can easily guide us in moral judgments; but none of us are as wise as Socrates. Instead, we have an unavoidable tendency to undermine our natural Socratic wisdom with rationalizations.

If all of this were not the case, Patrick would be right that "reason" is all one needs for first order deliberative judgments. But because one must learn, beyond the "reason" of the matter, also to *attend honestly* to what is presented as a reason in one's moral consciousness (that is, because one needs to develop techniques to counteract our natural dialect of rationalization), a phenomenological moment of attentiveness to one's felt experience is *required* even to make *first* order moral judgments. In my book, I argue that attending to one's first personal experience of the moral feeling of respect allows us to overcome the dear self and thus succeed in seeing moral reasons clearly for what they are. It is a story of how feeling plays an essential epistemically enabling role in getting to first order judgments *without* falling into the illicit justificatory role for feeling about which Patrick worries. The quote Patrick provided from my book in which I interpret the Gallows Man as having to attend to his feelings in order for the moral law to make itself known is a central part of that argument. There *is* an important role for the moral feeling of respect in coming to what Patrick calls first order practical judgments. And no "subreption" occurs here.

⁵ [T]here is a natural and unavoidable dialect of pure reason, not one in which a bungler might be entangled through lack of acquaintance, or one that some sophist has artfully invented in order to confuse rational people, but *one that irremediably attaches to human reason, so that even after we have exposed the mirage it will still not cease to lead our reason on with false hopes, continually propelling it into momentary aberrations that always need to be removed.* (A298/B354, emphasis added)

Let's turn to Patrick's second order judgments. According to him, although the "[f]act of moral obligation shows up to us in a particular way – via respect," (PF19) we have no need to appeal to this respect as a condition for the possibility of first order judgments. But even at this level, as I have argued, respect *does* play an epistemically enabling role in confirming those conditions that undergird first order moral judgments. For example: another tool against self-deception (beyond attending to moral reasons) would be to be attentive to the *source* of these categorical demands (as stemming from our own noumenal rational nature). I think Patrick would agree with me that this is one of the conditions that must be sought in second order practical reflection. But to know our noumenal rational natures is beyond the limits of reason. Hence feeling becomes important in *enabling* us to have limited practical cognition of our noumenal selves. In my book, I argue that first-personally felt feeling, precisely because it is subjective and not a part of the construction of objects of empirical experience, plays a role that nothing else could in pointing us toward traces of our noumenal selves, for practical purposes.

It is not that one could not, in the abstract, understand the difference between categorical and hypothetical imperatives upon the will; but when *I* am trying to make that distinction be important for *me*, *here* and *now*, I have to do work with my feelings to avoid the inevitable human tendency toward rationalization and self-deception about the strictness of precise moral demands. Further, although I can know in the abstract the nature of a categorical demand, I cannot through simple reasoning know its source (since that is beyond finite human theoretical reason). Again, it needs to be through attentive first personal engaged reflection that I gain confidence and limited practical cognition of the other-worldly source of categorical demands.

So, I hope my first point is clear: although feeling cannot play a justificatory role in the grounding of moral reasons, and although it is not itself a direct condition for the possibility of the authority of those reasons, it does nonetheless play a crucial moral epistemic role in helping us gain access to those things which do act as justifications and conditions. As such, the attentive, felt phenomenological reflection in which one must engage to get to our moral rational selves is not that inert, non-agential phenomenology of which Patrick spoke (and which he tried to attribute to me!),⁶ but is instead a phenomenology deeply implicated in Kant's *us* we must reject what I would now call Patrick's "reductionist" conception of phenomenology.

3. We can trust phenomenology?

⁶ "[W]e are not making a causal judgment about inner states. We are not taking them as *objects of empirical experience*. Rather we are attending to the lived, felt experience of time in the trip (or life, or memory of trip/life), not as an object of study but as an aspect of our subjective engagement with the world. This sort of *phenomenological* attention neither looks agentially at reasons for belief/action nor treats mental states as given objects of experience, but rather – as Grenberg nicely puts it in her book – "an activity of being receptive to what is present" (185)." PF12

I would like to conclude by reflecting directly on Patrick's worries that phenomenological experience cannot even give us a *starting point* for transcendental reflection. For Frierson, "[t]he starting point of [e.g., the second] analogy is that I have an *experience* of the boat moving downstream, where an experience is a *justified* empirical cognition." (PF14, emphasis added) But, for Patrick, phenomenology does not provide "*justified* empirical cognitions" and thus tells us nothing about what "actually exists" in our experience.

A few reactions to this. First, it seems odd to suggest that transcendental argument *begins* with "*justified* empirical cognition." The whole point of the argument is to seek that condition which "justifies" the ordering of experience as we encounter it. So our experience of the ship is *not* "justified" until we arrive at the pure concept of causality (what Patrick would understand as a *second* order transcendental claim).

Patrick is right that we couldn't get to that conclusion if we started with a rainbow or a hallucination. We need to start with an *authentic*, reliable empirical experience. Or, to transfer to the practical realm, we'd need an *authentic*, reliable moral consciousness, not something that has been corrupted by our desire for happiness. How can we gain such confidence in the starting point without assuming the justificatory work of the transcendental deduction itself?

We need to begin practical transcendental arguments from an authentic, reliable experience: a phenomenological experience that has survived the scrutiny of attentiveness. When Kant tells us we need to "attend" to the way the moral law imposes itself upon us, he also reminds us that to do so we need to turn away from the distractions of the empirical world. Like the man of *Groundwork I*, we are tempted to start our arguments with the way the moral law seems to us through the corrupting lenses of happiness. Such rationalizations are not the proper starting point of a transcendental argument. But once I honestly attend to my experience of how the moral law presses itself upon me via moral feeling, I have an authentic starting point for my argument. We have, through attentiveness, arrived at a self-authenticating experience, one which we know not to be an illusion or corrupted by self-deception. This initial authenticity of the experience is thus found not in something outside of it (some condition that justifies it) but rather internal to the experience itself in the mode via which we have this experience: this felt experience is had "attentively" (instead of distractedly, absent-mindedly or through the rose-colored glasses of various sorts inspired by selfish inclinations). Whereas, for Patrick, phenomenological experience cannot be wrong or right, on my account, the distinction between felt experience attended to or not attended to does introduce a weaker notion of "wrong" or "right" within phenomenological experience itself. I do not get things "wrong" in the sense of falling short of what is in fact empirically true; I get things wrong when my felt experience has been corrupted by self-deception.

4. Conclusion

In conclusion: reductionist phenomenology is what must result given Patrick's commitments to practical transcendental inquiry without appeal to feeling. But once we

think more broadly about the space of reasons, we must admit a robust role for attentive reflection upon felt, phenomenological experience at the center of our practical deliberation and as a precursor to successful, honest choices. We must also admit it as an important—and trustworthy—epistemic aid in transcendental argument emerging from practical deliberation.

References

- Frierson, P. (2014) *Kant's Empirical Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Grenberg, Jeanine (2013) *Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account*, Cambridge University Press, United Kingdom.
- Paton, H. J. (1943) *The Categorical Imperative: A study in Kant's moral philosophy*, Anchor Press, United Kingdom.



Towards a Transcendental Critique of Feeling (A Response to Grenberg)

Hacia una crítica transcendental del sentimiento (Respuesta a Grenberg)

PATRICK FRIERSON*

Whitman College, USA

“As iron sharpens iron, so one person sharpens another.” (Proverbs 27:17)

“Passions are cancerous sores for pure practical reason, and for the most part they are incurable because the sick person does not want to be cured and flees from the dominion of principles, by which alone a cure could occur.” (*Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 7:266)

Abstract

This paper focuses on responding to Jeanine Grenberg’s claim that my discussion of Kant’s feeling of respect leaves no meaningful room for investigating feeling first-personally. I first make clear that I do think that feelings can be investigated first-personally, both in that they can be prospective reasons for action and in that – at least in Kant’s *Critique of the Power of Judgment* – there are feelings that we should have (for aesthetic reasons). I then show that at the time of writing the “Incentives” chapter of the second *Critique*, Kant had not yet determined an a priori basis for aesthetic (or affective) normativity. On this basis, I argue that the “Incentives” chapter provides a sort of consolation prize for not (yet) having an transcendental account of feeling. In that sense,

* Associate Professor of Philosophy Garrett Fellow in the Humanities Whitman College Walla Walla (USA). E-mail for contact: frierspr@whitman.edu.

it's a properly transcendental analysis of feeling in which Kant examines feeling from within and a priori to show that there are good (moral) reasons to have certain feelings. I end by acknowledging the extent to which, on this reading, I agree with Grenberg that Kant is doing a transcendently significant form of phenomenology here, while I also highlight some remaining areas of disagreement.

Keywords

Kant; Phenomenology; Moral Feeling; Empirical Psychology

Resumen

Este artículo se centra en responder la tesis de Jeanine Grenberg según la cual mi planteamiento del sentimiento kantiano de respeto no deja un espacio significativo para investigar el sentimiento en primera persona. En primer lugar, aclaro que pienso que los sentimientos pueden ser estudiados en clave de primera persona, así como que puede haber razones prospectivas para la acción y que, al menos en la *Crítica del Juicio* de Kant, hay sentimientos que deberíamos tener (por razones estéticas). A partir de ahí muestro que al escribir el capítulo sobre los “motores” de la segunda *Crítica*, Kant no había determinado aún una base *a priori* para la normatividad estética (o afectiva). Sobre esta base, sostengo que el capítulo de los “motores” provee una especie de premio de consolación por el hecho de que no haya (aún) una exposición trascendental del sentimiento. En este sentido, se trata propiamente de un análisis trascendental del sentimiento en el que Kant examina el sentimiento desde dentro y *a priori* para mostrar que hay buenas razones (morales) para tener ciertos sentimientos. Finalizo reconociendo el alcance de mi acuerdo en esta lectura con Grenberg, a propósito de que Kant está haciendo una forma significativa trascendentalmente de fenomenología aquí, mientras que subrayo algunas áreas restantes de desacuerdo.

Palabras clave

Kant; fenomenología; sentimiento moral, psicología empírica

I thank Jeanine Grenberg for her excellent and detailed comments on my paper. There is much with which I could engage in those comments, but here I focus only on two sentences, which reflect a reasonable inference from the paper I presented today, and from my book, but that deeply diverge from my actual view. This will help show how far Grenberg misunderstood my position, but also how far she got my view right. It will also give me a chance to revise my reading of the “Incentives” section of the *Critique of Practical Reason*, the section that was the focus of my paper. In the light of Grenberg's paper, I now see this chapter in a new way. I now think that neither my empirical-psychological reading nor my attempted phenomenological reading get at what Kant was primarily up to in this chapter of the second *Critique*. Instead, I think he was up to something that I would call transcendental philosophy, and hence doing a kind of phenomenology much closer to what Grenberg thinks he's interested in there. But, alas, I still have Korsgaard's *Krankheit* (or Paton's Problem, or following Kant's claim above about passions, perhaps “Paton's Passion”), so I still emphasize the space of reasons.

On Grenberg's reading of my view,

«we can give only a third-personal scientific account of the role of feeling in events ...; but we can allow absolutely no room for feeling from the transcendental “from within” space of giving reasons for actions ... What is notable here is that we find *no* meaningful room for the exploration of feeling first-personally». (Greberg, this volume, p. 2)

This is a reasonable view to come away from my paper with, but it's not a view I hold *at all*. Even in my original essay, I noted that “There are also second-order (and even a priori) transcendental judgments for feeling,” and while I bracketed discussion of that point (see especially note 1), I pointed to my recently published essay arguing precisely that there *is* meaningful room for discussing feeling first personally (see note 11). In that essay (in Cohen 2014), I explicitly said that “feelings can be ‘wrong’ in that they are epistemically unjustified or don't fit the world and ‘wrong’ in that they are states for which one can be held accountable and on the basis of which one can be judged prudentially foolish or morally blamable,” and I went even further, arguing against those who think that these two roles for feeling might “seem to [provide] a sufficiently rich normative account of feeling to make sense of our complex emotional lives.” Instead, I said, “For Kant, however, our emotional life is richer and more complicated than that. In particular, emotions not only inform and motivate, but also involve feelings susceptible of their own kind of normativity.” So I think that there *is* room for the exploration of feeling first-personally (that is, for me, within the space of reasons), and even that feelings can even give reasons – sometimes good, and sometimes bad – for actions.

But, as the passages from my “Affective Normativity” paper suggest, I see feeling as capable of being investigated first-personally precisely because I see it as falling into the space of reasons, and it falls into that space in (at least) two very different ways. First, feelings can *be reasons for action*. The fact that I feel nervous about speaking in public can be a reason for me not to speak in public. The fact that I expect to enjoy learning something new can be a reason to engage in a public debate. And the fact that I feel pleasure in thinking of myself as autonomous, or that I will feel pleasure when I perform a morally good action, can be a reason for me to act in accordance with the moral law. In all of these cases, feelings – either experienced or anticipated – are directly reasons for choosing to perform various actions. And none of these are third-personal, causal stories.¹

Importantly, however, on my account none of the examples in the previous paragraph are examples of acting from respect for the moral law. The last cases, where I act in accordance with moral law, are classic instances of the danger, against which «one must be on guard” that through a subreption of reason, we will “demean and deform the

¹ It may well turn out, for instance, that the *cause* of my refusal to speak is a nervousness about speaking in public (evidenced, say, by fMRI data) while my *reason* for refusing to speak is that I think that the public reception will be negative and undermine the goal of the speech. This is quite a different case from the one where my *reason* is my nervousness. (And even in that case, someone might even be able to show that in fact, whether I speak or not is better predicted by certain situational variables that don't correlate with nervousness, so that as an empirical matter, the nervousness was not the determining factor.)

real and genuine incentive, the law itself ... by such spurious praise of the moral determining ground as incentive as would base it on feelings of particular joys (which are nevertheless only results)» (5:117). These feeling-based motives for doing what the moral law requires are sophisticated versions of what Kant wants to reject when he explains that «If the determination of the will takes place ... by means of a feeling, of whatever kind, that has to be presupposed in order for the law to become a sufficient determining ground of the will ..., then the action will contain *legality* indeed but not *morality*» (5:71). As I read Kant, *morally motivated* action is unique precisely in that in *its* case, and in no other, feeling is *not* a reason for action.² So Grenberg is wrong that my cutting up of the pie is why I claim that feeling just doesn't "show up as a reason" anywhere within moral deliberation. But she's right that I don't think feelings can provide reasons to act out of respect for the moral law. So much for the first way that feelings fall into the space of reasons.

² In a crucial passage in Grenberg's book (Grenberg 2013) that she and I read quite differently, Kant writes, [T]he justification of moral principles as principles of pure reason could also be carried out very well and with sufficient certainty by a mere appeal to the judgment of common human understanding, because anything empirical that might slip into our maxims as a determining ground of the will *makes itself known* at once by the feeling of gratification or pain that necessarily attaches to it insofar as it arouses desire, whereas pure practical reason *opposes* taking this feeling into its principle as a condition. The dissimilarity of determining grounds (empirical and rational) is made known by this resistance of a practically lawgiving reason to every meddling inclination, by a special kind of *feeling*, which, however, does not precede the lawgiving of practical reason but is instead produced only by it and indeed as a constraint, namely, through the feeling of a respect such as no human being has for inclinations of whatever kind but does have for the law; and it is made known so saliently and so prominently that no one, not even the most common human understanding, can fail to see at once, in an example presented to him, that he can indeed be advised by empirical grounds of volition to follow their charms but that he can never be expected to *obey* anything but the pure practical law of reason alone. (5:91-2)

On Grenberg's reading of this passage (see Grenberg 2013), what Kant is saying here is that any human being, even the most common, can feel the conflict between inclinations and duty by virtue of a feeling. By careful attention to this feeling, we recognize a moral obligation that is different from all inclinations, worthy of respect, and thus a principle of pure practical reason. Moral principles are justified by means of a feeling that reveals their mysterious (noumenal-rational) source.

As I read it, Kant is saying something quite different. There are *two* feelings discussed in the passage, and they play very different roles in his overall argument. First, there are feelings of gratification or pain, but *these* do not "make known" the moral law. Rather, they make known the empirical source of inclinations, since every inclination "attaches itself to desire" only by means of such feelings. That is, we can immediately recognize an inclination as an inclination because, when we consider why we should pursue (or avoid) its object, the answer always appeals to some feeling (of gratification or pain). And *thus* we can recognize that the moral law is *not* an inclination because it does *not* attach itself to desire by means of a feeling. Unlike in the case of inclinations, feelings do not function as reasons to obey the moral law. Moreover, being able to recognize this contrast depends upon *already having* a consciousness of the moral law as an incentive, one we can contrast with the sensible incentives revealed as such by their concomitant feelings. So we don't need any special feeling to get epistemic access to the moral law. But then, *given* the recognized force of the moral law, we come to have another "special" feeling. Thus, in the part of the passage the Grenberg consistently elides in her book – even when quoting nearly all the rest of it on p. 166 – Kant says that the "special feeling" for the moral law "does not precede the lawgiving of practical reason but is instead produced only by it." To me, the most natural reading of the passage is that common human understanding has an immediate awareness of the moral law as an incentive for the will and can see that this incentive differs from others because it does *not* depend upon feeling, and this recognition gives rise to a subsequent feeling of respect.

Now, secondly, feelings fall into the space of reasons in that feelings are subject to normativity; there are feelings that we *should* have. Thus Grenberg quotes a passage from a footnote in an earlier version of my paper, where I say, «*one might think*» [emphasis newly added] that «we cannot ‘get a grip’ on feeling first personally» (quoted in Grenberg, this volume, p. 3). But there I immediately added, «For Kant, however, *this* is not the problem with seeing first-order reflection as specifically phenomenological, because Kant does think that there is a way to reflect on feeling that is from-within, normative, and not (necessarily) reducible to cognitive or volitional norms». That is, there can be good reasons *for* feelings. This is a point I emphasized in my “Affective Normativity” article (in Cohen 2014). And it’s a point I’ve been thinking about a lot lately. And it’s an area where Kant’s own attitudes changed rather dramatically during his Critical period. And somehow, despite all that, it took Grenberg’s comments for me to see the relevance of this for the “Incentives” chapter of the second *Critique*.

I now read the “Incentives” chapter in the light of Kant’s interest in developing a normative account of feeling, but to flesh out that reading, I need to turn to some further details of Grenberg’s criticisms of my paper. She rightly pushes hard on the “awkward positions in relation to Kant’s texts” that I have been forced to take in earlier work. She specifically cites two texts that have pestered me for a while: his claim that respect is a feeling that “can be cognized a priori” (5:78) and his claim that respect for the law is morality “subjectively considered as an incentive.” She rightly notes that it’s odd to say of such a feeling that it can be known only empirically (which seems the opposite of a priori) and as an object (seemingly the opposite of subjectively).

In the past, I’ve reconciled these passages with my empirical-psychological story as follows. First, my claim about the first, a priori, claim, involved distinguishing the epistemic *source* (or *justification*) of our knowledge from the *nature* of the *content* of that knowledge. (This is what I do at the end of §4 of my paper.) Here an analogy with the postulates (of God and immortality) seems to me helpful, though I don’t want to get into a discussion of my reading of the postulates. For the sake of the analogy, let’s assume what I’ll call a naïve reading of them. On that reading, the contents of the postulates are metaphysical claims – that there is a God, and that the soul is immortal – but the justification for them is practical. So I want to say about respect for the moral law that the content of the claim – that humans are capable of being motivated by respect for the law – is an empirical-psychological claim, that is, one that posits an empirical capacity (a predisposition, in fact) in human nature; but the justification for the claim is practical (and a priori).

Regarding the second, “subjectively considered” claim, I reconciled it with my earlier reading (in Frierson 2014) by seeing “subjective” as a contrast not to “objective” in the sense of the first *Critique* (as in, referring to “objects” in the empirical world) but rather in contrast to «that which gives authority to the law» (5:76). Put another way, I used Kant’s distinction from the beginning of the second *Critique* – where what’s “objective” is

practical laws while what's "subjective" are maxims holding only for one's will – and combined this with his claim that the "Incentives" doesn't study the «[first-personal] ground from which the moral law supplies an incentive but rather what it effects ... in in the [observable] mind insofar as it is an incentive» (5:72, highly contentious claims inserted in square brackets). Based on this, I read "subjective" as delimiting an appeal to the individual psychology by which a particular person comes to obey the moral law, rather than the "objective" force of that law itself. That's how I've dealt in the past with my "awkward" position vis-à-vis the texts, and I still think there's something to these responses. But Grenberg's pressure on them has led me to think I was basically wrong, at least about what's going on in this particular chapter of the second *Critique*.

Before explaining what I think is going on in this section, I first want to skip ahead to the third *Critique*, where Kant also takes up "feeling" first-personally, or from-within, and also sees feeling as lying within something like a space of reasons (at least in the sense of a normative space). There he insists that «since in the analysis of the faculties of the mind in general a feeling of pleasure which is independent of the determination of the faculty of desire ... is incontrovertibly given, the connection ... with the other two faculties in a system ... requires that this feeling of pleasure, like the other two faculties, not rest on merely empirical ground but also on a priori principles», so «a **critique of feeling**» is both required and possible (20:207). Feeling is susceptible of transcendental critique in just the same way as cognition (first *Critique*) and volition (second *Critique*). And it will have its own normativity, its own space of reasons. Of course, in the case of feeling, the reasons will not be determinate and articulable, since they are grounded in a principle of judgment rather than reason or the understanding, but it's a normative space nonetheless.

Kant is quite confident about this *Critique of Aesthetic Judgment* when he writes the first introduction to the *Critique of the Power of Judgment* in 1790, but he did not always think that feeling was susceptible of transcendental treatment. In the *Critique of Pure Reason*, he describes as a "failed hope" the desire of "bringing the critical estimation of the beautiful under principles of reason and elevating its rules to a science," contrasting this with what he took (then) to be the case, which is that «the putative rules or criteria are merely empirical as far as their sources are concerned, and can therefore never serve as a priori rules according to which our judgment of taste must be directed» (A21/B35-6). At the time of the first *Critique*, Kant had not yet considered the possibility of an a priori transcendental critique of *judgment* that would be neither empirical nor subsumed under reason, and thus he despaired of any transcendental analysis of the feeling of the beautiful. Moreover, as he makes clear in a letter to Reinhold in 1787, this concern that it would be "impossible" to find a priori principles covered the entire "faculty of feeling" (10:514).³

³ When Kant writes to Reinhold near the end of 1787, announcing his intention to write a "Critique of Taste" (10:515), he emphasizes that "there are three faculties of the mind: ... cognition...feeling...and desire," notes

Moreover, Kant echoes the concerns of the first *Critique* in the *Critique of the Power of Judgment*. In the first Introduction, he notes that «The connection between the cognition of an object and the feeling of pleasure and displeasure in its existence, or the determination of the faculty of desire to produce it, is certainly empirically knowable; but since this interconnection is not grounded in any principle *a priori*, to this extent the powers of the mind constitute only an **aggregate** and not a system» (20:207). And later in the *Critique* proper, he explains, «One says of someone who knows how to entertain his guests with agreeable things (of enjoyment through the senses), so that they are all pleased, that he has taste. But here the universality is understood only comparatively, and in this case there are only **general** rules (like all empirical rules are), not **universal** ones, the latter of which the judgment taste about the beautiful ventures or claims» (5:213). In both of these cases, Kant distinguishes empirical⁴ rules of feeling from true transcendental principles and insists that *aesthetic* pleasure, unlike mere feelings of agreeableness, is susceptible of transcendental principles. Feelings for the agreeable are not subject to a priori principles; they aren't in a normatively governed space of reasons. One likes what one likes, and there's nothing more to it. But whereas Kant formerly thought this also about aesthetic pleasure (and indeed, about feeling as such), he now sees an a priori principle (of judgment) governing those pleasures. They are in a normative space of reasons; one can get aesthetic pleasure *wrong*.

But in both of these contexts (and elsewhere), Kant *also* adds a third category of feeling:

«With regard to the good, to be sure, judgments also rightly lay claim to validity for everyone; but the good is represented as an object of a universal satisfaction only **through a concept**, which is not the case either with the agreeable or with the beautiful». (5:213)

Or, as he says in illuminating detail in the First Introduction,

that “in the Critique of Pure Reason I found a priori principles for the first of these, and in the Critique of Practical Reason, a priori principles for the third.” He then goes on, “I tried to find them for the second as well, and though I thought it impossible to find such principles, the analysis of the previously mentioned faculties of the human mind allowed me to discover a systematicity, giving me ample material at which to marvel and if possible to explore, material sufficient to last me for the rest of my life” (10:514). Three features of this letter are noteworthy. First, at this stage, Kant is extremely *interested* in laying out a priori principles of feeling. Second, he admits his conviction (likely now past) that any such project would be impossible. But finally, he now sees hope in various “elucidations I had not expected” arising from “the general picture of the elements of knowledge and of the mental powers pertaining to them,” hope that leads him to think he may “have discovered a new sort of a priori principles” (10:514). A couple years later, he would complete the *Critique of the Power of Judgment*, in which he maps a taxonomy of powers of cognition onto his general taxonomy of mental faculties to show the a priori (transcendental) bases of cognition, desire, and feeling.

⁴ The emphasis on the fact that these rules are “empirical” is potentially confusing in the context of my overall account of empirical vs. transcendental perspectives. On my view, one might have from-within consciousness of what Kant is here calling empirical rules. There is certainly a from-within perspective on, say, enjoying a cup of tea. For the sake of the present discussion, however, I don't want to enter into this particular terminological issue.

«Now it is surely enough to produce a connection *a priori* between the feeling of pleasure and the other two faculties if we connect a cognition *a priori*, namely the rational concept of freedom, with the faculty of desire as its determining ground, at the same time subjectively finding in this objective determination a feeling of pleasure contained in the determination of the will. But in this way the faculty of cognition is not combined with the faculty of desire **by means of** the pleasure or displeasure, for this does not precede the latter faculty, but either first succeeds the determination of it, or else is perhaps nothing other than the sensation of the determinability of the will through reason itself, thus not a special feeling and distinctive receptivity that requires a special section under the properties of the mind». (20:206-7)

Here Kant describes his own account of respect for the moral law as an *a priori* connection of feeling with desire based on the rational concept of freedom, but he emphasizes that while this *seems* to provide for a normatively required feeling, it doesn't constitute the sought for "special section," the basis for a true *Critique* of the principles of feeling. Respect for the moral law comes close, but because the normativity of feeling is grounded in the normativity of (practical) reason for the will; it's not truly *affective* normativity.

During the mid-to-late 1780s, then, Kant was thinking hard about the extent to which one can develop *a priori* principles that would govern the faculty of feeling. In 1781, he despaired of any such principles. By 1787, he thought he had a promising way forward. And by 1790, he had determined that the power of judgment could provide an *a priori* reflective principle of aesthetic judgment. But in the meantime, he also worked on an indirect sort of *a priori* principle. If the determination of the faculty of desire by the moral law gives rise to a feeling, and if we are obligated to govern our faculty of desire by the moral law, then there is an *a priori* principle (the moral law) that directs us to have a particular feeling. So feeling is governed by an *a priori* principle, albeit only by virtue of the fact that desire is so governed. This isn't *genuine* affective normativity, since there is no *a priori* principle for feeling *as such*. But it does provide at least one way to put feeling solidly within a space of reasons.

And now *that* is how I read the "Incentives" chapter of the second *Critique*. I see this chapter as something like a first draft of a consolation prize for not (yet) being able to write a third *Critique*. In that sense, it's a properly transcendental analysis of feeling. Kant is examining feeling from within. He's thinking about how the moral law shows up subjectively (from within, and in feeling). He's developing an *a priori* basis for insisting that humans must or should have this sort of feeling. Not *all* feelings are merely agreeable, merely empirical. There are feelings – or rather, *a* feeling – that there are good (moral) reasons to have. In that sense, my empirical psychological reading of this chapter gets it wrong. And my attempted phenomenological reading of it as mere description, rather than prescribing a feeling we should have, is also wrong. And Grenberg's insistence on taking feeling more seriously, and on seeing this chapter as a phenomenology of feeling that is a sort of transcendental philosophy, is correct. And I thank her for helping me finally see this.

We still have some very serious disagreements, however, and I want to just mention three here. First, I still have Korsgaard's *Krankheit*/Paton's Problem, or, since I don't want to be cured of it, «Paton's Passion» (see 7:266). I still fundamentally see the from-within transcendental perspective as a normatively governed space of reasons. Second, while I now read the "Incentives" chapter as about feeling and as a from-within move in transcendental philosophy, I see it as Kant's attempt to give an indirect transcendental principle for feeling by means of a moral principle, rather than to develop an a priori account of that moral principle by means of a phenomenology of feeling. Put another way, I really do think that the "Incentives," in terms of the project of the second *Critique*, is an afterthought. This isn't because it's not important. I suspect that at the time he wrote it, Kant thought that this was the closest he was going to get to a transcendental philosophy of feeling, so it's the most important part of a treatise on reasons for feelings. But it's not that important as a *Critique of Practical Reason*, since it relates only to the aftereffects of reason determining desire. And finally, and relatedly, I still don't think that, from-within or phenomenologically or transcendently, the feeling of respect, or the philosophical analysis of it, or reflection on it, contribute to justifying the authority of the moral law, nor even to enabling us to recognize that the moral law is justifying.⁵ Rather, I take these as feelings that one experiences only insofar as one already recognizes the legitimacy of moral demands.

I could put these last two points another way, one that I think nicely highlights the difference that remains between Grenberg and I on this section. She asks «why Patrick wants to insist that engaging seriously with what is given could not lead to better choice and action». I *do* think that that engaging seriously with what is given *can* lead to better choice and action, but for me, the relevant "given" is the moral law, or particular moral demands, which I take to be given in moments of choice (this is how I read the fact of reason). And for me, the given moral law can lead not only to better choice and action but also (as "Incentives" shows) to *better feelings*. For Grenberg, however, engaging seriously with the feelings that are given will lead to a better understanding, appreciation of, and commitment to the moral law, which will lead to better choice and action. So we both see feeling as important, even in the second *Critique*, but I see it important as an *end* of appreciating the importance of the moral law, while she sees it as an important *means* to understanding that importance.

⁵ I should note here that in conversations with Grenberg after our session, she helped me see how phenomenological reflection could, in some cases, serve a valuable instrumental role in combatting certain kinds of self-deception. Even insofar as I concede this possibility of phenomenology as one strategy within a broader moral ascetic, however, I can't yet see my way to agreeing with her about its *fundamental* and systematic importance.

References

Cohen, Alix (2014) *Kant on Emotion and Value*, Palgrave MacMillan, United Kingdom.

Frierson, Patrick (2014) *Kant's Empirical Psychology*, Cambridge University Press, United Kingdom.

Grenberg, Jeanine (2013) *Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account*, Cambridge University Press, United Kingdom.

**La “Introducción” a las *Lecciones sobre derecho natural* de
Kant anotadas por Feyerabend.**

***The “Introduction” to Kant’s Lectures on Natural Right Written
Out by Feyerabend***

MACARENA MAREY/NURIA SÁNCHEZ MADRID

UBA, CONICET, Argentina/UCM, España

TRADUCCIÓN Y PRESENTACIÓN

Resumen

Este artículo presenta por primera vez en castellano la “Introducción” de las lecciones kantianas conocidas como *Naturrecht Feyerabend* (1784), a partir de la nueva edición del manuscrito preparada por Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske y Gianluca Sadun Bordoni (*Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“. Teilband 1: Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010). La traducción está antecedida por un estudio crítico en el que sostenemos la tesis de que la obra en cuestión constituye una fuente jurídico-política crucial para entender la formación del pensamiento práctico de Kant. Intentamos mostrar que si bien el texto puede ser leído como complemento de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la preocupación central de la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* gira en torno a (por lo menos) tres ejes conceptuales que recaen, por entero, dentro del reino de la filosofía jurídica y política. En primer lugar, encontramos en el curso una preocupación por definir el concepto de la obligación jurídica desde la idea de coacción, distinguiéndolo así del de la obligación ética y asociándolo a la definición de derecho subjetivo como potestad o título para ejercer coacción de manera legítima. En segundo lugar, es central la tesis propiamente kantiana de que el derecho debe fundarse en la libertad externa y en la posibilidad de su compatibilidad universal, y no en la felicidad entendida como fin natural que todos los individuos deberían perseguir y como propósito del Estado. En tercer lugar, aparecen *in nuce* los fundamentos conceptuales por los cuales Kant delimita la obligación jurídica desde la realidad práctica del

derecho político, esto es, de un Estado, y no desde una supuesta confluencia pre-jurídica (natural) de intereses privados.

Palabras clave

Naturrecht Feyerabend; derecho; ética; obligación; coacción

Abstract

This paper offers the first Spanish version of the “Introduction” of *Naturrecht Feyerabend* (1784), translated from the new edition of the manuscript edited by Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske and Gianluca Sadun Bordoni (2010). Our translation is preceded by a study in which we claim that this is a juridical and political work. We try to show that although the text may complement the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, its central concern focuses on at least three conceptual axes that pertain to the realm of juridical and political philosophy. First, we find in the text a definition of the concept of juridical obligation based on the idea of coercion, which separates it from the concept of ethical obligation and associates it to the definition of subjective rights as legitimate *titula* to coerce. Second, the thesis that law must be grounded on external freedom and its possible universal concordance, and not on happiness as natural end and purpose of the state, is central in the text. Third, we can detect already in this work those conceptual foundations by which Kant situates juridical obligations within the practical reality of the state of law, and not in an alleged pre-juridical and natural confluence of private self-interests.

Keywords

Naturrecht Feyerabend; Law; Ethics; Obligation; Coercion

1. Breve presentación del texto: la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*, una fuente jurídico-política.

El curso sobre derecho natural a partir del manual de Gottfried Achenwall *Ius naturae in Usum Auditorum*, que nos ha llegado en las notas del alumno Gottfried Feyerabend, fue dictado por Kant en el verano de 1784. Por su datación, resulta inevitable asociar esta fuente con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, publicada en 1785. Mostrar la cercanía del texto que aquí presentamos con las fuentes éticas de la década de los 1780 es una de las intenciones principales de la sobresaliente edición que Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni realizaron de estas lecciones, a las que de ahora en adelante nos referiremos como *Naturrecht Feyerabend*. En efecto, estos autores destacan que

«la investigación kantiana se encuentra en la feliz situación de que en la filosofía moral de Kant, en lo que atañe al estado de su reflexión en los años 1784-1785, cuenta con tres diferentes versiones que se completan e iluminan mutuamente [i.e. *Fundamentación*,

la *Moral Mrongovius II*¹ y la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*]. En el modo de proceder de la argumentación, estos tres textos se diferencian considerablemente. Sin embargo, en lo que atañe al contenido de sus afirmaciones, a su terminología y a los ejemplos elegidos por Kant, coinciden a menudo casi literalmente» (Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni, 2010, p. IX).²

La cercanía entre la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*, por un lado, y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y otras fuentes sobre filosofía moral de la década de 1780 que nos han llegado, como *Reflexionen* o anotaciones de sus lecciones sobre filosofía moral, por el otro, queda demostrada en base a los innumerables paralelismos textuales entre estas obras.³ Sin embargo, podemos trazar paralelismos textuales también con las obras jurídicas y políticas que Kant publicó en la década de los 1790, como *Teoría y praxis* y, sobre todo, con la obra culminante de su filosofía moral en general, la *Metafísica de las costumbres*. Por lo tanto, creemos que se debe tener especial precaución a la hora de sacar conclusiones acerca de la cercanía temática y conceptual entre *Fundamentación...* y la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*. En rigor, se trata de fuentes que se ocupan de dos ámbitos diferentes dentro de la filosofía práctica kantiana.

En efecto, si bien la hipótesis sobre la función de complementación que oficiaría *Naturrecht Feyerabend* respecto de *Fundamentación* tiene su validez, debemos remarcar que ello no implica que las dos obras versen sobre la ética de Kant, ni que la preocupación ética propia de la *Fundamentación* (a saber, la búsqueda del valor de *moralidad* en las razones para actuar y de la fuente de normatividad última de la ética) sea el hilo conductor que estructura el texto que aquí presentamos. La preocupación central de la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* gira en torno a (por lo menos) tres ejes conceptuales que recaen, por entero, dentro del reino de la filosofía jurídica y política. En primer lugar, encontramos una preocupación por (1) definir el concepto de la obligación jurídica con base en la idea de coacción, distinguiéndolo así del de la obligación ética y asociándolo a la definición de derecho subjetivo como potestad o título para ejercer coacción de manera legítima. En segundo lugar, (2) es central la tesis propiamente kantiana de que el derecho debe fundarse en la libertad externa y en la posibilidad de su compatibilidad universal, y no en la

¹ Esta fuente es conocida en la *Kant-Forschung* como “*Moral Mrongovius II*”. Según el manuscrito, se trata del curso sobre filosofía moral “dictado según la filosofía práctica de Baumgarten en el semestre de invierno, desde el día de San Miguel Arcángel [29 de septiembre de 1784] hasta la Pascua de 1785”. Fue compilada por Lehman en el tomo 27 de la *Akademie-Ausgabe*, pp. 597-642.

² Los editores también emplean esta cercanía de contenido y terminología como argumento para justificar la edición de la “Introducción” por separado del resto de las lecciones del curso: “Solamente así [i. e., editando la “Introducción” por separado] se puede impedir que los paralelos terminológicos con la *Fundamentación* y con la *Moral Mrongovius II* desaparezcan en la masa de los conceptos filosófico-jurídicos” (Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni, 2010, p. X).

³ Véanse los paralelismos con la *Fundamentación* que marcan Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni, 2010, pp. XL-XLI y 25-29. Para Sadun Bordoni, 2007, p. 206: “los paralelismos (a veces insólitamente estrechos) y las ligeras divergencias de *Fundamentación* con *Naturrecht Feyerabend* [...] constituyen un motivo ulterior de interés en este manuscrito, que por momentos parece casi ofrecer un comentario de *Fundamentación*, desarrollando argumentaciones y justificaciones de ciertas tesis no explícitas en ella”.

felicidad entendida como fin natural que todos los individuos deberían perseguir y como propósito del Estado. En tercer lugar, (3) aparecen *in nuce* los fundamentos conceptuales por los cuales Kant fundamenta la obligación jurídica en la realidad práctica del derecho político, esto es, de un Estado, y no en una supuesta confluencia pre-jurídica (natural) de intereses privados. Esto tres tópicos serán, asimismo, temas recurrentes del resto de las lecciones como muestran los comentarios críticos de Kant sobre el texto de Achenwall y sobre otros autores iusnaturalistas.

En pocas palabras, hay un motivo muy claro para establecer una distancia temática amplia entre *Fundamentación* y el texto que presentamos. En *Fundamentación* no existe, en efecto, una preocupación filosófica jurídico-política y la filosofía moral desplegada en ella se dirige *exclusivamente* a sostener la teoría ética. Por el contrario, como afirma correctamente Sadun Bordoni, “el tema central de la ‘Introducción’ de *Naturrecht Feyerabend*” coincide con el tema de “todo el pensamiento filosófico jurídico kantiano” (Sadun Bordoni, 2007, p. 223), a saber: “que el derecho se funda sobre leyes de la libertad y no sobre leyes de la naturaleza” (Sadun Bordoni, 2007).

Por otro lado, la importancia de esta fuente para los estudios sobre el pensamiento político de Kant radica en que en ella se despliega de manera integral su crítica a la tradición del derecho natural. En la “Introducción” que aquí presentamos, aparecen dos de las objeciones principales de Kant a los autores iusnaturalistas de su medio intelectual. En primer lugar, aparece la oposición al eudaimonismo político, es decir, a la idea de que el derecho y el Estado se justifican instrumentalmente por su capacidad de garantizar la felicidad de los individuos. Este es un motivo recurrente en la obra jurídico-política de Kant y lo encontramos también a lo largo de *Naturrecht Feyerabend*. En la “Introducción”, la estrategia argumentativa de Kant es eminentemente *crítica*, esto es, consiste en mostrar que la felicidad es siempre un fin empírico y, por lo tanto, incapaz de determinar con certeza un curso de acción y de proveer principios prácticos universales. Luego, una vez descartada la felicidad como candidata para fundar un principio universal del derecho, Kant propone que sólo la libertad externa puede servir de base para un principio jurídico con validez universal. En segundo lugar, la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* presenta una crítica conectada con la anterior, a saber, la imputación a la tradición del derecho natural de una doble incapacidad para determinar con exactitud las líneas demarcatorias entre naturaleza y libertad, por un lado, y entre ética y derecho, por el otro. Kant resalta que ubicar con precisión el lugar del derecho natural en la filosofía práctica es condición necesaria para poder definir el concepto mismo del derecho. Ambas críticas contienen el germen de dos tesis que Kant desarrollará en *Metafísica de las costumbres*: la fundación del derecho y del Estado en la libertad externa de todas las personas que pueden afectarse mutuamente en sus acciones, por un lado, y la división definitiva del sistema metafísico moral entre ética y derecho, con la consecuente distinción deontológica entre las obligaciones y deberes que corresponden a cada doctrina, por el otro.

En las lecciones que siguen a la “Introducción”, al comentar el texto de Achenwall, Kant desarrolla una serie ulterior de críticas al iusnaturalismo. Estas críticas descubren las posturas positivas que Kant presentará en la *Doctrina del derecho*. La reflexión más importante sobre el iusnaturalismo consiste en la indicación de que el derecho natural no justifica la aplicación de la coacción en el estado de naturaleza, pues “el derecho natural contiene *principios de enjuiciamiento [diudicationis]*, no de ejecución” (NRFey, 1337, 42, 27).⁴ Por esto, dado que “la *justicia conmutativa*” es “un principio de *enjuiciamiento*, no de *ejecución*”, ella “no tiene efecto sin *justicia distributiva*, [...] pues si yo juzgo lo que es derecho, entonces otros pueden juzgar de manera diferente y no se atienen a mi juicio” (ibídem). Dado que “la ley tiene que tener coacción” (ibídem) y que los principios del derecho natural no tienen aplicación válida por fuera del Estado, resulta que sólo “la coacción de aquel cuya voluntad es al mismo tiempo una ley es coacción acorde al derecho” (ibídem). Justificar hasta la extenuación esta tesis será tarea de la sección del “Derecho privado” de la *Doctrina del derecho*, pero ya en las lecciones sobre derecho natural la tesis queda formulada de manera taxativa: “El mero derecho natural no es suficiente para la ejecución. Yo actúo incorrectamente contra alguien cuando quiero hacer que mi voluntad sea su ley; de ahí que esté obligado a someterme a leyes externas que sean válidas para todos” (NRFey, 1338; 28; p. 34). En los términos que Kant usará en *Doctrina del derecho*, esto equivale a decir que una voluntad meramente unilateral o particular es insuficiente para justificar leyes jurídicas universales, que sólo son legítimas cuando se justifican en la voluntad omnilateral reunida del pueblo.

En efecto, a partir de las reflexiones recién citadas, Kant ofrece la siguiente reinterpretación de los dos últimos principios de Ulpiano, que citamos *in extenso*. La justicia distributiva:

«es el *estado civil* y ahí hay una legislación externa y un poder. El *principio* de la *justicia distributiva* es *suum cuique tribuere*. Ingresa en el estado de la *justicia distributiva*. Si uno no lo hace, cuando puede, entonces se *lesiona* a los otros. Pues entonces no se le da al otro ninguna seguridad para su derecho. Así pues, entrar en el *estado civil* es uno de los primeros deberes. La proposición *neminem laede* significa: ‘no debes privar a nadie de su derecho y de la seguridad de su derecho’. –Que la entrada en la sociedad civil sea uno de los primeros deberes todavía no lo ha comprendido nadie correctamente. Hobbes y Rousseau ya tenían algunos conceptos al respecto» (NRFey, 1337, 42, 27-28).

Como puede apreciarse en este pasaje, en *Naturrecht Feyerabend* ya encontramos uno de los argumentos principales que sostiene la compleja y novedosa teoría kantiana del contrato social. La originalidad de esta teoría consiste en sostener, en contra de la tradición del derecho natural y de los principales exponentes modernos del contractualismo y del contractarianismo, que ingresar en el Estado es un deber categórico que vuelve a la

⁴ Al citar *Naturrecht Feyerabend*, indicamos las tres paginaciones: el primer número corresponde a la edición de la Akademie, el segundo, a la edición de Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni y el tercero, al manuscrito original. En todos los casos, trabajamos con la edición de Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni.

sociedad civil un fin y no un medio para la consecución de la felicidad o de la auto-conservación. La tesis de que la coacción legítima es condición necesaria de posibilidad tanto para la garantía del derecho subjetivo de la libertad innata externa como para la adquisición de derechos ulteriores es, en pocas palabras, uno de los pilares conceptuales de *Naturrecht Feyerabend*. Consideramos que la preocupación central de la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* por determinar la obligación jurídica como coactiva, por contraposición a la obligación ética, forma parte del entramado argumentativo por el cual Kant llega a sostener esta tesis política.

Una segunda crítica consiste en que el principio del derecho no puede basarse en una relación de concordancia con la voluntad divina: “En sus *Prolegómenos*, el *Autor* toma como principio del derecho la concordancia de las leyes con la voluntad divina. Pero entonces tendría que saber qué es deber y de qué modo eso constituye la voluntad divina” (NRFey, 1332, 33, 22). A esta crítica metodológica, Kant contrapone inmediatamente su propio principio del derecho, basado en la idea de concordancia de las libertades externas, principio que a su vez se asocia con la definición de derecho subjetivo como título para ejercer una coacción legítima: “Nuestro principio del derecho es que una acción coexista con la libertad de todos según una ley universal; esta acción está permitida y nosotros tenemos una potestad. Tengo un derecho cuando tengo un fundamento para constreñir la voluntad de otro” (ibídem).

Una tercera crítica consiste en que la obligación no puede basarse en premios y castigos, crítica que también encontramos en la “Introducción” que presentamos:⁵

«el *autor* dice que todas las leyes *obligan per praemia y poenas*. Esto es falso. Dios no es bondadoso porque recompense las acciones que los seres humanos no tendrían el deber de hacer si él no las hubiera asociado con una recompensa, pues entonces la recompensa sería lo debido para Dios. Por el contrario, él es bondadoso si las acciones que ya teníamos que hacer por sí mismas además las recompensa» (NRFey, 1332, 32, 21).

Una cuarta crítica se dirige contra la fundamentación iusnaturalista de la obligación en la capacidad instrumental de una acción para conducir a la felicidad. Esta crítica retoma los análisis de la “Introducción” que aquí presentamos y consiste en que “las acciones tienen un valor completamente aparte que es del todo diferente del valor de las consecuencias. Si las acciones tuvieran valor meramente como medios para la felicidad, podría entonces seguir otros medios y la acción no sería necesaria” (NRFey, 1330, 19, 25). Como vemos, la crítica a la incapacidad del principio de la felicidad para generar obligatoriedad práctica, leitmotiv de la filosofía práctica kantiana, aparece también en *Naturrecht Feyerabend* como *pars destruens* que conduce a la posición positiva de Kant

⁵ 1326, 12-13, 18-19: “Nuestro *autor* y otros hablan de una *obligación por penas*, también Baumgarten. Pero obligar a alguien por medio de *penas y premios* es una *contradicción en los términos*; pues entonces lo nuevo a acciones que no hace por obligación, sino por miedo e inclinación”.

acerca de la obligatoriedad práctica en general (tanto ética como jurídica): la obligación jurídica se basa en la libertad.

Una quinta crítica que encontramos tanto en la “Introducción” como en el *Tratado* de las lecciones se dirige contra la imprecisión e incorrección con la que los autores del derecho natural diferencian entre deberes. Como mencionábamos, esta crítica es de suma importancia en la medida en que anuncia con una precisión que no se encuentra en *Fundamentación* la división definitiva entre ética y derecho que Kant publica recién en 1797. Como se recordará, en *Fundamentación* Kant es ambiguo respecto de la división de los deberes. En una conocida nota al pie, Kant decía en *Fundamentación* que

«[h]ay que notar aquí que me reservo la división de los deberes por entero para una futura *Metafísica de las costumbres*. Esta división [i. e., la “división usual de los deberes en deberes para con uno mismo y deberes para con los otros y en deberes perfectos e imperfectos”] vale aquí tan sólo como una división arbitraria para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, entiendo aquí por ‘deber perfecto’ aquel que no permite excepciones para favorecer una inclinación, y entonces tengo no sólo *deberes perfectos* externos, sino también internos, lo que va en contra del uso terminológico aceptado en las escuelas. Pero aquí no tengo la intención de defender esta postura, pues para mi propósito es igual si se lo admite o no» (GMS, 421).

La división definitiva entre deberes que Kant fija en la tabla de MS, 240 deja en claro que todos los deberes que pertenecen a la ética son imperfectos y que todos los deberes que pertenecen al *ius* son perfectos. Ahora bien, la división que aparece en el *Tratado de Naturrecht Feyerabend* se acerca a esta última división y ya presenta una modificación respecto de la división de deberes expuesta en *Fundamentación*, texto en el que todavía Kant habla de deberes éticos perfectos. En *Naturrecht Feyerabend*, Kant sugiere que tal categoría es, en rigor, inexacta:

«Todas las obligaciones están bajo leyes y son o bien *perfectas* o bien *imperfectas*. A las primeras puedo ser coaccionado, a las segundas no. La coacción es la limitación de mi libertad. Si no limito la libertad de otros, nadie puede tampoco limitar la mía. Por eso, todas las *obligaciones perfectas* pertenecen al *derecho natural* y las imperfectas a la moral. –Se deberían llamar “*obligaciones perfectas externas*”. [...]. *Obligación externa* es la que está bajo leyes externas» (NRFey, 1333-1334, 34-35, 23-24).

A partir de esta separación novedosa de las obligaciones entre éticas y jurídicas, Kant explica su crítica central a la obligación fundante del iusnaturalismo achenwalliano:

«El autor dice: estoy obligado de manera natural a conservar mi vida, eso es el principio del derecho. Pero eso no pertenece en lo absoluto al derecho, pues yo puedo hacer con mi vida lo que quiero. *Es un mero deber de virtud*. Cada uno está obligado a omitir todo aquello que contradice la auto-preservación de los otros en la medida en que uno pueda, es decir *moraliter*, dice el autor. En primer lugar, eso es indeterminado, pues no sé hasta dónde se

extiende. –Hasta donde sé que es apropiado a mi auto-preservación. Uno calcula más, el otro menos, para su auto-preservación» (NRFey, 1334, 24, 35, el primer resaltado es nuestro).

Finalmente, Kant propone que “se debería hacer la división de todos los deberes según pertenezcan a la ética o al derecho” (NRFey, 1337, 43, 28).

En resumen, la posición crítica de Kant respecto del derecho natural es una constante de su pensamiento político. Resulta, así, evidente que detectar las razones por las que Kant se distancia de la corriente principal del iusnaturalismo racional moderno es una tarea ineludible para comprender de qué modo Kant retoma y reformula sus conceptos principales con el fin de elaborar su propia teoría del Estado. Que el texto que aquí presentamos sea una fuente en la que se deja ver con claridad la recepción crítica del iusnaturalismo en Kant hace de él una pieza imprescindible para cualquier investigación sobre la filosofía política de Kant. Un segundo rasgo conceptual del texto atañe a su tema moral o práctico general: el modo en que en él se presenta la tesis fundamental de que el ser humano y la humanidad son, a causa de su libertad (y no de su racionalidad), fines de valor absoluto a los que debe subordinarse cualquier búsqueda de la felicidad como fin natural o iusnatural.

En su estudio introductorio a la edición del texto que nos ocupa, los editores Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni comentan sobre él que se trata de una “parte casi independiente [del resto del texto de las lecciones del curso], cerrada en sí misma” y que “transmite una imagen vívida de la lucha de Kant por conseguir una clarificación intelectual y presentación de los problemas” (Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni, 2010, p. IX). Al respecto, enfatizan que “esta lección comienza no con algo relativo a una introducción a las cuestiones específicas de una filosofía del derecho o de su historia, sino con una minuciosa ‘introducción’ a la filosofía moral como un todo” (ibídem). Esta caracterización es sin duda correcta: la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* se preocupa por cuestiones que corresponden a la filosofía práctica en general y no exclusivamente a la filosofía jurídica. Ahora bien, esto es también lo que podemos decir de la “Introducción a la metafísica de las costumbres” con la que comienza la *Doctrina del derecho* y cuyas tercera y cuarta partes (“De la división de una metafísica de las costumbres” y “Conceptos previos para la metafísica de las costumbres (*Philosophia practica universalis*)”, respectivamente) presentan y explican la división entre ética y derecho y todos los elementos conceptuales y temas “comunes a las dos partes de la metafísica de las costumbres” (MS, 222) que también aparecen –si bien en un estadio de menor desarrollo– en la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*. En lo que atañe a la preocupación central de estos textos, podríamos trazar la siguiente analogía. La *Metafísica de las costumbres* es la obra en la que Kant publica la forma final de su filosofía práctica como un todo sistematizado y, en el marco de la organización que presenta la filosofía moral allí, la *Doctrina del derecho* y la *Doctrina de la virtud* mantienen entre sí la misma relación que vincula conceptualmente *Naturrecht Feyerabend* y *Fundamentación*. Las preocupaciones morales (metaéticas) son comunes a ambas obras tal como lo son a las

sendas doctrinas respectivas, pues tanto la ética como el derecho pertenecen a la moral en general en tanto que terreno de la libertad en el que las leyes se diferencian, eminentemente, de las leyes naturales.

Si seguimos los paralelismos *conceptuales* entre ambas introducciones, resulta fácil advertir que la razón por la que Kant ahonda en cuestiones morales generales responde, en las dos obras, a un interés jurídico y político. En este sentido, podemos decir que la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* se aboca a la búsqueda del fundamento de la obligación moral en general por la razón particular de que su tema es la búsqueda de la fundamentación última de la obligación jurídica, que finalmente se encuentra en la libertad externa universal. Así, es correcta la postura de Sadun Bordoni, quien en su erudita introducción a la traducción italiana del texto que presentamos indica que

«[e]l tema central de la ‘Introducción’ a la NRFey y, en realidad, de todo el pensamiento filosófico jurídico kantiano: la libertad es el bien más precioso, sólo que en cuanto venga limitada, lo que no es posible a través de leyes naturales. La crítica fundamental al derecho natural tradicional es precisamente el no haber comprendido la distinción necesaria entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad» (Sadun Bordoni, 2007, p. 223).

También estamos de acuerdo con Sadun Bordoni en que “en este estadio de su evolución teórica” Kant ya tiene definidos los “principios de su pensamiento jurídico y político” (Sadun Bordoni, 2007, p. 224). En rigor, Kant empieza a fijar sus tesis políticas centrales en una época tan temprana como la década de los 1760. Es célebre la carta a Lambert del 31 de diciembre de 1765 en la que Kant menciona su proyecto de escribir dos ensayos metafísicos, “los *principios metafísicos de la filosofía natural* y los *principios metafísicos de la filosofía práctica*” (Br, 10, 56). La primera de estas obras apareció en 1786 bajo el título *Principios metafísicos de la ciencia natural*. La segunda de las obras proyectadas verá la luz recién en 1797 y 1798, bajo los títulos *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (1797) y *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* (1798), es decir, las dos partes que componen la *Metafísica de las costumbres*. Entre su primer propósito y la elaboración de esta última obra, Kant publicó su obra crítica como propedéutica para toda metafísica.

Kuehn, 2010, pp. 11-21, propone la siguiente periodización de los avatares del proyecto kantiano de producir una metafísica de las costumbres: “la división de la postergación de Kant de la propuesta *Metafísica de las costumbres* puede ser organizada en tres períodos, con el primero que data desde 1762 hasta alrededor de 1770, el segundo desde 1770 hasta 1785 y el tercer período desde 1785 a 1797” (ibidem, p. 15). Las discusiones en torno a la relación de continuidad o discontinuidad entre los períodos giran, por lo general, en torno a ejes metodológicos y a la cuestión sobre el carácter crítico o pre-

crítico de la filosofía política de Kant.⁶ De todos modos, es innegable que las tesis políticas que Kant sostiene y desarrolla sistemáticamente en 1797 aparecen, en cuanto a su contenido *temático*, ya en las anotaciones que Kant hizo en sus ejemplares de las obras de Achenwall y de Baumgarten desde la década de los 1760s. En ellas, como también en las lecciones cuya “Introducción” presentamos, se pueden ver tanto el distanciamiento explícito de Kant respecto de las tradiciones iusnaturales wolffiana y achenwalliana en lo que atañe al fundamento del derecho y de la obligación jurídica como la recepción positiva de algunas de las tesis centrales de Hobbes y Rousseau.

Por citar un solo caso emblemático, encontramos la siguiente glosa a la obra de Baumgarten *Initia philosophiae practicae primae*, en la que Kant esboza un orden para el estudio de los seres humanos:

«5. [El ser humano] en el estado exterior.* El *social contract* (pacto civil) o el ideal del derecho político (según la regla de la igualdad) considerado *in abstracto*, sin atender a la naturaleza especial del ser humano.

6. Leviatán: el estado de la sociedad que es conforme a la naturaleza del ser humano. Según la regla de la seguridad. (Puedo o bien estar en estado de igualdad y tener libertad y al mismo tiempo ser injusto y sufrirlo, o bien estar en estado de sujeción sin esta libertad).

7. La liga de pueblos: el ideal del derecho de gentes, como la consumación de las sociedades en lo que atañe a sus relaciones externas.

El *social contract*. O el derecho público como un fundamento del poder [público] supremo. Leviatán o el poder supremo como un fundamento del derecho público.

⁶ Puede verse una adecuada reconstrucción de los periplos del plan de una metafísica de las costumbres en Ludwig, 1998, pp. XIII-XXIV. Un estudio riguroso de la evolución del pensamiento jurídico de Kant desde 1762 hasta 1780 se encuentra en Busch, 1979. Busch retoma la cuestión acerca de si el pensamiento jurídico de Kant es o no es propiamente “crítico”, en respuesta a la pregunta planteada por Ritter, 1971, quien responde negativamente a la cuestión. Busch plantea correctamente numerosas objeciones metodológicas al trabajo de Ritter y acertadamente enfatiza la centralidad de la cuestión de la obligación tanto en el pensamiento práctico de Kant como en su oposición a la tradición iusnatural y wolffiana. Hirsch, 2012, por su parte, rastrea la continuidad entre el texto que aquí presentamos y la *Doctrina del derecho*. Su tesis central consiste en que “el concepto de derecho de la Metafísica de las costumbres ya estaba elaborado en 1784 [en las lecciones morales *Mrongovius II* y en las lecciones *Feyerabend*] y fue concebido en una sola pieza conjuntamente con la filosofía moral crítica que Kant formuló en la *Fundamentación*” (Hirsch, 2012, p. 2). Coincidimos con lo primero, pues la formulación del principio del derecho en las lecciones *Feyerabend* y en la *Doctrina del derecho* es virtualmente idéntica. Sin embargo, disentimos respecto de lo segundo, pues en 1784-1785 Kant no había aún distinguido completamente entre obligaciones jurídicas coactivas y obligaciones éticas como dos tipos de obligación propiamente morales, si bien ya podemos detectar afirmaciones en ese sentido. En la década de los 1780s, la tendencia principal que encontramos, que será abandonada en 1797, es la de localizar la fuente última de la obligación en general en la moralidad interna, lo que contradice conceptualmente la idea misma de una obligación coactiva legítima. Otro estudio sobre las fuentes tempranas y su relación con la doctrina del derecho se encuentra en Oberer, 1973.

*(el estado de naturaleza: un ideal de Hobbes. Aquí se considera el derecho en el estado de naturaleza y no el *factum*. Se prueba que salir del estado de naturaleza no es arbitrario, sino que es necesario según reglas del derecho [...])» (Refl.6593, 99-100).

La presentación de los argumentos sistemáticos que sostienen las tesis como la necesidad racional categórica de salir del estado de naturaleza, la perspectiva jurídica teórica objetiva –por contraposición al acercamiento motivacional- sobre el estado natural, el derecho público como fundamento del poder político estatal artificial y la tesis de que el derecho estatal no queda culminado sin un derecho internacional sancionado, ocurre recién con la publicación de la *Metafísica de las costumbres*. Pero las fuentes jurídicas tempranas y la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* son testimonios importantes por dos motivos básicos. Por un lado, porque el estudio de la génesis evolutiva del pensamiento práctico y moral en general y del jurídico y político en particular nos permite detectar la originalidad de la nueva forma sistemática de la filosofía moral que constituye *Metafísica de las costumbres*. Por el otro, las anotaciones de las lecciones sobre derecho natural descubren que el pensamiento político de Kant se forma también en diálogo crítico con el iusnaturalismo racional moderno que él termina por reformular, especialmente según se había configurado en su medio intelectual y académico. Determinar el alcance de la crítica al eudaimonismo en su rama jurídico-política resulta de especial importancia para la comprensión de la teoría kantiana del Estado.

Por las razones aquí expuestas, la fuente que presentamos aquí por primera vez en castellano es, en resumen, una obra imprescindible para los estudios sobre las filosofías jurídica, política y moral de Kant.

* * *

Kant dictó lecciones sobre derecho natural en los años 1767, 1769, 1772/23, 1774, 1775, 1777, 1778, 1780, 1782, 1784, 1786 y 1788. Las notas de Gottfried Feyerabend, tomadas en el curso de 1784, son las únicas que nos llegaron. En nuestra traducción, seguimos la edición de Heinrich Delfosse, Norbert Hinske y Gianluca Sadun Bordoni, *Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*. Teilband 1: *Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“* y Teilband 2: *Abhandlung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010 y 2014. La edición del texto por parte de Gerhard Lehmann en la Akademie Ausgabe aparece en el tomo XXVII, 2. 2., pp. 1317-1329 de los *Kants gesammelte Schriften*, Berlín y otros, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften y otras, 1900ss. Entre llaves, indicamos la paginación de la edición de Delfosse, Hinske y Bordoni. Entre barras, la paginación de la edición de la Akademie. Entre paréntesis angulares, la paginación del manuscrito original. Respetamos las cursivas de la edición base, que resalta las palabras latinas usadas y de origen latino, que nosotras solemos verter al castellano para facilitar la lectura del texto.

Hasta el momento, las lecciones han sido traducidas en su totalidad sólo al italiano en la edición bilingüe de Sadun Bordoni, Gianluca (traductor y editor) y Hinske, Norbert

(editor), *Immanuel Kant, Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, Milano, Bompiani, 2016. Una versión italiana (también bilingüe) de la “Introducción” había aparecido en Sadun Bordoni, Gianluca, 2007, “Kant e il diritto naturale. L’*Introduzione* al *Naturrecht Feyerabend*”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, nº2, 2007, pp. 201-282.

Una versión portuguesa realizada a partir de la edición de Lehmann apareció en Costa Mattos, Fernando, “*Introdução ao Direito Natural Feyerabend*, de Immanuel Kant”, *Cadernos de filosofia alemã*, XV, 2010, pp. 97-113.

Existe una versión inglesa, también a partir de la edición de Lehmann, realizada por Vinx, Lars, 2003 (manuscrito). Próximamente se publicará la traducción completa del curso al inglés de Frederick Rauscher, contenida en I. Kant, *Lectures and Drafts on Political Philosophy*, Cambridge University Press.

* * *

Immanuel Kant, “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*.

/1317/ {3} Derecho Natural. Lección impartida por Kant en el semestre de invierno⁷ de 1784.

/1319/ <1> {5} INTRODUCCIÓN

La naturaleza entera —nunca otros seres humanos y seres racionales— está sometida a la voluntad del ser humano, hasta donde la fuerza de éste lo permita. Consideradas desde la razón, las cosas en la naturaleza sólo pueden ser consideradas como medios para fines, pero el ser humano es el único que puede ser considerado propiamente como fin. A propósito de otras cosas, no se me ocurre ningún valor distinto del que les atribuyo cuando las considero como medios para otros fines; por ejemplo, la luna tiene un valor para nosotros en la medida en que ilumina la tierra, produce la bajamar y la pleamar, etc. La existencia de las cosas no racionales carece de valor si no hay nada que pueda servirse de ellas, esto es, si ningún ser racional las usa como medios. Tampoco los animales tienen valor en sí mismos, pues no son conscientes de su existencia —el ser humano es, así, fin de la creación. Sin duda, otro ser racional puede usarlo como medio, pero nunca se trata de un mero medio, sino al mismo tiempo de un fin; por ejemplo, cuando el albañil me sirve <2> como medio para construir una casa, yo le sirvo a mi vez como medio para ganar dinero.

⁷ Según la edición manejada, se trata en realidad del semestre de verano.

En su *Ensayo sobre el ser humano*, Pope pone en boca del ganso: “el ser humano también me sirve a mí, pues me esparce el pienso”.⁸ Sin embargo, en el mundo como sistema de los fines tiene que haber en último término un fin y ese fin es el ser racional. Si no hubiera ningún fin, todos los medios serían en vano y carecerían de valor. –El ser humano es fin, por lo que es contradictorio que tenga que ser mero medio. –Cuando cierro un contrato con un sirviente, él tiene que ser tan fin como yo y no meramente un medio. Tengo que contar con su voluntad. –La voluntad humana está, por lo tanto, restringida a la condición del acuerdo universal de la voluntad de otros. –Si ha de haber un sistema de los fines, el fin y la voluntad de un ser racional tienen que ponerse de acuerdo con los de cualquier otro. La voluntad del ser humano no está restringida por la naturaleza en su conjunto, por mucha potencia que ésta tenga, sino por la voluntad de otros seres humanos. –Pues todo ser humano es en sí mismo fin y de ahí que no pueda ser meramente medio. Yo no puedo sustraer nada del campo de otro para beneficiar con ello al mío <3>, pues en ese caso el otro sería meramente medio. Esta restricción descansa sobre las condiciones del mayor acuerdo universal posible con la voluntad ajena. Con excepción de los seres humanos, nada ocupa una posición más digna de respeto que el derecho [de los seres humanos]. –El ser humano es, ciertamente, fin en sí mismo, por lo que sólo puede tener un valor interno, esto es, tener dignidad; en su lugar no podría ponerse nada {6} *equivalente*. Otras cosas tienen un valor externo, esto es, precio, por el que cualquier cosa apta para precisamente el mismo fin puede ser considerada como *equivalente*. El valor intrínseco del ser humano radica en su libertad, en el hecho de que tiene una voluntad propia. Porque él tiene que ser el fin último: por ello su voluntad no tiene que depender de nada. –Los animales tienen /1320/ una voluntad, pero no se trata de su propia voluntad, sino de la voluntad de la naturaleza. La libertad del ser humano es la condición bajo la cual él mismo puede ser fin. Las otras cosas no tienen voluntad, sino que tienen que regirse por otra voluntad y dejar que se las use como medios. Si el ser humano ha de ser, por lo tanto, fin en sí mismo, tiene que tener una voluntad propia, pues él no puede dejarse utilizar como medio. El derecho es la restricción de la libertad con arreglo a <4> la cual esta puede coexistir con la libertad de

⁸ Kant se refiere, citándolos en paráfrasis, a unos versos de la Epístola III, titulada “De la naturaleza y estado del ser humano en lo que respecta a la sociedad”, del *Ensayo sobre el ser humano* (1734), de Alexander Pope, uno de los poetas favoritos de Kant: “Know, Nature’s children shall divide her care: / The fur that warms the monarch, warm’d the bear. / While Man exclaims, “See all things for my use!” / “See man for mine!” replies a pamper’d goose: / And just as short of Reason He must fall, / Who thinks all made for one, not one for all” (Pope, *An Essay on Man*, edición ampliada y mejorada por Pope y con notas del obispo de Gloucester, London, Millar y Tonson, 1763, versos 43-48, p. 61). La edición citada repone los siguientes versos, que aparecían en ediciones anteriores luego del verso 46: “What care to tend, to lodge, to cram, to treat him / All this he knew; but not that ‘twas to eat him. / As far as a Goose could judge, he reason’d right; / but as to man, mistook the matter quite”. Según Jerome B. Scheewind, *The Invention Of Autonomy*, Cambridge, CUP, 1998, p. 494, la traducción usada por Kant era la de Barthold Brockes. En rigor, y como queda claro en las oraciones que siguen, Kant se distancia de la postura de Pope y de su recepción en la cultura alemana del siglo XVIII, pues no concibe al ser humano sumido en orden teleológico natural, sino precisamente como “fin final”. Estas tesis son desarrolladas en varios lugares del corpus kantiano y especialmente en los párrafos 83 y 84 de la *Kritik der Urteilskraft*.

cualquier otro según una regla universal. Pongamos que a alguien le gustara un lugar, ocupado por otro, al que quisiera expulsar de él. Yo puedo sentarme donde quiera y él también. Ahora bien, si él se sienta, yo no puedo hacer lo mismo simultáneamente: de ahí que tenga que haber una regla universal bajo la cual ambas libertades puedan coexistir. Así, yo le prometo algo a alguien y, a pesar de que puede ser medio, él es también fin. ¿Es necesario restringir la libertad y, para que ella sea autoconsistente, no pueden imponérsele limitaciones a ésta de otra manera que por sí misma según leyes universales? Si los seres humanos no fueran libres, su voluntad obedecería a leyes universales. Pero si cada uno fuera libre sin ley, no podría pensarse nada más aterrador. Pues cada uno haría lo que quisiera con el prójimo, y así, nadie sería libre. Ante el animal más salvaje no habría tanto que temer como ante un ser humano sin ley. Por eso, *Robinson Crusoe*, transcurridos unos años en su isla desierta, se asustó tanto al ver pisadas humanas, que a partir de ese momento todo lo intranquilizaba y pasaba las noches en vela. –Por eso mismo también los marineros no tienen reparos a la hora de disparar a muerte contra un salvaje nada más arribar a una isla <5> desconocida, porque no saben qué pueden esperar de él. –Puede tomarse también en consideración la muerte en Nueva Zelanda del caballero *Marion*, que vivió durante un mes en la mejor de las amistades con los salvajes, sin hacerles ningún daño, pero al que poco después terminaron engullendo junto a 22 marineros, simplemente porque les apetecía comérselo.

Pues el animal se guía según su instinto, que tiene reglas, pero respecto a un ser humano tal [el salvaje] no sé a qué atenerme en absoluto. En su *Viaje al Cabo de Buena Esperanza*, *Sparman* cuenta que los leones no cazan su presa de inmediato, sino que la siguen sigilosamente y cuando creen estar lo suficientemente cerca, dan un salto súbito, y si no aciertan su botín vuelven sobre sus pasos, como si quisieran ver dónde se equivocaron, y entonces avanzan desde allí. Las personas lo saben y actúan en consecuencia. Por ejemplo, un león se aproximó de lejos a un hotentote que volvía a casa. {7} Entonces, este cobró conciencia de que no podría volver a casa antes del atardecer y de que el león lo devoraría en cualquier momento. Por ello, se despojó de sus ropas y las puso sobre un bastón, de manera que pareciera que estaba parado ahí. Mientras tanto, hizo un hoyo en la colina y se escondió. El león se acercó sigilosamente y dio de súbito un salto; como el bastón cedió, <6> se despeñó con él colina abajo hasta desaparecer. Pero en caso de tener mucha hambre, el león cazaría a la presa.⁹

/1321/ Por tanto, hay que restringir la libertad, pero eso no puede suceder a través de leyes naturales, pues de lo contrario el ser humano no sería libre. Así pues, él tiene que ponerse limitaciones a sí mismo. En consecuencia, el derecho se basa en la restricción de la

⁹ Vd. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 7, p. 189, donde se recoge la anécdota transmitida por Sparman como botón de muestra del conocimiento del que los hotentotes hacen gala con respecto a la etología de los leones. Kant olvida mencionar, en su reconstrucción de la anécdota, que el hotentote elige para construir su parapeto un terreno cercano a un precipicio, con el fin de propiciar la caída de la fiera, lo que hubiese facilitado la comprensión de la escena.

libertad. Es más fácil de explicar que el deber. —Cuando se trata del derecho, la felicidad no se toma en absoluto en consideración, pues cada uno puede intentar alcanzarla como desee.

No se ha sabido determinar el lugar del *derecho natural* [*ius naturae*] en la filosofía práctica a partir de principios ni señalar los límites entre él y la moral. De ahí que diversas proposiciones de ambas ciencias se confundan unas con otras. —Con vistas a conseguir diferenciarlas, hay que intentar desplegar el concepto de derecho. Ahora querríamos proponernos volver más metódico lo que antes fue expuesto de manera desordenada.

El que alguna cosa tenga que existir como fin en sí mismo y que no todas puedan existir meramente como medios es algo tan necesario en el sistema de los fines como el que en la serie de las causas eficientes tenga que haber un *ser por sí* [*ens a se*]. Una cosa que sea en sí misma fin es un *bien en sí* [*bonum a se*]. Aquello que puede considerarse meramente como medio, tiene sólo valor como medio cuando es usado como tal <7>. Por esto, tiene que existir un ser que sea fin en sí mismo. En la naturaleza, cada cosa es un medio para otra y así sucesivamente y es necesario pensar en último término de la serie una cosa que sea ella misma fin. De otra manera, la serie no tendría fin.

En la serie de causas eficientes hay un *ser por otro* [*ens ab alio*], pero finalmente tengo que dar con un *ser por sí*. Cuando se quiere algo, el fin es la razón de la existencia del medio. Una cosa es medio de otra, de ahí que tenga que haber en último término una cosa que no sea medio, sino en sí misma fin. Pero cómo un ser pueda ser en sí mismo meramente fin y nunca medio es justamente tan inconcebible como el que en la serie de las causas tenga que haber un ser necesario. No obstante, tenemos que admitir ambas cosas a causa de la necesidad subjetiva de nuestra razón de verlo todo completo. Desde luego, es propio de la naturaleza de la razón humana que no pueda comprender nada que no esté bajo alguna condición, ni comprender nada que carezca de fundamento. Sin embargo, ni el *ser por sí* ni el *bien en sí* tienen un fundamento por encima de ellos. Si digo que el ser humano existe para ser feliz, entonces me pregunto qué valor tiene ser feliz. Sólo tiene un valor condicionado, precisamente porque es la existencia del ser humano la que tiene un valor. Pero ¿por qué tiene valor la existencia? Porque plugo a Dios. Pues la existencia no tiene un valor en sí misma. Pero puedo seguir preguntando por qué la existencia de un Dios tiene un valor.

{8} El ser humano es fin en sí mismo y nunca meramente medio; esto sería contrario a su naturaleza. Si alguien <8> me confía un depósito y yo no se lo doy cuando quiere recuperarlo, alegando que puedo emplearlo mejor que él para el bien de mundo, entonces uso su dinero y a él meramente como medios. Si él debe ser fin, su voluntad tiene que tener el mismo fin que tengo yo.

Si sólo los seres racionales pueden ser fines en sí mismos, no pueden serlo porque tengan razón, sino porque tienen libertad. La razón es simplemente un medio. —El ser humano podría producir mediante la razón, sin /1322/ libertad, con arreglo a leyes universales de la naturaleza, lo que el animal produce por medio del instinto. —Sin razón

un ser no puede ser fin en sí mismo. En efecto, puede ser consciente de su existencia, pero no reflexionar sobre ella. Pero la razón no es la causa de que el ser humano sea fin en sí mismo ni de que tenga dignidad, que no puede ser reemplazada por ningún *equivalente*. La razón no nos da la dignidad. Pues observamos que la naturaleza produce en los animales por el instinto lo que la razón sólo descubre a través de largos rodeos. No obstante, la naturaleza podría haber constituido nuestra razón enteramente con arreglo a leyes naturales, de manera que cada ser humano aprendiese a leer por sí mismo, que pudiese inventar todo tipo de artes y todo ello según reglas determinadas. En ese caso no seríamos mejores que los animales. Pero la libertad, únicamente la libertad, hace que nosotros seamos fines en nosotros mismos. Por ella tenemos capacidad de actuar según nuestra <9> propia voluntad. Si nuestra razón estuviese organizada con arreglo a leyes universales, mi voluntad no sería mía, sino la voluntad de la naturaleza. —Si las acciones del ser humano consisten en el mecanismo de la naturaleza, el fundamento de ello no se encontraría en él mismo, sino fuera de él. —Si un ser tiene que ser un fin ante sí mismo, tengo que presuponer la libertad de ese ser. Un ser tal tiene que tener, por lo tanto, una voluntad libre. Cómo puedo comprender esa libertad, lo desconozco; pero se trata de una hipótesis necesaria para pensar seres racionales como fines. Si un ser no es libre, está en manos de *otro*, por lo tanto, es siempre el fin de otro, es decir, meramente medio. Por ende, la libertad no es sólo la condición suprema, sino también la condición suficiente. Un ser que actúa libremente ha de tener razón; pues, si no, yo sería afectado sólo por los sentidos y entonces estaría gobernado por ellos. ¿Bajo qué condición puede un ser libre ser fin en sí mismo? Que la libertad sea ella misma una ley. Tiene que poder considerarse siempre como fin y nunca como medio. Las leyes son o bien leyes naturales o bien leyes de la libertad. Si ha de estar sometida a leyes, la libertad tiene que darse esas leyes a sí misma.

Si la libertad tomara las leyes de la naturaleza, no sería libre. — ¿Cómo puede la libertad ser una ley para sí misma? Sin ley no se puede pensar ninguna causa y, por lo tanto, ninguna voluntad, en la medida en que una causa es aquello de lo cual se sigue algo de acuerdo con una regla constante. {9} Si la libertad se somete a una ley de la naturaleza, no es libertad. De ahí que tenga que ser <10> ella misma ley. Entender esto parece ser difícil y todos los teóricos de derecho natural han dado vueltas para encontrar la clave de este punto sin haberla encontrado nunca. Todas las leyes de la voluntad son prácticas y expresan una necesidad ya sea *objetiva*, ya sea *subjetiva*. De ahí que haya leyes de la voluntad *objetivas* y leyes de la voluntad *subjetivas*. Las primeras son reglas de una voluntad buena en sí misma, de cómo ella se conduciría, las otras serían aquellas con arreglo a las cuales una voluntad dada procede de hecho. —Las reglas *subjetivas* de la voluntad son muy diferentes de las *objetivas*. El ser humano sabe que no debe comer algo porque es perjudicial para él. Ésa es una regla *objetiva*. Pero si se deja seducir por su sensibilidad y come, entonces actúa con arreglo a reglas *subjetivas* de la voluntad. —/1323/ Si la voluntad de un ser es buena en sí misma, las leyes *objetivas* de su voluntad no se diferencian de las *subjetivas*. —La voluntad del ser humano no es de una clase tal que los fundamentos *subjetivos* del querer concuerden con los *objetivos*. Así, pues, la regla

objetiva del querer que se aplica a una voluntad cuyas reglas *subjetivas* no concuerdan con las *objetivas* se llama *imperativo*. Con respecto a un ser cuya voluntad sea ya buena en sí misma, no hay ninguna regla como *imperativo*. Ninguna regla de un ser cuya voluntad sea buena en sí misma funciona como *imperativo*. Imperativo es una ley en la medida en que constriñe a una voluntad que no es en sí misma buena mediante la idea de una voluntad que lo es en sí misma.¹⁰ Presupone una voluntad que no se somete a esa ley de buena gana <11>, por lo que tiene que ser constreñida. Se trata aquí de *necesitación* [*Neceßitation*], por la cual algo contingente tiene que hacerse necesario. El ser humano puede elegir el bien y el mal, de manera que la voluntad buena es en el ser humano una voluntad contingente. En Dios, su voluntad buena no es contingente; de ahí que no tenga lugar en él una ley *imperativa* para constreñirlo a una voluntad buena. Pues algo así sería redundante. La *necesitación* de una acción en sí misma contingente por razones *objetivas* es *necesitación* práctica, que es diferente de la *necesidad* [*Neceßitaet*] práctica. En Dios también hay leyes, pero unas leyes que tienen necesidad [*Notwendigkeit*] práctica. —La *necesitación* práctica es *imperativa*, un mandato. Si la voluntad es buena en sí misma, no puede recibir mandatos. De ahí que en Dios no tenga lugar mandato alguno. La necesidad práctica *objetiva* es en Dios también necesidad práctica *subjetiva*. Coacción es constricción [*Nötigung*] para realizar una acción que no se hace de buena gana. Por consiguiente, tengo que tener en ese caso un motivo impulsor para lo contrario. —Las leyes prácticas pueden, por lo tanto, ser también coactivas; aunque el ser humano haga algo sin tener ganas de hacerlo, sin embargo, tiene que hacerlo. “*Debo hacer eso*” significa que una acción que es necesaria para mí sería buena. De ello no se sigue que yo vaya a realizarla, pues tengo también fundamentos *subjetivos* contrarios. Me represento aquella acción como necesaria. Por consiguiente, los mandatos son para una voluntad <12> imperfecta. Las leyes prácticas, como fundamentos necesitantes [*neceßitirend*] de las acciones, se llaman imperativos. No se ha encontrado ninguna virtud en el ser humano para la que no pudiera reconocerse también un grado de tentación ante la que podría ceder. De ahí que la súplica “no nos dejes caer en la tentación” sea un pensamiento soberbio. Tenemos tres imperativos: técnicos, pragmáticos y morales, reglas de la habilidad, {10} de la prudencia y de la sabiduría. Los imperativos que mandan algo bajo la condición de un querer posible, meramente como medio de un fin meramente posible y discrecional, son imperativos de la habilidad. Se trata de ciencias prácticas, por ejemplo: “tienes que hacer un corte transversal sobre una línea”. Eso no es un *imperativo* para todos, sino sólo bajo la condición de que uno quiera a alcanzar un fin meramente posible (la división de una línea en dos partes iguales). Por lo tanto, eso es bueno como medio para un fin meramente posible. Se trata de *imperativos* del arte, de la habilidad. Aprendemos primero la habilidad y los medios para fines, sin saber ni suponer si habrá necesariamente fines para ello. Por esto, los padres no preguntan tanto si su hijo está moralizado cuanto si ha aprendido lo suficiente. La naturaleza ha dado el impulso para que los seres humanos sobrevivan. Pero desconozco si /1324/ llegaré a estar en condiciones de poder usarlo. Los imperativos de la habilidad son

¹⁰ El manuscrito recoge aquí, por error de transcripción, una coma en lugar de un punto.

meramente condicionados y mandan <13> bajo la condición de un fin meramente contingente y posible. 2.¹¹ Los imperativos de la prudencia son aquellos que prescriben los medios para el fin universal al que se refieren todos los fundamentos subjetivos del querer en el ser humano, esto es, la felicidad, de la que han menester todas las criaturas. Aquí los imperativos mandan bajo la condición de un fin efectivamente real. 3. El imperativo de sabiduría manda la acción como fin en sí misma. La regla que dice “no debes mentir”, puede ser habilidad y un medio para engañar a otros. Puede ser prudencia, porque con ella puedo conseguir todos mis propósitos. Seré considerado honesto por ello, se confiará en mí, se me elogiará, *etc.* Pero puedo comprender esta regla también como sabiduría. En ese caso no la considero como medio para un fin mío. —Puede irme como sea, bien o mal, eso no me importa. Sin embargo, ella sigue siendo siempre una ley. Incluso si no la puedo cumplir, la ley sigue siendo para mí siempre venerable. —Consideramos este bien incondicionado como algo mucho más elevado que todo lo que pudiéramos conseguir mediante la acción si la usáramos como medio. —La buena acción es en sí misma mucho más valiosa que el bien que un benefactor consigue con ello, por ejemplo, que se le quiera, *etc.* —Las buenas consecuencias no determinan el valor. La virtud en sí tiene una dignidad, incluso cuando ella no puede ser ejercida; las consecuencias buenas son valores que pueden ser reemplazados por un *equivalente*. Todos los *imperativos* son <14> condicionados o incondicionados, los condicionados son o bien problemáticos, un imperativo de la habilidad, o bien asertóricos, un imperativo de la prudencia. El imperativo incondicionado de la sabiduría es *apodíctico*, por lo que todos los imperativos son *hipotéticos* o *categoricos*. Hay que decir la verdad, eso es enteramente incondicionado. ¿Cómo es posible tal imperativo categorico? Los imperativos categoricos mandan sin condiciones empíricas. Pueden, naturalmente, tener condiciones, pero *a priori*, y entonces la condición es ella misma *categorica*. Todos los fines arbitrarios se refieren en última instancia a la felicidad. La felicidad es la suma de la consecución de todos los fines. Pero la felicidad es una condición empírica, pues no puedo saber si algo contribuirá a mi felicidad {11} ni cómo seré feliz, sino que primero tengo que experimentarlo. —Los imperativos de la prudencia son pragmáticos. A aquellas leyes que tienen como mira favorecer el bien común se las llama sanciones pragmáticas. La historia pragmática es aquella que vuelve a uno prudente. Pragmático es lo que sirve para el fomento de la feli <15> cidad. Los *imperativos pragmáticos* son diferentes de los morales. Los *imperativos* de la habilidad tienen como fundamento los pragmáticos, pues aprendo precisamente porque pienso que eso puede contribuir en algo para mi felicidad. Por esto, la felicidad no es un *principio moral*. ¿No puedo dar *a priori* reglas de la felicidad? No. Puedo muy bien figurarme la felicidad de una cosa, pero en qué consiste, eso no puedo figurármelo *a priori*. Pues lo agradable no es un concepto, sino /1325/ una sensación, cómo me *afecta* la cosa. De ahí que tampoco pueda tener *a priori* una regla de la felicidad, dado que no conozco ningún caso *in concreto*. Por lo tanto, el *imperativo* pragmático descansa sobre condiciones meramente empíricas. *Shaftesbury* dice que la felicidad no da a la *moral* ningún valor. En

¹¹ El “1” (que correspondería a los imperativos de la habilidad) no está indicado en el original.

consecuencia, para dar valor a la *moralidad*, tenemos que presuponer que el ser humano tiene una complacencia y disgusto inmediatos en la acción. A eso lo llamó él sentimiento *moral*. Las acciones no tienen valor si yo siento deleite solamente por sus consecuencias, pues en ese caso la acción tiene meramente un valor como medio. También piensa así *Hutcheson*. Por lo tanto, el *imperativo moral* no es categórico, pues eso presupone que tendría valor en sus acciones *morales* solamente el ser al que se le atribuye ese sentimiento <16>. Y este sentimiento no puede indicarse *a priori*, sino a partir de la experiencia. Lo que la experiencia nos enseña es contingente: no podríamos comprender *a priori* la necesidad de este sentimiento. Así pues, el valor de la acción *moral* reside solamente en aquel que tiene un sentimiento *moral* y depende de la voluntad del Ser supremo darnos un sentimiento tal, con lo que las acciones *morales* no son en sí ni buenas ni malas. Hay ciertamente en el ser humano un sentimiento moral tal, pero no precede al conocimiento de la regla *moral*, ni la hace posible, sino que más bien se sigue de ella. Si el sentimiento *moral* es en el ser humano la causa de que él reconozca la acción como buena o como mala, estos sentimientos pueden existir en diferentes grados. Y puesto que el sentimiento *moral* no es más fuerte que el resto de sentimientos y no puede ser probado, ocurre lo mismo que con todos los sentimientos físicos y, así, el ser humano escogerá entre los sentimientos aquellos que le parezcan más satisfactorios. No importa en absoluto la procedencia del sentimiento. Todo nos estimula. Los sentimientos se diferencian solamente según el grado, son idénticos según la *especie*. Pero las leyes *morales* mandan de modo tal que ningún instinto ni sentimiento pueden imponerse a ellas. Ahora bien, de ello no se sigue que el sentimiento *moral* sea el más fuerte. El ser humano sería necio si pudiera seguir un sentimiento más débil en perjuicio de otro más fuerte. Si {12} el sentimiento *moral* fuera el más fuerte, todos serían vir <17> tuosos. La virtud agrada sobre todas las cosas; si me la represento *a priori*, entonces lo que más desearía tener sería un sentimiento que me atrajera con la mayor fuerza hacia la virtud. El agrado descansa en la aprobación de la doctrina que dice que si la virtud pudiera estar para mí por encima de todo deleite, entonces querría ser siempre virtuoso. Las leyes *morales* son siempre categóricas y tienen obligación, esto es, constricción *moral* a una acción. La acción a la que estoy constreñido mediante leyes *morales* es *deber*. Una ley *moral* precede. Si la voluntad es buena en sí misma, la ley *moral* no necesita de ninguna obligación. Pero si no lo es, tiene que ser constreñida. La *moral* no tiene que generarse en la inclinación, eso lo sabe el entendimiento más común. Todos los seres humanos tienen inclinación a vivir. Cuando uno está enfermo y busca todas las ayudas posibles, lo hace por inclinación. Cuando un ser humano es infeliz en su vida y, con todo, cuando enferma, /1326/ se preocupa por su vida, no lo hace ciertamente por inclinación, sino por deber. En lo último hay un contenido *moral*. Si un ser humano se casa con una mujer bella, la amará por inclinación. Pero si ella se estropea con los años y él sigue amándola, lo hace por deber. Una acción *moral* no tiene valor cuando surge de la inclinación, sino cuando surge del deber. Una acción puede ser conforme a deber, pero no suceder por deber. Tenemos que realizar las acciones *morales* sin los más mínimos motivos impulsores, meramente por deber y respeto hacia la ley *moral*. La ley tiene que determinar por sí misma desde la voluntad. Si las acciones ocurren

por deber, entonces tienen un <18> valor *moral*. Únicamente la conformidad universal a la ley tiene que obligarme. Si alguien no mantuviese su promesa y esto fuese una regla universal, eso no podría ser válido como una ley universal, pues entonces nadie prometería al saber que no mantendría la promesa y que el otro también lo sabe.

La obligación es *necesitación* [*Neceßitation*] *moral* de la acción, esto es, la dependencia por parte de una voluntad que no es buena en sí respecto del *principio* de la *autonomía* o de leyes prácticas necesarias *objetivamente*. El deber es la necesidad *objetiva* de la acción por la obligación. El respeto es la estima de un valor por cuanto restringe toda inclinación. Respetamos a alguien en la medida en que lo apreciamos de manera tal que restringimos nuestro amor propio, *etc.* Lo apreciamos por encima de nosotros. Las acciones no tienen que ocurrir por necesidad de las inclinaciones. Si la acción acontece por miedo, tampoco es por deber. De ahí que el valor tenga que consistir en el deber mismo. Todas las leyes pueden constreñir la voluntad por su conformidad a ley o por sus motivos impulsores anejos, o bien también por coacción y miedo. La ley no constriñe en sí misma por inclinación y miedo, sino condicionadamente: la ley que constriñe por sí misma tiene que constreñir por respeto. Con el respeto dejo a un lado mi inclinación, pongo en las acciones un valor *absoluto*. Nuestro *Autor* y otros hablan de una *obligación por penas* [*obligatio per poenas*], también Baumgarten. Pero obligar a alguien por medio de *penas* [*poenas*] y *premios* [*praemia*] es una *contradicción en los términos* [*contradictio in adjecto*]; pues entonces lo muevo a {13} acciones que no hace por obligación, sino por miedo e incli <19> nación. De este modo, también puedo coaccionarlo a cosas que ni siquiera son obligatorias para él. Pero ¿cómo puede una ley exigir por sí misma respeto y también constreñir por ello? Dios no tiene respeto por la ley, pues no tiene inclinación que el respeto deba restringir. El respeto es algo constrictivo, pero en Dios nada puede ser constrictivo. Un ser racional como fin en sí mismo tiene que tener su propia voluntad y, por eso, esta voluntad tiene que ser libre. La voluntad humana en tanto que libre no puede estar determinada por motivos impulsores, pues entonces no sería libre, sino que sería como la de los animales. Estaría determinada por la naturaleza. Por consiguiente, como no la determinan los motivos impulsores y, no obstante, no puede estar sin ley, tiene que determinarla la ley en tanto que ley. Por eso, su forma tiene que determinarla y por lo tanto tiene que tener respeto por la ley. Planteemos la pregunta de si debo devolver a otro un *depósito* que me ha sido confiado /1327/ solamente a mí. Si ese alguien estuviese determinado por su inclinación, tendría que quedárselo. Pero él es libre, de manera que tiene que tener una ley. La ley es lo que establece que tienes que devolver un depósito. ¿Me beneficiaré con ello? No. ¿Tengo que temer que salga a la luz? Puede ocurrir que el acreedor esté ya muerto y que yo pueda negar el asunto. Si yo convirtiera en una regla universal que cualquiera quisiera y pudiera retener el *depósito* cuando le pluguiera, eso no podría volverse nunca una ley universal, pues entonces nadie *depositaría* nada. Por lo tanto, si mi voluntad no tiene que ser desbocada, sino que ha de tener leyes, éstas tienen que ser así. El respeto por la ley se basa en el hecho de que es la posibilidad <20> de que la acción pueda estar bajo leyes universales. —Pagar la deuda contraída es deber. La

obligación es la *relación* con la ley, en este caso con el *contrato*. La *legalidad* es la concordancia de la acción con el deber, con independencia de si éste es o no el fundamento de determinación de aquella. La *moralidad* es la concordancia de la acción con el deber, en la medida en que éste es su fundamento de determinación. En todas las acciones *jurídicas*, la *legalidad* es conformidad al deber, pero no *moralidad*, porque no suceden por deber. En la *legalidad* sólo se presta atención a si yo actúo conforme al deber. Por lo demás, es lo mismo si actúo por respeto o por inclinación y miedo. Pero si observo la ley, pero no por respeto hacia ella, las acciones no son *morales*. La mayoría de las acciones humanas conformes al deber son en su mayor parte *legales*, especialmente aquellas que pueden ser exigidas por la fuerza. Es *legal* saldar mi deuda en el tiempo establecido. Si yo sé que el acreedor es una persona puntual, lo hago por miedo. Si él fuera condescendiente, quizás seguiría vacilando. La *ética* es la ciencia que enjuicia y determina las acciones con arreglo a su *moralidad*. El *derecho* [*jus*] es la ciencia que enjuicia las acciones con arreglo a su *legalidad*. La *ética* se llama también doctrina de la virtud. El *derecho* puede referirse a acciones que pueden ser exigidas coactivamente. Pues a este efecto es indiferente si las acciones acontecen por respeto, temor, coacción o inclinación. {14} La *ética* no se ocupa de acciones que puedan ser exigidas coactivamente; la *ética* es la filosofía práctica que se ocupa de la acción considerando las intenciones morales. El *derecho* es la filosofía práctica que se ocupa de las acciones sin tomar en consideración las intenciones morales. Todo lo que comporta obligación pertenece a la *ética*, por lo tanto, todos los deberes. El *derecho* trata de deberes y acciones que son conformes a la ley y pueden ser exigidos coactivamente. La acción se llama correcta cuando concuerda con la ley; virtuosa, cuando surge por respeto hacia la ley. Así, pues, una acción puede ser correcta y, sin embargo, no ser virtuosa. La intención moral para actuar por deber, por respeto hacia la ley, es la virtud. La *ética* contiene la doctrina de la virtud y el *derecho* la doctrina del derecho. Incluso cuando la acción es conforme a coacción, puede ser sin embargo también conforme a ley. Se dice que el derecho es una doctrina de los deberes que deben y pueden ser exigidos coactivamente por medio de la fuerza: pero la fuerza se funda en el derecho. El deber es constricción. Por ello, si ha de ser necesario un deber sin respeto por la ley, entonces tiene que ocurrir por medio de la coacción. A excepción de la coacción y del respeto, nada constrañe a una acción. La coacción /1328/ es limitación de la libertad. Una acción es justa cuando concuerda con la ley; *correcta*, cuando concuerda con las leyes de la coacción, esto es, con las doctrinas jurídicas. Se llama correcto en general a lo que concuerda con una regla. Por eso, se llama *línea recta* a la que transcurre *paralela* a la regla [*Lineal*], y ésta se llama precisamente así, “regla” [*Regel*]. Así, lo correcto es o bien virtuoso, o bien correcto. ¿Cuándo una acción es conforme a coacción? Una acción que está guiada por una regla universal de la libertad es correcta; pero si contradice la libertad según una regla universal, entonces es injusta. Ahora bien, el propósito puede ser aquí el que se quiera. Basta con que mi acción pueda ser llevada a cabo de manera que se ajuste a la libertad general. No debo <22> robar a otro nada, pero tampoco darle nada. Por eso, no actúo de manera injusta si veo morir a alguien sin prestarle ayuda. Esa es una *acción justa* [*actio justa*]. La acción es externamente correcta, aunque internamente no lo es. Lo único que no

quiero es arrebatar al otro su felicidad. Por el resto, me es indiferente, puede buscar su felicidad como quiera. Una acción que se opone a aquella acción que se contrapone a la libertad universal es correcta. La oposición a una acción injusta es un obstáculo para la acción que se opone a la libertad universal; por lo tanto, promueve la libertad y la concordancia de la libertad privada con la libertad universal. La oposición contra la acción de la libertad de otro se llama coacción. La concordancia de la libertad privada con la universal es el *principio* supremo del derecho y éste es una ley coactiva.

Nuestro *Autor* y otros *definen* al derecho sin un conocimiento de las leyes a cuya observancia uno puede ser coaccionado y cuya coacción no entra en conflicto con el deber. La coacción es conforme a derecho cuando fomenta la libertad universal. Una ley de las acciones que se pueden exigir coactivamente de alguien es una *ley coactiva* y el derecho a ello es un derecho de coacción. Un derecho que no es de coacción es la equidad. Ésta es *derecho en el sentido lato* [*jus late dictum*], aquél *derecho en sentido estricto* [*jus stricte dictum*]. La equidad es el derecho no coactivo. La obligación [*Schuldigkeit*] que uno tiene de observar una ley a la que, sin embargo, {15} uno no puede ser coaccionado, es obligación [*Schuldigkeit*] libre de coacción. Yo puedo ser coaccionado <23> a hacer todo aquello que sea necesario para la conservación de la libertad universal. La equidad es un derecho ético. Si puedo demandar algo a otro en derecho estricto, puedo coaccionarle a ello si rehúsa. Pero si puedo exigir algo por equidad, entonces es obligación [*Schuldigkeit*] del otro, pero no puedo coaccionarlo. La acción que concuerda con la ley universal según las intenciones morales expresas y no según las intenciones morales internas, no es equitativa. Esto es un derecho imperfecto y no uno perfecto o estricto, que es aquello a lo que puedo ser coaccionado. Es imperfecto, pero sigue siendo derecho. Mi libertad concuerda con la de otro cuando éste concuerda con ella. Si yo pacto con mi sirviente pagarle 20 táleros imperiales por año, pero mientras tanto la vida se encarece tanto que es imposible que se las arregle con ese dinero, no le hago /1329/ nada injusto en absoluto si, aunque me lo pida, no le entrego más de los 20 táleros, pues actúo con arreglo a sus intenciones morales externas. Sin embargo, en tal caso no estaría actuando con equidad, pues él tenía la intención de quedar satisfecho con los 20 táleros imperiales anuales solo hasta que lo permitiera aquella época de bonanza. Yo podía presuponer su intención. Por tanto, él tenía un derecho efectivo, pero no un derecho coactivo; pues las intenciones morales no podrían estar bajo leyes coactivas, al ser internas. Lo equitativo puede llamarse lo *éticamente* correcto.

Por lo tanto, no trataremos de lo equitativo, sino meramente del derecho estricto. Los juristas se equivocan con frecuencia al coaccionar <24> a lo equitativo. La *ética* contiene deberes del derecho estricto y de la equidad. El derecho concierne a la libertad; la equidad, a la intención. Si no promuevo la felicidad de otro, no perjudico su libertad, sino que lo dejo hacer lo que él quiera. La libertad tiene que concordar con la universalidad; si esto no sucede, se puede coaccionar a alguien, porque obstaculiza la libertad. Aquí la causa del derecho no es ni la felicidad ni el mandato de los deberes, sino la libertad. El *Autor* ha

establecido en sus *Prolegomena* que hay una ley divina y que por medio de ella nosotros seríamos felices; pero aquí no hay ninguna necesidad de esto. Sus *Prolegomena* parecen haber formado parte del esquema de un *Collegium* específico.

Referencias bibliográficas

Kant, Immanuel, NRFey, en: Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert y Sadun Bordoni, Gianluca, 2010, *Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*. Teilband 1: *Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010, pp. 1-15 y en: Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert y Sadun Bordoni, Gianluca, 2014, *Indices. Kant-Index. Section 2: Indices zum Kantschen Ethikcorpus. Band 30.2: Stellenindex und Konkordanz zum »Naturrecht Feyerabend« Teilband 2: Abhandlung des »Naturrechts Feyerabend«: Text und Hauptindex*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2014.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften (tomos 1–22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (tomo 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (desde tomo 24), 1900ss:

GMS: *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten*, Op. Cit., tomo 4, pp. 385-463.

MS: *Metaphysik der Sitten*, Op. Cit., tomo 6, pp. 205-493.

Br: *Briefwechsel*, Op. Cit., tomos 10-13.

Refl: *Reflexionen aus dem Nachlaß: Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie*, Op. Cit., tomo XIX.

V-Mo / Mron II: *Moral Mrongovius II*, Op. Cit, tomo 29, pp. 597-642.

Achenwall, Gottfried (1774). *Ius naturae in usum auditorum*, Göttingen, Bossiegel, (séptima edición).

Busch Werner (1979). *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants: 1762-1780*, Berlin, Walter der Gruyter.

Costa Mattos, Fernando (2010). “*Introdução ao Direito Natural Feyerabend*, de Immanuel Kant”, *Cadernos de filosofia alemã*, XV, pp. 97-113.

Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert y Sadun Bordoni, Gianluca (2010). *Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*. Teilband 1: *Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010.

Hirsch, Philipp-Alexander (2012). *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784*, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2012.

Oberer, Hariolf (1973). “Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre”, *Kant-Studien*, 64, 1, 1973, pp. 88-102.

Ritter, Christian (1971). *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1971.

Sadun Bordoni, Gianluca (2007). “Kant e il diritto naturale. L’*Introduzione al Naturrecht Feyerabend*”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n°2, pp. 201-282.

Sadun Bordoni, Gianluca (traductor y editor) y Hinske, Norbert (editor) (2016). *Immanuel Kant, Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, Milano, Bompiani.



¿Derecho sin Ética?

Kant: acerca de las razones para no quebrantar el derecho¹.

Right without Ethics?

Kant: On Reasons for not Infringing Right

MARCUS WILLASCHEK*

Universidad de Frankfurt a.M, Alemania

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA (TRAD.)*

Universidad de San Martín, Argentina

¿Derecho sin Ética? Marcus Willaschek sobre las razones de Kant para no quebrantar el derecho. Nota de la traductora².

El artículo de Willaschek, cuya traducción ofrecemos a continuación, tiene la virtud, de problematizar, a partir de una situación jurídica que se ha planteado en Alemania, una cuestión de suma actualidad e iluminarla mediante la doctrina kantiana del derecho.

¹ Este texto, que tiene como base mi contribución a la Jornada *Kant en la Disputa de las Facultades*, es en lo esencial una reformulación en lengua alemana, de las tesis principales de Willaschek 2002. - Las obras de Kant se citan indicando tomo- y número de página, según la edición de la Academia Prusiana de Ciencias. N.del T. El término usado por el autor es *Recht*, que se traduce por derecho, pero según el contexto se puede traducir también por ley. Respetamos mayormente la traducción por derecho, pero en ciertos casos, hemos seguido el criterio contextual y lo hemos traducido por ley.

· Profesor Titular de la Universidad de Frankfurt del Meno. E-mail de contacto: willaschek@em.uni-frankfurt.de.

· Profesora de Filosofía de la Universidad de San Martín, de Buenos Aires (Argentina). E-mail de contacto: sdisanza@hotmail.com.

²² Todas las citas de esta nota están tomadas del artículo de Willaschek.

El eje de la reflexión es la necesaria “articulación en la diferencia” entre ética y derecho. Desde allí se analiza la importancia de esta distinción para abordar una tensión que es inherente al concepto mismo de derecho: la que existe entre coerción y cumplimiento voluntario, dado que: “El derecho no puede confiar en la buena voluntad de los ciudadanos pero tampoco puede prescindir de ella”.

Las normas jurídicas, tal como queda establecido en el concepto del derecho, no pueden considerar más que motivos externos del cumplimiento de la ley sin atender a las motivaciones internas de los individuos, entonces ¿La coerción bajo la forma de penalización es suficiente para garantizar el cumplimiento de la ley? ¿En qué relación están derecho y coerción? El texto muestra el tejido que se establece entre derecho y coerción y, para ello, analiza la propuesta de Kant tomando como base la *Metafísica de las Costumbres*, en particular los párrafos de la *Introducción a la Doctrina del Derecho*, en donde Kant enmarca el concepto de derecho, sus alcances y límites.

Desde ese marco se determina el carácter de las normas jurídicas: ¿Puede el derecho contener imperativos de acción? O dicho de otra manera ¿puede ser prescriptivo o sólo normativo? El texto nos muestra que tanto en Kant como en el Derecho Penal alemán actual, el carácter del mismo es normativo y no prescriptivo. Con la cita de un párrafo del Código Penal alemán, se ejemplifica su estructura condicional, donde el antecedente es la enunciación de tipos penales a los que les corresponde una consecuencia penal, o sea, a quien realice lo que enuncia el artículo le será aplicada la pena indicada.

Aunque el derecho no prescriba una conducta, sí indica, en cambio, que hay conductas sancionables y cuál es la sanción en el caso de que sea transgredido. Si el objetivo del derecho, por tanto, no puede ser el mejoramiento moral de la humanidad sino la regulación de la conducta externa de los individuos que asegure el ejercicio justo de la libertad, puesto que “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”(6:230), entonces la acción conforme al derecho es la que permite la coexistencia de las libertades individuales, bajo la forma de una coerción recíproca. Dice Willaschek: “según Kant sería pensable un sistema recíproco de coerción jurídica, que excluya completamente las transgresiones a la ley y, por eso, no dependa de ninguna motivación ética. Un sistema jurídico perfectamente aplicable no existe ni existirá nunca. Pero, esto tampoco Kant lo negaría”. Kant reconoce que el cumplimiento de la ley no es ninguna “obligación de virtud”, sino una obligación legal, cuyo cumplimiento es obligatorio. Pero, es también una acción virtuosa cuando se realiza sin amenaza de sanción alguna. El problema es que una conducta de ese tipo no puede ser exigida externamente, no es en sí coercible.

A partir de esta identidad entre derecho y coerción se abre una brecha en el comportamiento conforme al derecho, que ha tenido y tiene formulaciones corrientes tales como: “hecha la ley, hecha la trampa” y tantas otras, que ponen de manifiesto un punto

ciego, una insuficiencia del cuerpo legal en su conjunto para evitar completamente la transgresión: “Y, por lo tanto, también Kant debe conceder que el derecho fácticamente depende de una motivación ética, de la buena voluntad de los sujetos de derecho, por ende, de una motivación, cuyo efecto sobre la acción no es coercible ni con sanciones ni con argumentos” [...] “Pero sólo a partir de que todas las obligaciones jurídicas, según Kant, son asimismo obligaciones morales, que desde la perspectiva ética también deben ser cumplidas en virtud de ellas mismas, resulta, en cierto modo, secundario el carácter prescriptivo de las normas jurídicas.

Aquí es donde Willaschek enlaza la reflexión de Kant con la lectura de Habermas, justamente con la preocupación de arrojar luz sobre este punto ciego: la distancia entre coerción jurídica y motivación ética. La mediación posible estaría puesta en el despliegue y cuidado de “un *ethos* transmitido socialmente y ejercitado individualmente”, en virtud del cual “la imposición fáctica de las normas jurídicas [...] se basa en la inserción del sistema jurídico en una praxis ética, que proporciona motivos para conducta conforme a la ley, también allí donde la coerción jurídica no alcanza”.

Porque de lo contrario, el problema que un pueblo de demonios le plantea al derecho está en la astucia para aprovecharse de ese punto ciego, en donde la conducta es conforme al derecho y, a la vez, completamente en contra de la libertad del otro, de la coexistencia de las libertades y su coerción recíproca, o sea, contraria al derecho.

Willaseck con su propuesta nos hace pensar. Muestra los pasos que da Kant para articular el concepto de derecho con la facultad coacer, enlace conceptual que va desde el concepto de derecho hasta la afirmación de la identidad entre éste y la facultad de coacer. Y lo hace reubicando los puntos en los que se critica al pensamiento de Kant, mostrando una lectura no ingenua del filósofo y también poniendo de relieve la profundidad de la propuesta kantiana frente a una lectura meramente superficial. No elude los problemas que ofrece la solución kantiana sino que los reubica.

El artículo, nos hace pensar, también, porque no se trata de la exposición pura y exclusiva del pensamiento de Kant, ni de su relación con la lectura de Habermas, ni tampoco de una confrontación de comentaristas, sino de una propuesta a pensar filosóficamente y, en particular con la filosofía de Kant, un problema que atañe a la vida social contemporánea: cómo es posible cumplir con la ley, o sea respetar el derecho, aun cuando, por el motivo que sea, no hay que temer la sanción, o dicho de otra manera: cómo se aborda, ese punto ciego, esa brecha que se abre entre legalidad y moralidad, porque contribuye a la efectividad de la imposición del derecho.

Otro aspecto, que no está en la intención del artículo pero se deriva mismo, es la actual necesidad de una reflexión, no sólo empírica acerca del derecho sino, justamente, filosófico- racional, donde lo empírico sirve para investigar y alcanzar los principios en los que se basa ese cuerpo empírico de leyes y los criterios de su legitimación, puesto que

“una doctrina únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso.” 6:230.

Un último aspecto que quiero marcar es la propuesta final del artículo que trata de la función política como instancia de decisión entre el derecho y la moralidad: “La jurisprudencia y la legislación no pueden exigir legalmente este *ethos* del respeto a ley, pero bien pueden promoverlo políticamente. Pero sobre todo pueden evitar que ese *ethos* sea socavado a causa de leyes ineficientes”. Esta reflexión, a su vez, es posible, porque sabemos que derecho y eticidad, siguiendo este lenguaje, y decisión política no constituyen ni constituirán una tríada que le prometa al pensamiento poder descansar en paz.

1. Introducción

En marzo de 2004, el Tribunal Constitucional Federal declaró que el impuesto a la especulación sobre los negocios con acciones de los años 1997 y 1998 es inconstitucional³. La fundamentación señala, principalmente, que los datos sobre las ganancias por especulación en la declaración de impuestos de ese período no han sido fácticamente verificables para la Dirección de Finanzas. Quien ocultaba las ganancias por especulación, no tenía que temer, por ello, ser descubierto ni sancionado. De ahí que, fiel al principio según el cual el honesto es el tonto, el impuesto a la especulación fue conocido en los círculos bursátiles con el nombre de impuesto a los tontos.

En nuestra sociedad, ¿realmente se considera tonto a quién se atiene al derecho incluso cuando no tiene que temer ninguna sanción? No necesariamente. Muchas reglamentaciones penales se corresponden con posturas de profunda raigambre moral, cuya observación sin excepción, de ninguna manera se considera algo tonto. Quien cuida la vivienda de sus amigos y al regar las flores encuentra un billete de 50 euros detrás del calefactor, cuando lo devuelve a sus amigos sin duda no obtiene ningún beneficio económico, pero, según el juicio común, de ninguna manera actúa como un tonto. Robar a los amigos no se considera inteligente, sino incorrecto y reprochable. Sin embargo, si los 50 euros no están detrás del calefactor de los amigos, sino que se deslizaron por la red de la Agencia Impositiva, entonces el juicio que se emite es distinto. Se sabe que en nuestra sociedad, la evasión fiscal, el fraude a los seguros, el trabajo en negro y otras acciones delictivas similares, que se dirigen contra instituciones y organizaciones anónimas, se han convertido en delitos a gran escala. Ellos son cometidos, en su mayoría, sin conciencia de

³ Tribunal Constitucional Federal (BVerfG), 2BvL, 17/02 del 09/03/2004; http://www.bverfg.de/entscheidungen/ls2004/03/09_bvl001702.html.

su ilegalidad y, en cierto modo, mucha gente los considera como actos de legítima defensa financiera frente al estado y a los grupos corporativos.

El Tribunal Constitucional Federal, con su sentencia sobre el impuesto a la especulación fiscal, reconoce que esto es así de hecho, que la honestidad tributaria, pues, sólo es esperada allí donde amenazan control y sanción. Una ley, cuyo cumplimiento no se puede imponer de manera controlable ni penalizable, atentaría contra el Art.3, apartado 1 de la Constitución, según el cual todos los seres humanos son iguales ante la ley. La honestidad, incluso si fuese una forma de estupidez, no puede tener como consecuencia ninguna discriminación legal. De ahí que las disposiciones legales no pueden confiar en el respeto de los ciudadanos hacia las leyes, sino que deben ser coercitivas.

Sin embargo, eso no significa que la “ineficacia empírica de una norma jurídica”, como se afirma en la fundamentación de la sentencia, ya conduzca a su inconstitucionalidad. Esta se deriva, antes bien, del “déficit normativo de la ley que está diseñada contradictoriamente para su ineffectividad”.⁴ Por consiguiente, sólo allí donde una ley, por principio, no *puede* ser impuesta, se viola el principio constitucional de la igualdad ante la ley. Pero, incluso, el caso menos dramático de una ley que por motivos completamente contingentes no pueda ser impuesta eficazmente, plantea un problema filosófico-jurídico fundamental: por un lado, las disposiciones jurídicas no valen sólo para aquellos que, ya sean tontos o no, las obedecen voluntariamente y a partir de sus convicciones internas, sino para todos los ciudadanos. Por eso, el derecho *depende* de la posibilidad de su imposición coercitiva. Por otro lado, ningún sistema de amenaza y persecución penal puede garantizar siquiera la más mínima conformidad a la ley, si una mayoría de destinatarios del derecho, incluyendo a los funcionarios oficiales, quieren burlar el sistema. El derecho, este es el problema, no puede confiar en la buena voluntad de los ciudadanos y, a pesar de eso, no puede prescindir de ella.⁵

En lo sucesivo, deseo ocuparme un poco más de esta tensión entre coerción y cumplimiento voluntario, entre amenaza penal y motivación ética, mediante la doctrina kantiana del derecho. Se mostrará que Kant pudo comprender adecuadamente esa tensión con ayuda de su concepto del derecho estricto y de la distinción entre derecho y ética, pero que, sin embargo, de ahí se deriva la paradoja de que las reglas jurídicas, tomadas en sentido estricto, no pueden tener carácter prescriptivo. El resultado será que Kant no puede resolver la tensión fundamental, en el derecho, entre coerción y cumplimiento voluntario.

⁴ Ibid., párrafo-Nro. 66.

⁵ En este caso, el señalamiento obvio, de que algunas violaciones impunes de la ley no hacen peligrar al sistema del derecho como un todo, de que incluso no se trata del cumplimiento de la ley sin excepción sino sólo del cumplimiento “promedio”, no resuelve nada. Por consiguiente, un cumplimiento “promedio” de la ley no se podría dejar de efectuar sin una disposición a obedecer las normas legales también allí, donde no se espera sanción alguna. Dicho a la inversa: si la mayoría de los sujetos de derecho incluso [la mayoría] de los funcionarios se propusiera violar siempre la ley, cuando esto es posible en beneficio propio, no se puede imponer un acatamiento “promedio” a la ley, ni aún por una vez.

Sin embargo, no veo en ello ningún error de Kant, sino un claro indicio de que esa tensión es constitutiva del concepto moderno del derecho.

2. Derecho y coerción⁶ en Kant

Tanto para el Tribunal Constitucional Federal como para Kant, la eficiente capacidad de imposición es una característica esencial del derecho. El derecho, según Kant, está siempre “ligado con la facultad de obligar” (6:231). Por lo tanto, ambos están en la tradición de la doctrina del Derecho Natural alemán, especialmente entre los sucesores de Christian Thomasius, quién diferenció entre “Derecho” y “Ética”, “*iustum*” y “*honestum*”; en tanto que la observancia de las reglas jurídicas es obligatoria, en cambio [la observancia] de las reglas éticas no lo es⁷. Kant parte de esta concepción, pero a la vez la modifica, al no relacionar de modo definitorio la coercibilidad (*Erzwingbarkeit*) con el concepto de derecho, sino planteando el problema de la legitimación de la coerción jurídica. En oposición a la tradición del derecho natural, Kant pretendió, no presuponer la facultad coercitiva simplemente con la definición del Derecho sino derivarla de la “idea del derecho” y, de este modo, legitimarla⁸.

Entonces “¿qué es la “Idea del derecho” de Kant? Kant obtiene esta idea a partir de tres características del concepto de derecho. Este concierne:

«[E]n primer lugar, sólo a la relación externa y, por cierto, práctica de una persona con otra [...]. Pero, en segundo lugar, no significa la relación del arbitrio con el deseo [...] del otro, como en las acciones de beneficencia o en las carentes de sensibilidad (*Hartherzigkeit*), sino solamente con el arbitrio del otro. En tercer lugar, en esta relación recíproca del arbitrio no se toma en consideración, en absoluto, la materia del arbitrio, es decir el fin (*Zweck*), [...], sino [la] forma en relación del arbitrio de ambas partes, en tanto se la considera meramente como libre, y si [...] la acción de una de las partes puede ser conciliada con la libertad de la otra según una ley universal». (6:230)

Llamemos a la primera característica la *condición de practicidad*, según esta condición, en el derecho se trata de la relación práctica recíproca de los hombres entre sí, mediada por las acciones. La segunda característica es la *condición de externalidad*; ella restringe el derecho a las acciones externas, sin considerar las respectivas motivaciones: jurídicamente sólo es relevante *que* los sujetos jurídicos se comporten conforme al derecho, pero no por qué razón y según qué motivos lo hacen. Finalmente, la tercera característica es la *condición de universalidad*; esta exige de una norma jurídica que ella pueda llegar a ser expresada en una ley universal, por consiguiente, que no sólo valga para un destinatario singular de la norma sino, de igual manera, para *todos*. Este sólo será el

⁶ Aun cuando los términos coerción y coacción se pueden utilizar como sinónimos, traducimos el término alemán *Zwang* por coerción, puesto que este término se aplica a la facultad de imposición inherente al derecho (al poder de imponerse); en cambio, el término coacción se vincula más bien a la ejecución de la coerción.

⁷ Véase, Thomasius 1705, Libro I, Cap. 4, §§16-21; además Schneiders 1971.

⁸ Véase 27:526; al respecto y para un tratamiento más minucioso Willaschek 2003.

caso, cuando su validez no presuponga ninguna determinación de fines contingentes de los destinatarios de la norma. Las tres condiciones presentan requisitos plausibles para una adecuada definición del concepto de derecho.⁹

A partir de estas tres características, Kant deduce la siguiente definición del Derecho: “El derecho es, pues, el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se puede conciliar con el arbitrio de los otros, según una ley universal de libertad” (6:230). Por consiguiente, Kant comprende al derecho como un sistema para salvaguardar la máxima libertad bajo condiciones de igualdad. A cada sujeto de derecho, se le garantiza la mayor medida posible de libertad compatible con una misma medida de libertad para todos los demás. Justamente de ahí debe surgir, según Kant, la legitimidad de un sistema jurídico: aún allí donde el sistema restringe mi libertad, la restringe, en primer lugar, de un modo justo que afecta de igual manera a todos los sujetos de derecho y, en segundo lugar, lo hace con el fin de garantizar la más amplia libertad posible a todos los sujetos de derecho. Por ende, todo sujeto de derecho puede adherir de modo racional a las reglamentaciones de un sistema jurídico que cumpla con estas condiciones.

Si la definición del derecho de Kant resulta, en efecto, necesariamente de las tres condiciones mencionadas por él es una cuestión difícil y controvertida, que podemos dejar aquí de lado. Las tres características mismas serán planteadas nuevamente más adelante. Sin embargo, primero debemos considerar la deducción del derecho coercitivo de Kant. Que el derecho, como ya ha visto Thomasius, es esencialmente coercitivo, que las reglamentaciones jurídicas en contraposición con los mandatos (*Gebote*) éticos son impuestas de modo coercitivo, ya queda garantizado por la condición de externalidad: el derecho exige sólo conformidad externa y, por ende, coercible, pero no exige conformidad interna, consentimiento desprovisto de coerción; para expresarlo en términos de Kant: se exige Legalidad pero no Moralidad (véase 6:219). De ahí que, el problema planteado por Kant no es, si el derecho como tal, o bien los derechos subjetivos del individuo *pueden* (*können*) ser impuestos obligatoriamente, puesto que eso está fuera de cuestión, sino con qué derecho, con qué atribución *pueden* (*dürfen*)¹⁰ ser impuestos obligatoriamente. Esta es la cuestión acerca de la cual, Kant entiende que él, en oposición a la tradición, dispone de una respuesta.

⁹ La condición de externalidad necesita, por cierto, una precisión, puesto que aquí existe una interesante asimetría: en el caso del *acatamiento* a la ley, la motivación nunca juega ningún rol; en el caso de la *violación* a la ley, sin embargo, la motivación puede llegar a ser totalmente relevante. Así, por ejemplo, la diferencia entre asesinato y homicidio depende, entre otras cosas, de si el acto criminal fue perpetrado por “motivos viles” o no. Sin embargo, esto no contradice la condición de externalidad, dado que esta dice: *si* una conducta es conforme a la ley, cumple, por consiguiente, con todas las exigencias legales (da lo mismo, en qué motivación se basa la conformidad a la ley). Con esto, no se dice nada acerca de los casos en los cuales no existe ninguna conducta conforme a la ley.

¹⁰ N. del T. En alemán, los verbos modales *können* y *dürfen* se refieren al verbo, que en castellano se traduce por “poder”, sin embargo especifican dos connotaciones diferentes, que en nuestro caso están implicadas en el mismo término: en el primer caso, se refiere a “poder” como potencia o posibilidad, en el segundo a “poder” como estar autorizado o tener permitido.

La versión oficial de esa respuesta, que Kant formula en el §D de la *Introducción a la Doctrina del Derecho*, me parece que es insuficiente por diversas razones (véase Willaschek 2003, 276 ss.). Sin embargo, el pensamiento de Kant se ve con mucha más claridad en los apuntes de una lección, que Kant dictó ya en 1783, es decir 14 años antes de la publicación de la *Metafísica de las Costumbres*: “Si alguien actúa contra la libertad general y el otro le opone resistencia, entonces este adversario actúa de acuerdo con la libertad general y, por consiguiente, de modo justo. Así, yo tengo el derecho de obligar a los otros al cumplimiento del derecho” (27:1335). La coerción, según la idea de Kant, es precisamente legal cuando consiste en el ejercicio de un derecho en contra de una resistencia; esa resistencia es, entonces, necesariamente ilegal, puesto que impide el ejercicio de un *derecho*. Puesto que, de acuerdo con el concepto de derecho de Kant, la esfera de la libertad de cada uno de los sujetos de derecho jurídicamente protegida es limitada por medio de [la esfera de libertad] de todos aquellos otros sujetos de derecho, no puede darse entre los derechos subjetivos del individuo, ni una contradicción lógica ni una disputa real. Dado que un conflicto entre los derechos subjetivos está, así, excluido por definición, toda resistencia a la imposición de una ley es ilegal. Y esto, sin embargo, significa que la imposición de un derecho contra una resistencia siempre es legal, en tanto no viole ningún otro derecho del transgresor. Kant puntualiza esta relación en el §C de la *Introducción a la Doctrina del Derecho*, de la siguiente manera: “Por ende, si mi acción (...) puede coexistir con la libertad de cada uno de los otros según una ley universal, me causará un agravio quién me la impida; por consiguiente, ese impedimento (esa resistencia) no puede coexistir con la libertad, según leyes universales (6:230 s.).

3. El derecho estricto

La tesis de Kant, [acerca de que] el derecho va unido a una facultad de imponer, suena, pues, más inofensiva de lo que es. Uno podría pensar que, en definitiva, de una facultad se puede hacer uso o no. Esto dejaría abierta la posibilidad de una convivencia entre los ciudadanos de un estado, en gran medida exenta de coacción, si estos respetan sus derechos, recíprocamente, sólo a partir de su propia comprensión. Pero, Kant niega esta lectura idílica en el § E de la *Introducción a la Doctrina del Derecho*: “El derecho *estricto* puede representarse también como la posibilidad de una coerción recíproca general concordante con la libertad de cada uno según leyes universales” (6:232). Téngase en cuenta que, por derecho “estricto” (*striktos Recht*), Kant entiende, no un derecho especialmente estricto sino el derecho “estrictamente hablando”, por consiguiente, el derecho en sentido restringido (*engeres Recht*). Este derecho se caracteriza por “carecer de toda añadidura ética”: No se apela a la buena voluntad de los sujetos de derecho, sino que se basa exclusivamente en la amenaza penal y en las medidas de coerción: “Así como, a saber, el derecho en general tiene por objeto sólo aquello que en las acciones es exterior, el derecho estricto, a saber, el que carece de toda añadidura ética, es aquel que no exige ningún otro fundamento de determinación del arbitrio que el meramente externo”. (6:232).

Si nos abstenemos de “añadiduras éticas” y consideramos el derecho en sentido restringido, el único recurso que permanece para la imposición de la ley es “la coerción externa”, sea como coerción psicológica en la forma de sanción, sea como coerción física en la forma de uso de la fuerza. El fundamento de esto es la ya mencionada condición de externalidad, según la cual en el derecho a diferencia de la ética, no se puede considerar los motivos de la conducta, sino sólo la fáctica y exigible conformidad con el derecho. De ahí que, el resultado de Kant en el § E dice que el derecho no sólo (por así decir, entre otros) está unido con una facultad de coerción, sino que “derecho y facultad de coerción son [...] idénticos” (6:232).

Este resultado tiene una consecuencia sorprendente: si el único medio legítimo para la aplicación de la ley es la, así llamada por Kant, “coerción externa”, entonces una realización plena de la idea de derecho debería consistir en medir con exactitud la coerción con que se amenaza o que se ejerce, [de modo tal] que las transgresiones al derecho queden *excluidas*. Y, efectivamente, Kant compara, en reiteradas ocasiones, las acciones de los hombres en un sistema ideal de derecho con “el movimiento libre de los cuerpos bajo la ley de la igualdad de la acción y reacción” (por ej., 6:232). Esto significa que la posibilidad de acciones libres mediante “coerción recíproca” está restringida a las acciones legalmente permitidas; una violación de la ley estaría tan excluida como [lo estaría] una acción sin una reacción de igual magnitud.

Precisamente, este es también el sentido del famoso pasaje del tratado (de la obra) la *Paz Perpetua*, donde Kant escribe:

«El problema del establecimiento del estado, por duro que suene, aún para un pueblo de demonios (con tal que tengan entendimiento), se resuelve [...] Puesto que, no se trata del mejoramiento moral de los hombres sino sólo del mecanismo de la naturaleza, el problema exige saber cómo se lo podría usar en los hombres para ajustar el antagonismo discordante de sus disposiciones [...], de modo que ellos mismos se sientan obligados a ponerse mutuamente bajo leyes coercitivas y, así, deben producir el estado de paz, en el que las leyes tienen fuerza. Esto se puede ver, también, en los estados efectivamente mente existentes, que aún están organizados muy imperfectamente, ellos en la conducta externa se acercan mucho a lo que prescribe la idea del derecho, aunque, por cierto, el fuero interno de la moralidad no es la causa de eso» (8:367).

En los “estados efectivamente existentes” está, pues, sólo realizado en forma imperfecta, lo que en principio debería realizarse en forma plena, a saber un orden jurídico que utiliza el “mecanismo de la naturaleza” para que los hombres obstaculicen recíprocamente toda infracción a la ley.

Pues bien, la visión de un estado, [que] no sólo penaliza la transgresión de la ley, sino que la impide totalmente mediante un sistema efectivo de coerciones psicológicas y físicas, aparece, desde la perspectiva actual, más como un escenario del horror que como un ideal. Esta preocupación está, por cierto, justificada, como una perfecta intimidación,

[que] sólo podría ser posible por medio de la amenaza de sanciones draconianas y el ejercicio de controles totalitarios. Kant parece haber subestimado las dificultades de una imposición efectiva de la ley que respetase los derechos de la libertad individual. Pero esta objeción, por cierto, afecta sólo a la superficie empírica de la argumentación kantiana, cuyo núcleo conceptual consiste en la comprobación analíticamente verdadera pero, sin embargo, no evidente, de que no puede haber un derecho a la posibilidad de violar de la ley. Si un sistema perfecto de aplicación de la ley, resultase, contra toda expectativa, compatible con todos los principios constitucionales y los derechos de la libertad individual, entonces no habría ninguna razón para quejarse de que uno se viera forzado a actuar conforme a la ley. La igualdad del derecho estricto con el derecho de coerción, que establece Kant, significa precisamente esto: no hay ninguna observancia *voluntaria* de las leyes que no esté ya garantizada mediante la coerción.

El derecho estricto en el sentido de Kant prevé un comportamiento conforme a la ley, que resulta *sólo* a partir de la buena voluntad, por ende sólo para el caso deficitario en el cual el medio de coerción legal no alcanza para imponer la ley. Pero, entonces, se plantea la cuestión de hasta qué punto Kant puede concebir las reglas del derecho en general como prescriptivas. Un sistema jurídico perfecto, parece, tendría tan poca aplicación para las prescripciones y mandatos como la mecánica: donde una desviación es imposible, una ley no será una norma prescriptiva sino simplemente la descripción de una regularidad de la conducta. Como dice Kant en un contexto diferente, aunque emparentado: “Donde la voluntad sigue de *modo necesario* a la ley, un “deber ser” (ein Sollen) está “fuera de lugar” (4:414). Lo mismo vale también, según Kant, para el derecho: tomado en sí mismo, el derecho no prescribe a sus destinatarios el comportamiento conforme a la ley, sino que conecta tipos de delitos (Rechtstatbestände) con las consecuencias legales.

Kant expresa esta concepción, irritante a primera vista, en varias partes de la *Metafísica de las Costumbres*, en particular, claramente, en el §C de la Introducción en la *Doctrina del Derecho*:

«Por consiguiente, la ley universal del derecho [...] es, por cierto, una ley que me impone una obligatoriedad pero que no espera de ninguna manera, ni menos aún, lo exige que yo *mismo*, por esa obligatoriedad, *deba* restringir mi libertad por completo a esas condiciones [las del derecho], sino que la razón sólo dice que ella, en su idea, *está* restringida a esas condiciones y que, de hecho, también, puede ser activamente restringida por otros». (6:231; resaltado en el original)

Y un poco más adelante dice:

«Por ende, cuando se dice: Un acreedor tiene el derecho de exigirle al deudor el pago de su deuda, eso no significa que él puede convencerlo acerca de que su misma razón lo obliga a ese pago, sino una coerción, que obliga a cada cual a hacer esto, [coerción que] puede coexistir muy bien con la libertad de cada uno, por consiguiente, también

con la suya según una ley universal externa: derecho y facultad de obligar significan, pues, lo mismo». (6:232)

Según Kant, el derecho es, pues, en esta medida, *normativo*, en cuanto diferencia entre acciones, lícitas e ilícitas, legales e ilegales. Sin embargo, no es *prescriptivo*, por consiguiente, de suyo, no prescribe a los sujetos de derecho que sólo hagan lo lícito y se abstengan de hacer lo ilícito, sino que únicamente otorga el permiso de contrarrestar las acciones no permitidas mediante coerción. De ahí que, el derecho de A frente a B no se corresponde con ninguna obligación, por el lado de B, de respetar este derecho voluntariamente y a partir de su propio juicio, sino que consiste sólo en la facultad de A, de hacer prevalecer su derecho, si fuera necesario, mediante coerción, o bien, dejar que lo imponga el estado¹¹.

La idea de derechos a los que no les corresponde ninguna obligación tiene precursores en el derecho natural moderno. Tal [idea] equivale al “derecho a todo”, que dice Hobbes, le compete a todo hombre por naturaleza, evidentemente sin ninguna obligación por parte de los otros hombres de respetar ese derecho, puesto que los otros hombres también tienen “un derecho a todo”. Por consiguiente, en el estado de naturaleza hobbesiano, el principio de contradicción ya impide, una concepción prescriptiva del derecho. En Kant, las cosas son diferentes, en la medida en que, según su concepto de derecho, tal como hemos visto, un conflicto entre los derechos subjetivos de las distintas personas debe ser excluido a priori. Se plantea de ahí la cuestión de, si Kant en realidad adhiere a la tesis irritante de que las normas jurídicas, como tales, sólo conceden derechos y otorgan permisos pero no realizan prescripciones ni decretan prohibiciones.

Que Kant está comprometido con un concepto no prescriptivo del derecho se pone de manifiesto, si uno se pregunta: qué tipo de imperativos, realmente, podrían ser pertinentes para el derecho. Los imperativos, según Kant, son principios del “deber-ser”, en los cuáles se expresa un mandato de la razón y, por lo tanto, prescriben una acción, porque es racional llevarla a cabo. (véase 4:413). Como es sabido, Kant diferencia dos tipos fundamentales de imperativos: hipotéticos y categóricos. Imperativos hipotéticos son aquellos que prescriben una acción bajo la condición de un fin determinado que se persigue, para el cual la acción constituye un medio necesario. Así, por ejemplo, si se quiere resistir una carrera de maratón, se deben correr al menos 50 km por semana. Pero, por supuesto, participar en una carrera de maratón no está, de por sí, impuesto por la razón, de modo que un imperativo cuyo contenido sea, correr 50 km por semana, sólo vale para aquellos que persiguen tal fin, pero no vale para todos los demás. En cambio, un imperativo categórico vale sin condición, es decir prescribe una acción no como medio para un fin, sino como correcta y racional en sí misma. Es muy cuestionable, que existan tales imperativos, es decir, que haya, de hecho, modos de acción que sean racionales no en vistas a algún fin sino que sean, lisa y llanamente, racionales. Pero este problema, que Kant procura solucionar con su concepción de la autonomía de la voluntad racional, puede

¹¹ Véase al respecto y en cuanto a lo siguiente Willaschek 2002.

permanecer abierto aquí. Si hay imperativos categóricos, entonces ellos, en todo caso, prescriben acciones que pueden y deben ser realizadas en virtud de ellas mismas.

Pues bien, a partir de las características del concepto de derecho mencionadas por Kant, se sigue que los preceptos jurídicos no pueden ser ni imperativos hipotéticos ni imperativos categóricos. Los primeros contradicen la condición de universalidad, los últimos contradicen la condición de externalidad.

En primer lugar, veamos los imperativos hipotéticos. Si los mandatos jurídicos fuesen imperativos hipotéticos, entonces valdrían sólo para aquellos que efectivamente persiguen el fin, para el cual el imperativo prescribe un medio necesario. Un tal fin podría consistir, por ejemplo en Hobbes, en salvaguardar la paz interna y en proteger la propia vida pero, también, lisa y llanamente, en evitar el castigo. Por ejemplo, la prohibición penal de falsificar dinero tendría, de acuerdo con eso, la siguiente formulación lógica: “quien quiera evitar un castigo de privación de la libertad, no debe falsificar dinero”. Pero ese análisis fracasa porque la renuncia a la falsificación de dinero de ninguna manera es una condición necesaria para evadir un castigo de privación de la libertad. Ese sólo sería el caso, si fuera seguro de antemano, que todo falsificador de dinero va a ser capturado y condenado. Tal vez, se podría intentar con una condición débil: “quien quiera evitar el *peligro* de un castigo de privación de la libertad, no debe falsificar dinero”. Pero esta formulación fracasa, dicho sea de paso también como la anterior, en la condición de universalidad. Esta condición establece, que las reglamentaciones jurídicas tienen validez *universal*, por ende, no sólo valen, en particular, para aquellos que quieren evadir el peligro de un castigo. Si la falsificación de dinero está penalmente prohibida, entonces esto vale para cada uno, incluso para aquellos a quienes no les importaría ir a prisión. La amenaza penal sirve a la *imposición* del derecho, ella no formula ninguna condición de su *validez*. Pero, exactamente ese sería el caso, si los mandatos y las prohibiciones jurídicos (*Ge-bot/Ver-bot*) se pusieran de manifiesto adecuadamente en los imperativos hipotéticos.

¿Qué pasa con los imperativos categóricos? Ellos satisfacen la condición de universalidad, puesto que – al no presuponer ningún fin contingente - valen, como dice Kant, “para todo ser racional”. En general, esto debería ser suficiente. Pero, los imperativos categóricos como expresión de prescripciones jurídicas fallan en la condición de externalidad. Esta indica que, legalmente, sólo es relevante la conducta “externa”, pero no la actitud “interna”, más precisamente: jurídicamente sólo es relevante que se cumpla la ley, pero no a partir de qué *fundamento* o *motivo* se la cumple. En especial, las prescripciones jurídicas no deben ser obedecidas en virtud de ellas mismas. Pero, eso es exactamente lo que exige un imperativo categórico. Por supuesto que, aquello que prescribe un imperativo categórico se puede hacer por cualquier motivo posible. Así, por ejemplo, se puede prescindir de falsificar dinero, porque se dispone de dinero legítimo en cantidad suficiente, o porque se tiene miedo de llegar a ser castigado. Pero, sin embargo, alguien que no falsifica sólo porque teme ir a prisión pero empezaría de inmediato con la impresión de billetes si pudiera estar seguro de no llegar a ser descubierto, no obedecería al

imperativo categórico de que no está permitido falsificar dinero. No se abstendría de falsificar dinero, porque falsificar dinero esté mal, sino exclusivamente porque teme un castigo. Efectivamente obedece pues, al imperativo *hipotético*: “Si quieres evadir el peligro de un castigo, entonces no debes falsificar dinero”, pero no al imperativo *categórico*: “no debes falsificar dinero”. Quien actúa en concordancia con un imperativo categórico sin llevar a cabo la acción por sí misma, actúa “conforme al deber” pero no “por deber”, según la diferencia [que hace] Kant en la *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres* (véase, 4:397 ss.). Y esto último es lo que exige un imperativo categórico. Pero eso no es compatible con la condición de externalidad del derecho, según la cual en el derecho no importa a partir de qué fundamento y por qué motivo se es respetuoso la ley.

La consecuencia, por ende, es que ni los imperativos categóricos ni los hipotéticos son apropiados para expresar prescripciones jurídicas. Y puesto que no hay otras clases de imperativos, esto confirmaría la constatación -que ya hemos realizado antes- de que el concepto del derecho de Kant es ciertamente *normativo*, en tanto implica las distinciones entre las acciones correctas e incorrectas, permitidas y prohibidas, pero sorprendentemente no es *prescriptivo*, esto significa que no incluye ningún mandato ni ninguna prohibición jurídica (*Ge/ und Verbot*). Por otra parte, esto se corresponde exactamente con el lenguaje jurídico habitual en Alemania. Así, por ejemplo, el Derecho Penal alemán no contiene ninguna proposición prescriptiva sino exclusivamente proposiciones condicionales, como las siguientes del Código Penal alemán §146, Sección 1¹²:

Se castiga con privación de la libertad no menor a un año a quién:

1. imite dinero con intención de ponerlo en circulación como auténtico o hace posible una tal puesta en circulación, o adultera dinero con esa intención, de modo tal que se ocasione la apariencia de un valor más elevado,
2. con esa intención obtiene o pone a la venta (*feilhält*) dinero falsificado,
3. pone en circulación como auténtico dinero falsificado, que él ha imitado, adulterado o conseguido según los requisitos números 1 y 2.

¹² N. del T. La traducción que figura en el cuerpo del texto es nuestra pero existe traducción al castellano ya publicada que copiamos a continuación: **Código Penal Alemán**. Del 15 de mayo de 1871, con la última reforma del 31 de enero de 1998. Título alemán: Strafgesetzbuch, 32a cd., editado por Deutscher Taschenbuch Verlag, des Verlages C.H. Beck, München, 1998. ISBN 958-616-423-3. Traducción de Claudia López Díaz, Primera Edición agosto 1999. Universidad Externado de Colombia. Bogotá. Colombia. https://www.unifr.ch/ddp1/derechopenal/legislacion/l_20080616_02.pdf. “§ 146. Falsificación de moneda (1) Será castigado con pena privativa de la libertad no inferior a un año quien 1. imite dinero con la intención de ponerlo en circulación como verdadero o que se posibilite una tal puesta en circulación, o adultere dinero con esa intención en tal forma que se produzca la apariencia de valor superior 2. quien se procure dinero falsificado con esa intención o 3. quien ponga en circulación como verdadero dinero falsificado, que él haya imitado, falsificado o conseguido bajo los supuestos de los numerales 1 y 2”.

Aquí, en el sentido pleno del concepto kantiano del derecho, los tipos de delitos (supra: puntos 1, 2. y 3.) con las consecuencias jurídicas (pena privativa de la libertad) se plantean en un contexto de condición, sin que, por eso, se hubiera expresado una prescripción. Un “deber-ser”, como dice Kant estaría aquí “fuera de lugar”.

Ahora bien, un imperativo, lo mismo da si es hipotético o categórico, según Kant, siempre expresa qué se debe hacer *racionalmente*. De ahí que, para seres que son motivables mediante reflexiones racionales, los imperativos proporcionan, un *motivo*, para realizar la acción prescrita, aun cuando ese motivo para la mayoría de los seres humanos, debido a la imperfección de nuestra razón, no siempre llega a ser eficaz para la acción. Por lo tanto, que el derecho considerado en sí mismo no contenga *ningún* imperativo significa, en última instancia, que *junto a la coerción legal no hay ningún motivo jurídico interno para una conducta conforme a la ley*. Donde la coerción no funciona, digamos porque no ha de temerse un castigo, entonces en términos legales se abre una brecha, porque, la condición de externalidad prohíbe tanto recurrir a las prescripciones de la razón como apelar a la buena voluntad. Sin embargo, esta brecha existe sólo para lo que Kant denominó, “derecho estricto” (*striktes Recht*), por tanto, para el derecho con prescindencia de las consideraciones éticas. La ética es, según Kant, la que nos enseña que, “aun cuando se suprimiera el móvil (*Triebfeder*) que la legislación jurídica conecta con aquel deber, a saber la coacción externa, la sola idea del deber sería suficiente como móvil” (6:220). Tan pronto como abandonamos la perspectiva legal pura y tomamos en consideración también la motivación ética de los destinatarios de la norma, entonces muchas reglas jurídicas admiten un carácter prescriptivo, porque, desde una perspectiva ética, las normas jurídicas son mandatos incondicionados que se expresan en imperativos categóricos. No es ninguna “obligación de virtud”, según Kant, el “mantener su promesa”, sino una obligación legal, para cuyo cumplimiento se puede ser obligado. Pero, por cierto es una acción virtuosa [...] hacerlo también, allí donde no se puede aplicar ninguna coerción” (*ibid.*). Quien tiene una buena voluntad obedece a la ley aun cuando no amenaza ninguna sanción. Pero una conducta de ese tipo no es en sí coercible y, por eso, en virtud de la condición de externalidad es jurídicamente irrelevante. Pero sólo a partir de que todas las obligaciones jurídicas, según Kant, son asimismo obligaciones morales, que desde la perspectiva ética también deben ser cumplidas en virtud de ellas mismas, resulta, en cierto modo, secundario el carácter prescriptivo de las normas jurídicas.

4. Conclusión

Con esto hemos llegado nuevamente a aquel problema del que habíamos partido: la tensión entre el carácter impositivo forzoso del derecho (*Durchsetzbarkeit*) y su dependencia de un “respeto a la ley” no-coercible. Antes de finalizar, iluminando una vez más esta tensión en el contexto del concepto de derecho kantiano, vale la pena echar una mirada a un problema afín del que se ocupó Jürgen Habermas, también a partir de la Doctrina del Derecho de Kant. Se trata de la tensión entre la “facticidad de la *imposición* del derecho por parte del

Estado” y la “la fuerza que otorga legitimidad a un proceso de dictado de leyes que pretende ser racional porque garantiza la libertad”. (Habermas 1992,46):

«Por un lado, la legalidad de la conducta como la mera concordancia de una acción con la ley puede ser obligada; por eso, se debe liberar a los sujetos de la obediencia a la ley a partir de otros fundamentos, tales como los [fundamentos] morales[...] Pero, por otra parte, una “conciliación” del arbitrio de cada uno con el arbitrio de todos los demás, es decir la integración social, sólo es posible sobre la base de reglas normativamente válidas, que bajo el punto de vista moral [...] *merezcán* el reconocimiento espontáneo, a saber racionalmente motivado, de sus destinatarios» (Ibid.46 s.).

Es paradójico, así continua Habermas, que las reglas de acción que son moralmente dignas de reconocimiento, en el derecho “sólo exigen una conducta objetivamente concordante con las normas” (Ibid.47).

Habermas ve la clave para la solución de esta paradoja en la distinción de Kant, entre moralidad y legalidad: “las normas jurídicas son, en distintos aspectos, a la vez, leyes coercitivas (esta es la perspectiva de la legalidad) y leyes de la libertad (esta es la perspectiva de la moralidad) (Ibid). Según Habermas, que una norma tenga validez jurídica quiere decir “que *ambos* [aspectos] *a la vez*, estén garantizados”: tanto la legalidad de la conducta, en el sentido de una obediencia promedio a la norma (la que en caso de ser necesario se exige coactivamente mediante sanciones), como también la legitimidad de la regla misma, que hace siempre posible un acatamiento a la norma a partir del respeto a la ley” (Ibid.49). La perspectiva de la moralidad, con su foco en la motivación ética y en la fundamentabilidad (Begründbarkeit) racional es, pues, según Habermas, sin duda jurídicamente relevante, sin embargo no [lo es] para la imposición del derecho, sino sólo para la legitimidad de la imposición del derecho: “aunque las pretensiones jurídicas vayan unidas a la facultad coercitiva siempre deben poder ser acatadas también debido a su pretensión de validez normativa, es decir, a partir del “respeto a la ley” (Ibid. 47).

Por consiguiente, la distinción de Kant entre moralidad y legalidad permite resolver la tensión entre el aspecto de facticidad y el aspecto de validez del derecho, de modo que la legitimidad de la imposición fáctica del derecho se mantiene vinculada a la condición de su validez normativa. Pero, con eso, la tensión entre *coerción* y *espontaneidad* del acatamiento a la ley no queda resuelta. Porque esta tensión se deriva de un sistema del derecho [que], por un lado, no puede permitirse confiar en una motivación ética, es decir [en] la buena voluntad de los destinatarios de la norma; pero, por otro lado, sin una tal voluntad buena, evidentemente, no puede obtener ninguna validez social. Lo último no significa solamente que las normas jurídicas, para obtener validez, deben “*merecer* el reconocimiento motivado racionalmente de sus destinatarios”, sino que ellas *encuentren* efectivamente ese reconocimiento; [significa] pues que, los ciudadanos normalmente se ciñen, a la ley, también en aquellos casos donde falta la imposición coercitiva. Incluso entonces, cuando las normas jurídicas realmente se muestran como racionalmente

fundamentales y, en esa medida merecen reconocimiento, hay aquí una brecha: a saber, la brecha entre la comprensión racional y la motivación práctica. Según Kant, esa brecha se cierra mediante un específico “sentimiento producido por medio de un concepto racional”, a saber el “sentimiento de respeto a la ley” (véase, 4:401 n.). Habermas habla, en el mismo sentido, de “reconocimiento motivado racionalmente” de las normas jurídicas. Pero, aun cuando todo ser humano, como piensa Kant, está provisto de ese sentimiento, sería prácticamente indiscutible, que el respeto a la ley no es necesariamente de por sí *eficaz para la acción*. Los seres humanos pueden comprender perfectamente, que deberían pagar sus impuestos y que no *deberían* contratar en negro a su empleada doméstica, y pueden disponer también de un motivo para actuar conforme a la ley, con la mala conciencia que surge a partir de esa comprensión sin extraer, finalmente, de ello, consecuencias prácticas.

Este tránsito desde la comprensión racional a la obediencia a la ley no se garantiza, según parece, ni mediante “coerción externa” ni mediante la “coerción natural” de los argumentos racionales. Se basa más bien en un *ethos* transmitido socialmente y ejercitado individualmente, en una forma de vida que puede ser justificada racionalmente por completo pero cuya validez social no se deriva sólo de su posibilidad de justificación racional. La imposición fáctica de las normas jurídicas, que, tal como enfatiza el Tribunal Constitucional Federal, es una condición de su legitimidad, se basa en la inserción del sistema jurídico en una praxis ética, que proporciona motivos para conducta conforme a la ley, también allí donde la coerción jurídica no alcanza.

Kant niega, que esa dependencia esté ya establecida en el concepto de derecho; en principio, según Kant sería pensable un sistema recíproco de coerción jurídica, que excluya completamente las transgresiones a la ley y, por eso, no dependa de ninguna motivación ética. Pero, tampoco Kant negaría, que tal sistema jurídico no existe empíricamente ni existirá. Y, por lo tanto, también Kant debe conceder que el derecho fácticamente depende de una motivación ética, de la buena voluntad de los sujetos de derecho, por ende, de una motivación, cuyo efecto sobre la acción no es coercible ni con sanciones ni con argumentos. Tal como documenta en sus Lecciones sobre Pedagogía y sobre Antropología, Kant fue absolutamente consciente de la contingencia de la motivación ética, de que la formación del carácter depende de la educación, de las circunstancias de la vida y de las condiciones sociales. Sólo en una perspectiva histórico-filosófica, que tome en cuenta el desarrollo de la humanidad en su conjunto, desaparece esa contingencia en favor de la esperanza en un gradual progreso moral de la humanidad. Pero este proceso, ya Kant lo sabía, está siempre amenazado por retrocesos. Se mantiene pues, la inquietante idea de que ni siquiera el mejor ordenamiento jurídico puede garantizar su propia implementación, si no está inserto en una forma viviente de eticidad, en un *ethos* práctico del respeto por la ley.

Pero, en esta relación entre derecho y eticidad, acentuada por Hegel, pero que de ninguna manera pasó inadvertida por Kant, aún no se halla la completa agudeza de la diferenciación kantiana entre derecho y ética. Esa agudeza no dice sólo que el derecho,

como se podría decir siguiendo a Ernst Wolfgang Böckenförde, se alimenta de condiciones que él mismo no puede (*kann*) garantizar, sino que depende de condiciones que no tiene permitido (*darf*), ni siquiera, *exigir*. El derecho estricto, así llamado por Kant, no puede confiar en ningún otro motivo [mas] que en la coerción externa; si ella sola, tal como parece plausible empíricamente, no es suficiente para la imposición de la ley, significa que cada sistema jurídico depende de motivos de acatamiento a la ley, cuya exigencia está prohibida por la condición de externalidad del derecho. Según mi parecer, Kant ha visto con suma claridad este punto importante. La jurisprudencia y la legislación no pueden exigir legalmente este *ethos* del respeto a ley, pero bien pueden promoverlo políticamente. Pero sobre todo pueden evitar que ese *ethos* sea socabado a causa de leyes ineficientes. Precisamente eso ha hecho el Tribunal Constitucional Federal con su sentencia acerca de la especulación.

Traducción por Silvia del Luján Di Sanza¹³



¹³ Agradezco la revisión de la traducción realizada por el Dr. Albizu, así como también las atinadas observaciones de la Mg. Natalia Albizu. Asimismo agradezco al Dr. Edgardo Donna, por sus sugerencias en cuanto a la traducción de algunos términos de uso jurídico.

El cierre del abismo desde la autoridad de a razón

Bridging the Gulf from the Authority of Reason

LAURA HERRERO OLIVERA^{*}

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de O'Neill, Onora, *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge University Press, 2015, pp. 253. ISBN: 978-1-107-53825-2

La apuesta por la autoridad de la razón como garantía de la crítica ilustrada, violenta aquellos discursos que consideran cualquier forma de autoridad como una amenaza al progreso de la historia. Onora O'Neill lo expresa sin ambages en relación con la anarquía, al considerarla una ilusión en tanto que defiende una libertad externa mínimamente restringida (Cf. O'Neill, 2015, p. 202). La balanza de la ilustración ha de contar con la libertad, pero sólo llega a su justo equilibrio contando con la fuerza de la ley de la razón que se impone como autoridad. De esta forma, la ley que restringe la libertad individual, a la vez que las formas de autoridad, garantiza que ésta no caiga en ninguna forma de dictadura sin restricciones. A esta apuesta por la autoridad se añade el reclamo de una disciplina, no lo olvidemos, siempre racional, para conseguir resolver la oscuridad y contradicciones en que nos adentramos en la búsqueda de condiciones cada vez más elevadas.

En la "Introducción" del libro podemos leer cuáles son los dos pensamientos principales que Onora O'Neill propone para una comprensión sistemática de los textos kantianos. El primero es que la razón es fundamentalmente práctica, pues nos ofrece normas de

^{*} Profesora Asociada de la Facultad de Filosofía de la UCM. E-mail de contacto: laura.herrero.olivera@filos.ucm.es.

pensamiento, acción y comunicación. El segundo pensamiento se refiere a la universalidad de estas normas, sin usar Onora O'Neill en este momento este término, afirma que aquellas han de poder ser seguidas y usadas por otros (Cf. O'Neill, 2015, p. 2). Este libro recoge catorce artículos, algunos de ellos publicados anteriormente, pero cuya trabazón les ofrece una nueva luz, están organizados en cuatro partes que recorren las relaciones de la autoridad de la razón con el razonamiento, con la autonomía y la razón pública, con la política y con la interpretación, referida a los textos bíblicos y la religión dentro de los límites de la mera razón.

El título de la obra nos informa además de que la autoridad de la razón se construye. Los capítulos IV y V plantean una lectura constructivista de los textos kantianos, lectura que concluye estableciendo la relación adecuada entre éstos y, principalmente, la propuesta de John Rawls. La razón no es una facultad cerrada que se aplique a la realidad, pues el giro copernicano ha supuesto que no pueda justificarse un uso real de la razón. No hay una correspondencia entre la razón y la realidad, y ni siquiera podemos suponer que razón y realidad se encuentren conclusas. La razón es una facultad de la unidad, en busca siempre de un principio de orientación del pensamiento; pero la unidad completa no es más que un continuo esfuerzo, según leemos en el primer capítulo, un esfuerzo amenazado por el caos completo en tanto que conocimiento y acción están divididos por un gran abismo; el esfuerzo de la razón culmina, como se señala en las páginas finales, al encontrar el puente que enlaza los usos teórico y práctico de la razón. Esta es, por lo tanto, una tensión constante hacia la unidad en continua construcción.

Onora O'Neill apuesta por una lectura constructivista del Imperativo Categórico, en tanto que fórmula de una ley universal que permite identificar principios específicos; en esto se asemeja a la propuesta de Rawls, que identifica procesos de justificación que se basan, bien en la posición original de los agentes, como se anuncia en sus primeros escritos, o bien en una reflexión emprendida por ciudadanos que viven en una sociedad democrática. Pero además, Kant propone una razón que, en su justificación, se construye a sí misma, es una autoridad en construcción, siendo por lo tanto su constructivismo más radical que el del propio Rawls. La ley universal de la razón se dirige a una audiencia sin restricciones, y en ello se fundamenta su propia racionalidad, mientras que el constructivismo rawlsiano presupone una determinada forma de comunidad como garantía de una razón compartida. Resulta inevitable relacionar esta interpretación y estas dos formas de constructivismo con el uso público y privado de la razón como se comenta más adelante.

En la obra se propone por lo tanto una revisión de los textos kantianos a la luz de sus intérpretes y lecturas más actuales. Muchas han sido las propuestas de las últimas décadas que, tomando el concepto de autonomía, lo enlazan directamente con su origen kantiano. Del mismo modo, las propuestas en torno a la justicia internacional, cosmopolita o global invocan con asiduidad el nombre de Kant para justificar la legitimidad de estos términos. El fino análisis crítico de la autora, que con tintes en ocasiones casi etimológicos, cuestiona las invocaciones actuales a la autoridad kantiana para el uso de ciertos términos, puede de nuevo violentar ciertos discursos, al atreverse Onora O'Neill a denunciar, como el

niño del cuento, que el emperador está desnudo, en referencia al escaso cuidado con que se han desarrollado cuestiones fundamentales de filosofía política y moral hasta nuestros días. El libro se abre con un capítulo titulado “Vindicating reason”. El término *vindicate*, como en español vindicar, hace referencia a algo más que una mera defensa, es una defensa de aquello que se encuentra injuriado y es presentado como la ocupación de cualquier crítica de la razón más allá de su función meramente negativa: «a critique of reason [...] must vindicate at least some standards or principles as authorities on which thinking and doing may rely, and by which they may (in part) be judge» (Cf. O’Neill, 2015, p. 13). Vindicar la razón es una forma de asegurar su autoridad frente a los peligros que la acechan, pues en su progreso se ha mostrado, de momento, incapaz de resolver las preguntas que inevitablemente se nos plantean. Desde el principio queda clara cuál será la condición de una razón que pretende guiar de forma válida y sin apelar a una fundamentación anterior su propio uso. La razón guía el pensamiento y la acción de una forma racional en la medida en que los principios puedan ser seguidos por todos sin contar con una autoridad externa. Esta concepción de la razón corre el riesgo de caer en un minimalismo de condiciones, en el temido mero formalismo del que tantas veces se ha acusado al pensamiento kantiano. Es cierto que el reconocimiento de los límites de la razón presta una imagen de modestia de la metafísica que puede ser propuesta, pero es más importante garantizar el camino seguro de la razón que elevar sus pretensiones. Según Onora O’Neill este mínimo requisito modal de la razón, su universalidad, tiene implicaciones muy relevantes para la organización del pensamiento y de la acción: «In the domain of theory it demands that reasons for believing be followable by, so intelligible to, all; in the domain of action it demands that reasons for action be ones that all too could adopt» (Cf. O’Neill, 2015, p.223).

En diversos momentos de la obra se hace referencia a algunos de los escritos kantianos más breves, dedicados a la interpretación de la historia. *¿Qué es Ilustración?*, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, *El conflicto de las facultades*, se convierten en eslabones importantes para delinear la tarea completa de la razón. De especial originalidad es la lectura ofrecida en torno al significado del uso público y el uso privado de la razón del primero de los textos citados. La distinción podría entenderse como una simple diferencia en la amplitud de las audiencias a las que los discursos van dirigidos, pero lo relevante es atender a las características de las razones que se ofrecen. Podríamos por ello decir que dos son las características relevantes en un discurso propio del uso público de la razón; en primer lugar, su racionalidad es completa, pues se asume que puede ser aprobado y seguido por todos los seres racionales, su validez es por ello universal, y esto es así porque, segunda característica, no deriva su autoridad de ninguna fuente ajena a la propia razón. La racionalidad por la que apuesta Kant es de este tipo, una racionalidad radical, mientras que tendríamos que relacionar la propuesta de Rawls con el uso privado de la razón. Éste no es privado porque se dirija a una audiencia reducida, sino porque hace depender sus razones de instancias ajenas a la razón y, por lo tanto, encuentra su legitimación en principios

heterogéneos a la misma, en el caso de Rawls en la existencia de una comunidad previa a todos los discursos.

Como se dice en la “Introducción”, la vindicación de la razón tiene sentido desde una lectura normativa de la misma. La razón es primordialmente práctica y además, como requisito, ha de ser una racionalidad compartida. La explicación adecuada de la razón debe tener en cuenta la pluralidad humana y ello es lo que refleja la apuesta por la universalidad de los principios, tanto en el uso teórico como en el uso práctico de la razón. Esto es expuesto en el breve escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* que, por oposición a los dos capítulos finales, parece haber encontrado una forma de unidad de los usos de la razón sin recurrir a la religión dentro de los límites de la mera razón. Con esta afirmación parece que en la propia validez universal podemos encontrar el nexo entre ellos: «Only when a plurality of agents organise their thinking and acting on maxims that they could *in principle* communicate and share do they rely on a ‘subjective distinction’ that sets a standard that is fully fit to orient thinking». (O’Neill, 2015, p. 167).

Es de nuevo en uno de los escritos dedicados a la filosofía de la historia, donde podremos presenciar la fuerza de la normatividad práctica de la razón, en supremacía sobre las consideraciones teóricas. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, se muestra cómo no es desde el estudio histórico de la razón y su evolución como podremos desentrañar la cuestión de si nos encontramos ante un progreso constante de la humanidad, sino haciendo historia del futuro y por lo tanto, considerando la cuestión del destino más como una cuestión práctica que teórica. Desde la razón se puede, no descubrir el destino, pero sí establecer un compromiso con la disposición del mismo. No contamos con una prueba empírica para responder a la cuestión de si nos hallamos en constante progreso hacia lo mejor, pero tenemos una normatividad racional adecuada para ponerlo en marcha. Como sabemos, la historia *a priori* es sólo posible cuando quien predice los sucesos, además los crea y da forma. Inevitablemente hemos de enlazar esta historia del futuro con la propuesta de una esperanza racional en tanto que mundana.

Los dos últimos capítulos de la obra, “Kant on reason and religion I-II”, procuran un lugar para la religión que destruye toda forma de deísmo y teísmo, pero reclaman a su vez una esperanza racional para cerrar el abismo entre los usos de la razón que tanto vértigo le daba a Kant. El primer paso que hemos de dar para perder el miedo a tal abismo es reconocer que la distinción entre la libertad y la naturaleza es una distinción epistemológica. No hemos de suponer dos órdenes ontológicos sino dos puntos de vista mutuamente irreductibles y, además, necesarios. En segundo lugar, hemos de aceptar una forma de disciplina cognitiva para protegernos del error, como Kant anuncia en la *Crítica de la razón pura*, pues el uso de la filosofía no sirve como órgano para la extensión sino como limitación para alejarnos del error. Esta disciplina es negativa, pero además y más importante, no se deriva de ninguna instancia superior y es la propia de la razón. Pero, ¿no sería la justificación de una esperanza racional un ir más allá de los límites autoimpuestos por la razón y en contradicción con su disciplina? ¿Por qué garantizar un lugar para la fe? En la *Crítica de la razón pura* Kant nos anuncia que la razón está interesada en tres cuestiones fundamentales y una de ella es ¿qué puedo esperar? La fe se convierte en fe

racional cuando se limita a una fe mundana, cabe decir además que deja de ser fe y se convierte en esperanza. Onora O’Neil usa recurrentemente el término *hope*. Una esperanza racional de la que no podemos prescindir desde el compromiso con la moralidad y, como en referencia con la posibilidad de la historia *a priori*: «Kant articulates the hopes we must have are hopes for an earthly future, for the possibility of progress in which nature and morality are coordinated not in another life but on this earth» (O’Neill, 2015, p. 230).

Una imagen de la Torre de Babel ilustra la portada del libro de Onora O’Neill. En diversos momentos se mencionan textos que hablan sobre la construcción de edificios en comparación directa con la tarea de la filosofía. Como ya hemos visto se ha propuesto una lectura constructivista de los textos kantianos en tanto que la tarea de la razón requiere continua autorreflexión. Los constructores de Babel aspiraban a construir una torre que resultó exceder sus propias capacidades, su colapso les llevaría a una vida nómada, para evitarla habría que adoptar algún plan con dos requisitos que Kant ha aplicado a su propia crítica, no recurrir a recursos de los que se carece, ni optar por planes que no puedan ser compartidos; Onora O’Neill incluso afirma que no hay un único edificio de la razón y que este no puede ser creado por un constructor solitario (Cf. O’Neill, 2015, p.22-30). Esta pluralidad se muestra ya en el título de este libro, pues la autora habla de autoridades y no de una única autoridad racional. La imagen de la construcción se relaciona con las líneas iniciales de la “Doctrina del Método”:

«Si considero el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura especulativa como un edificio del que tenemos al menos la idea en nosotros mismos, puedo decir que en la doctrina trascendental de los elementos hemos efectuado un cálculo aproximado de los materiales de construcción [...]. Naturalmente, el resultado ha sido que, si bien pensábamos en una torre que debía llegar al cielo, los materiales de que disponíamos sólo han alcanzado para una casa lo suficientemente espaciosa en relación con nuestros asuntos en el plano empírico y suficientemente alta para abarcarlos con la vista» (KrV A 707/B 735).

Onora O’Neill introduce la imagen de otro tipo de construcciones cuya estructura nos acerca más a las condiciones de la tarea reflexiva de la razón. Unas construcciones que no necesitan para su soporte de cimientos incuestionables, son las cometas y los satélites espaciales, una imagen sin duda llamativa que pone de manifiesto la existencia de constructos en que los componentes se sostienen en su propia unidad sin que uno de ellos tenga primacía fundacional sobre el resto.



**Kant's metaphysics of nature and mathematical construction.
On Michael Friedman's *Kant's Construction of Nature***

***La metafísica de la naturaleza de Kant y la construcción
matemática. Sobre Kant's Construction of nature de Michael
Friedman***

PAOLO PECERE*

University of Meridional Latius and Monte Cassino, Italy

Review of Michael Friedman, *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, xix + 646 pp., Cambridge University Press, Cambridge 2013. ISBN: 978-1107515451

Kant's Construction of Nature is an extraordinarily thorough and stimulating reading of one of Kant's most difficult and underestimated works, the *Metaphysical Foundations of Natural Science* (MFNS). It also represents, as the author himself recognizes, the «culmination of an intellectual journey of more than thirty years» (p. ix). If one considers Friedman's first book on this topic, *Kant and the Exact Sciences* (1992), followed by the English edition and translation of the MFNS (2004) and by a number of important articles, this book appears as the accomplishment of a double methodological objective. First, Friedman wants to consider Kant's lifelong engagement with the natural science of his time as the «best way» to inquire into the relationship of Kant's views to successive scientific developments and in particular to «our modern (Einsteinian) conception of space, time and motion» (p. xi), thus considering Kant's philosophical understanding of natural science as the beginning of a «conceptual transformation» that eventually led to modern philosophy of science. Second – as it appears more and more evident in the course of

* Professor at the Department of Philosophy of the University of Meridional Latius and Monte Cassino. E-mail for contact: paolopatch@yahoo.it.

Friedman's studies – the pursuit of the first objective involves reading Kant's writings on natural science in their original historical and systematic context, thus contrasting the way most of the scholars which have been positively interested in a reappraisal of Kant's philosophy of science have separated the *Critique of Pure Reason* from the *MFNS* and other writings on natural science. There has been indeed a tendency of considering the *MFNS* as a provisional exposition of Kant's views on Newtonian science, which could be neglected while focusing on Kant's general methodology and less historically contingent philosophical ideas. This is not only true of prominent Kantian scholars in the Anglo-american world such as Peter Strawson and Gerd Buchdahl (cited by Friedman as the first sources of his scholarly interest into the topic), but also of the Neokantian philosophers of the Marburg School, which have been among the major supporters of a Kantian view in early XXth Century epistemology and have also been the object of Friedman's own research. The decision to focus on the argumentative intricacies of Kant's «metaphysics of corporeal nature» in the *MFNS* is a telling aspect of Friedman's opposite (and correct) view, that the *MFNS* represent a substantial part of Kant's philosophy of natural science and also an essential text for the understanding of the whole critical philosophy.

The book closely follows the structure of Kant's *MFNS*. After addressing the «place of the *MFNS* in the critical system» in the Introduction, Friedman analyses the four sections on "Phoronomy", "Dynamics", "Mechanics" and "Phenomenology" in separate chapters. He then turns back to the general interpretation of the work in the Conclusions. By following this plan Friedman does not provide a commentary to the work, although he abundantly quotes the text and does not leave virtually any single line out of his analysis. Friedman's reading aims at reconstructing the unitary conception of the *MFNS* and considers the different chapters and single propositions of the book as elements of a single systematic argument. The connection of single passages of the text with parallel passages in other writings shows that Kant's new systematic argument rigorously depends on philosophical and physical doctrines defended in other writings (especially in the *Critique*) and at the same time involves an illumination and – in a number of cases – a radical modification of Kant's previous views. This approach leads to a first general result: contrary to a view which has dominated the literature on the *MFNS* (starting from the seminal book *Kant als Naturforscher* by Erich Adickes 1924-25) and is still widespread today among Kantian scholars, Friedman clarifies that the *MFNS* cannot be taken to reproduce the account of physical doctrines that Kant had already defended and metaphysically grounded in previous writings, such as the dynamical theory of matter and the Newtonian laws of motion. In spite of the obvious analogies, the new framework provides a new, complex account of this material, with original results. Even when single doctrines appear unaltered – as with the relativity of motion or the law of inertia – they result from different and generally more detailed premises.

This approach is also particularly useful in order to grasp the crucial importance of the *MFNS* in Kant's philosophy. In the Introduction Friedman describes this systematic

connection of critical philosophy and the new «metaphysics of corporeal nature» by highlighting how many significant modifications in the Second Edition of the *Critique* were inspired by the realization of the MFNS. The most important of these modifications is Kant's statement that only the «general doctrine of body» can provide «examples (instances *in concreto*)» of categories and principles of the intellect, and thus to general metaphysics». This statement appears first in the *Preface* to the MFNS (AA IV, 478) and then is repeated, with almost the same words, in the new “General Note on the System of Principles” (KrV B 291). This «exhibition» of concepts by means of outer intuition provides indeed a necessary integration of the schematism chapter of the *Critique*, for the former actually provides an objective reference («sense and meaning») to categories, while the latter merely proved the possibility of their intuitive realization. Friedman clearly outlines this systematic role of the MFNS, commenting on different perspectives advanced by recent scholars (I will come back to this general point in my final remarks). This «realization» of categories, on the other hand, corresponds to the «foundation» of Newtonian mathematical physics by means of a metaphysics of Leibnizian tradition (p. 17). This latter point has been widely acknowledged by scholars and, of course, it is generally true of the whole of Kant's writings on natural philosophy. As a matter of fact Kant directly quotes Newton and largely reflects on the *Principia* and *Opticks* in the MFNS. But this reference to Newton is precisely one of the sources of the already mentioned dismissive attitude in previous scholarship. Ernst Cassirer, for example, considered the MFNS as a work of limited interest, because it would provide – as he writes in his book on *Einstein's Theory of Relativity* (1921) – merely a «philosophical transcription» (*Umschreibung*) of Newtonian principles of natural science. Friedman's book sets out a quite different view: the MFNS involve both a substantial clarification of Kant's new idea of metaphysics, as involving both a priori and empirical elements, and the result of Kant's lifelong *critical* confrontation with Newtonianism. This renders all the more urgent an exact clarification of how Kant realizes the systematic idea of a metaphysics of corporeal nature, which had been merely announced in the *Critique*, and how thereby the new “foundation” of Newtonian science actually takes place.

This clarification is very important for Friedman's wider epistemological objective. As it turns out, Kant's critical reconstruction eventually questions some of the claims «postulated» by Newtonian «natural philosophers» with their effort to avoid metaphysical hypotheses (AA IV, 472). Hence this “foundation”, rather than taking for granted Newton's physics and adding new metaphysical principles as an “explanation” of the latter (which was the thesis of Buchdahl), involves a deep critical reassessment of Newton's original concepts and principles. Newton's views are also explicitly reformed on a number of points, including the conception of absolute space as an idea of reason, the conception of gravity as an essential property of matter and the rejection of absolutely hard bodies, while the whole system of definitions – from density to quantity of matter – is substantially reviewed with regard to the origin of concepts and their conditions of application. This critical view of Newtonian science, now, appears precisely as the beginning of the

«conceptual transformation» which, according to Friedman, connects Kant to post-Einsteinian epistemology.

Given the richness of Friedman's reading I will now review only selected examples of his analyses, that appear particularly helpful in order to show the originality of its results. I will focus on the chapters on "Phoronomy" and "Dynamics", as these chapters address the most debated methodological and doctrinal issues of the work.

The chapter on "Phoronomy" includes first of all a clarification of Kant's concept of movement and its role for the establishment of the principles of physics. Interpreters have usually devoted limited attention to this short chapter on the «pure doctrine of motion», which includes a single theorem on the composition of movements. Yet it plays a prominent role in Friedman's reading, as it sets the ground of what I have called Kant's single systematic argument. As Friedman observes, the concept of motion is the first example of the «interpenetration» of empirical and mathematical elements in Kant's theory (p. 88). The empirical concept of motion requires the perception of outer objects in *space*, which is in turn a condition for the representation of a system of reference («material space») and also first makes possible to consider *time* as a magnitude. On the other hand, motion can be constructed as a continuous magnitude in pure intuition and this is what makes it the basic concept for the new metaphysics of corporeal nature as an investigation of the «principles for the construction of the concepts that belong to the possibility of matter in general» (AA IV, 472). In particular, the «principle» of the relativity of motion, which allows the alternative attribution of instantaneous motion to a moving point in empirical space or of the contrary motion of this space in a larger system of reference, will indeed play a fundamental role in Kant's proofs of fundamental theorems in subsequent chapters.

Friedman carefully separates these different elements of the theory of motion and highlights how Kant's account reflects Newton's procedure for defining relative (sensible) and absolute space (which had already been the object of analyses and original insights in *Kant and the Exact Sciences*). In particular Friedman shows how Kant's treatment of absolute space as an «idea of reason» generalizes Newton's original method for the determination of an inertial frame of reference and for establishing a single frame of reference for different phenomena, while reforming Newton's original account, which Kant takes to be burdened by metaphysical elements (notably, absolute space is considered as an «object»).

Friedman's analysis of the "Dynamics" chapter presents similar features. Kant's dynamical theory of matter, which is the most debated single doctrine in the reception of the MFNS, is carefully connected to the new systematic framework. Friedman highlights the role played by the conception of motion and its relativity for the proof of Theorem 1, which introduces a fundamental repulsive force as the cause of the filling of space, arguing that this connection «represents the most fundamental difference between the exposition of

the *Metaphysical Foundations* and in the pre-critical writings where it was originally developed» (p. 99), namely in the *Physical monadology* of 1756. First he argues that, in Kant's present account, the construction of motion is a necessary condition for the knowledge of any scientific concept and this is the reason why force, being the *cause* of motion, cannot be constructed (pp. 221-234). On the other hand, he argues that the «full exhibition of the objective reality of the concept of a repulsive force must await the full explanation of how all the pure concepts of the understanding are instantiated or realized together in the metaphysical doctrine of body» (p. 120): that is, Kant's new dynamical theory cannot be separated from the successive chapters, in particular from the account of material substance in the "Mechanics" chapter, where the mathematical construction of motion again plays a major role (see in part. p. 145).

Friedman then insists on how the new dynamical theory of matter, although similar in some respects to the one developed in the *Physical monadology*, is actually a quite different theory with a different argumentative ground. The initial introduction of repulsive force (Theorem 1) depends on the intuitive composition of instant velocities in the construction of resistance to penetration – empirically given by the phenomenon of impenetrability – and is thus considered as an effect of repulsive force without making any reference to point-like monads. Indeed, as Friedman rightly stresses, the new theory involves (Theorem 4) the representation of matter as a continuum, where every single point can be considered as the origin of a repulsive force. Friedman's analysis of the proof of this theorem emphasises once more the role of the mathematical construction of movement: the apparent obscurity of the argument is illuminated by a brilliant reference to Kant's procedure for constructing interaction between substances, which is expounded in the "Mechanics" chapter (pp. 149-154).

On the whole Friedman, in his analyses of these two pivotal theorems of "Dynamics", insists on the scientific consistency of Kant's arguments – where many interpreters have found flaws – by making very subtle references to both the mechanics of the time and Kant's unitary "phoronomical" approach in the MFNS. This feature of Friedman's reading, which was already evident in *Kant and the Exact Sciences*, leads to extremely ingenious and yet, sometimes, to somewhat historically abstract reconstructions, based on general models of Galileian and Newtonian mechanics and astronomy. However, compared to the previous book, Friedman now uses more historically rich references for his analyses. One excellent example is the discussion of Kant's «continuum theory» of matter in the light of Euler's fluid mechanics (pp. 137-142). Elaborating on references to Euler in the MFNS and other writings, Friedman is able to flesh out the mathematical models in fluid mechanics which Kant may have been thinking to while passing from a monadological theory, centered on the representation of the particle, to the continuum theory. More generally, in this book, Friedman appears now more sensitive to the fact that Kant's model of natural science, even when his object is mathematical physics, substantially includes post-Newtonian developments and that, hence, Kant's target is not

just *Newton's* science, but rather – as Friedman puts it in a passage of the *Preface* – the «*largely Newtonian* science of his time» (p. ix, my italics).

One of the most interesting achievements of Friedman's book is his analysis of the ether problem and its connection to the theory of the fundamental repulsive and attractive force. This is one of the most complicated problems of the MFNS and of Kant's philosophy of natural science in general. As Friedman points out, Kant first introduces the necessary action of a fundamental attractive force, opposed to the fundamental repulsive force, in order to set a necessary limit to the expansion of matter and later clarifies that this counterbalancing action actually arises from the action of an external matter, ether (pp. 192-202, cf. 210, 228). Friedman rigorously separates a priori and empirical considerations in Kant's argument: the pure phoronomical construction of contrasting movements is sufficient to introduce the action of forces, while the mechanical compression would be concretely operated by the ether. In the "Dynamics" chapter he does not discuss the issue of whether the role played by this hypothetical material may affect the a priori validity of Kant's counterbalance model. This crucial point is only indirectly touched in the conclusions and I will comment on Friedman's position below.

One more important achievement of Friedman's reading is the analysis of how Kant defends universal gravitation as an essential property of matter. This analysis had been largely anticipated in Friedman's previous works and provides one more example of how Friedman looks for the deeper meaning and consistency of Kant's arguments by considering their scientific references in considerable detail. Here Friedman argues that Newton's procedure for establishing the proportionality of gravitational attraction to body's masses involves the application of the Third Law Of Motion to interactions among primary bodies in the solar system. This convincingly explains why – according to Kant – Newton's denial of an «original attraction» would set Newton «at variance with himself» (AA IV, p. 515).

The sections on "Mechanics" and "Phenomenology" provide more penetrating insights into less studied details of Kant's MFNS, and hence constitute one more valuable aspect of the book. Rather than review more examples, though, I want to make some conclusive, general remarks on Friedman's reading.

Friedman's general objective, as we have seen, is to highlight the consistency of Kant's argument, by combining a close textual analysis with the investigation of Kant's scientific references in both mechanics and chemistry (for the latter see in part. 234-258). This double line of investigation works excellently in clarifying the complex and partly obscure inner architecture of the MFNS, while leaving aside the question of its ultimate validity and limits (as primarily dependent on the limits of the science of Kant's time). But some passages of Kant's argument do not seem to work even in this perspective. For example, as we have seen above, Friedman recognizes that the role of the ether in Kant's new "balancing" argument in the "Dynamics" is that of a «(mere) empirical hypothesis»

(p. 512 n). This separation of metaphysical from physico-hypothetical element reflects indeed the letter of Kant's text, but does not exhaustively eliminate (at least) two different problems.

First, there is a problem on the side of the "foundations of physics": the transition from the pure schematized representation of the conflict of realities to the physical one appears problematic or circular – as it has been argued in a number of ways by different scholars, including Burkhard Tuschling and Eckart Förster. Let me try to basically explain the problem and what I take to be Friedman's solution: on the one hand, forces in Kant's pure dynamics are conceived as acting on a point, which schematically represents matter (as endowed with density), while this matter cannot be constructed a priori; on the other hand, the empirical representation of a compressing ether already involves the position of matter as endowed with precisely the mechanical properties which render mechanical interaction possible (density, in the first place) and which should have been explained by the action of forces. Friedman's solution is that Kant introduces forces as *principles of the construction* of the filling of space by means of the schematic representation of opposite motions, while the *actual construction* requires more empirical conditions (such as the specific difference of material elements, the existence of ether as a «World-matter», its extremely low density, etc.). This solution deserves a deep consideration. From the hermeneutical point of view, its advantage is to defend the consistency of Kant's ideas in the MFNS, where other scholars (from Adickes to Förster and others) insist on the fact that Kant would have *later* modified and expanded his views, in particular in the *Opus postumum* manuscripts, thus recognizing that the previous account was flawed. Friedman, having himself provided a very rich account of the *Opus postumum* in different chapters of *Kant and the Exact Sciences*, is well aware of these hypotheses and firmly defends the consistency of Kant's published work *contra* later minor and/or unpublished writings, which do not present a comparable systematic account.

I think that this solution, convincing as it may be in order to separate the pure and the empirical elements of physics and then solve the foundational issue, opens a second problem, which affects Kant's *metaphysical* project. If Kant's theory merely demonstrates the conflict of forces in points and does not provide any construction of bodies (or matter in any other state of aggregation), it is not entirely clear how the new «metaphysics of corporeal nature» can provide «examples *in concreto*» for metaphysics. Friedman's position on this point can be derived from the "Conclusions", where he returns to the general point of the systematic function of the MFNS. He rightly claims both that (*contra* Buchdahl) the MFNS contain an *essential* and *additional* systematic element which the *Critique* could not provide – the concrete «exhibition» of concepts – and (*contra* Förster) that this addition is *not* a necessary element for the accomplishment of the *transcendental deduction*, but rather regards a different point: the «instantiation» of transcendental principles (p. 564). He claims that this whole connection turns around the Analogies of experience, as principles regarding the «existence» of objects, and thus that – to make the example that we have discussed above – the full instantiation of the metaphysical

(qualitative) concept of the conflict of realities only occurs in the “Mechanics” chapter with the treatment of material substance and interaction. But this reading does not appear completely convincing as a solution of our second, metaphysical problem: for the «concrete examples» corresponding to the conflict of realities here would be «velocity and quantity of matter» (p. 574), and these concepts still postulate the empirical representation of bodies (or matter in any state of aggregation) endowed with moving forces, which should be the very example *in concreto* for the exhibition of the conflict of realities.

According to Friedman, his reading preserves the separation of pure from empirical principles (pp. 575): while the metaphysical principles merely regard the «highest empirical concept in natural science» (p. 579), i.e. the concept of matter, the concepts of special moving forces, ether and states of aggregation are considered by Kant as issues of empirical physics and as such reviewed in the “General Note to the Dynamics”. Yet – in light of the doubts formulated above – it is striking that Kant would put into question precisely the concept of special moving forces, ether and states of aggregation in his new investigation of the a priori conditions of empirical physics in the *Opus postumum*. Given the subtlety and richness of Friedman’s new account of the MFNS, it would have been interesting to also find a deeper reassessment of this systematic connection with later writings, which is a crucial point in the literature.

A connected, minor remark regards the relation of Kant’ dynamical theory of matter to fluid dynamics. According to Friedman Kant is «following Euler» (p. 258) with his choice of a phenomenological model of matter, alternative to mechanistic atomism (p. 254). Friedman takes Kant to adopt this description «without either endorsing or rejecting any deeper explanatory models that may or may not later be discovered». This is a subtle way to connect Kant’s thesis of the original continuity of matter to empirical physics, but it slightly downplays the metaphysical motivation behind Kant’s new theory of matter. For it presents as a mere choice of “phenomenological models” – unable as such to exclude atomism – what appears to be a metaphysical *necessity* to Kant: that is, to endorse a view of matter as originally continuous – contrary to physical monadology and atomism – and then to *exclude* any physical theory (present of future) which does not explain material substance and its essential properties in a purely dynamical way.

As the above reconstruction (including my two remarks) suggests, Friedman focuses on the physical side of Kant’ arguments in order to make sense of his new metaphysics. As a final remark I suggest that with this focus – which is in itself completely right and fruitful – he leaves relatively in the margin Kant’s original problem of developing a new method of metaphysics. In different places he very subtly observes that Kant operates with «nested» sets of concepts corresponding to respective categories and to the latter’s instantiation in the metaphysics of bodily nature: for example, quality (category) corresponds first to impenetrability (as a merely empirical concept) and then to the filling of space (as a metaphysical principle, which grounds the possibility of mathematical constructions). Analogously Kant distinguishes substance from different concepts of

quantity of matter (pp. 183-184). In the “Conclusions” Friedman generally recognizes – as we have seen – that Kant connects the categories and principles of the understanding with «the empirical concept of matter» as the «highest empirical concept in natural science» (p. 579). But nowhere in the text he addresses the question of how Kant, given the table of categories, justifies the *content* of this empirical concept as a basis for the new metaphysics and its metaphysical elaboration into a set of principles («motion, the filling of space, inertia and so on» (AA, 472). This problem is connected with the development of Kant's logic and metaphysics, and in particular with his critical connection to Lambert. The first project of a «metaphysics of natural science» had been developed in Kant's close intellectual relation with Lambert in the 1760s and eventually required the development of a methodological alternative to Lambert's combination of Locke's theory of the sensitive origin of fundamental concepts and formal logic. While different connections with Lambert are analysed in Friedman's book, this general methodological point – which is crucial for the general understanding of the MFNS – is not the object of a close examination.

In conclusion, Friedman's combination of wide epistemological perspective and historical scholarship results in an extraordinarily rigorous and stimulating attempt to make sense of Kant's intricate view of the connection between philosophy and natural science, which sets a new standard for every future analysis of this important topic. Indeed, the above critical remarks do not detect proper flaws in Friedman's analysis, but rather indicate missing elaborations and desirable integrations to this reconstruction.



Kant e la logica del *menschlischer Standpunkt*

Kant and the the logic of the menschlischer Standpunkt

TOMMASO MORAWSKI*

Università di Roma “La Sapienza”, Italia

Recensione di Hansmichael Hohenegger (a cura di), *Scritti su Kant. Raccolta di seminari e conferenze di Mirella Capozzi*, Lulu Press, Morrisville, 2014, pp. 266. ISBN: 9781291915914

Con il titolo *Scritti su Kant* è uscita per i tipi della Lulu Press una collezione di seminari e conferenze tenuti da Mirella Capozzi tra il 1981 e il 2010. Come spiega Hansmichael Hohenegger, curatore di questa raccolta, si tratta di una selezione di testi di vario genere che, pur essendo stati esposti in occasioni pubbliche, fino ad oggi non erano stati accessibili nella forma in cui erano stati scritti, o perché non ancora pubblicati o perché rifluiti solo successivamente in lavori destinati alla pubblicazione (p. 5). Mantenendo visibile il legame con l'occasione che li ha generati e comprendendo un arco temporale di quasi trent'anni, questa edizione ha anzitutto il vantaggio di documentare alcuni momenti significativi del lavoro di una studiosa che ha avuto l'indiscutibile pregio di fare della continua attività di insegnamento e del confronto con la comunità scientifica un'imprescindibile risorsa per la sua ricerca.

Il principale merito di questa raccolta, tuttavia, sta nel presentare al lettore un tema chiave del pensiero di Immanuel Kant, che l'autrice ha saputo mettere in luce anche grazie al rigore e alla cura filologica con cui da sempre si è avvicinata alle opere e ai problemi del *corpus* logico kantiano. L'ipotesi di ricerca che tiene insieme gli undici saggi di cui si compone questo libro, consiste nell'idea che la logica debba essere considerata la vera *clavis kantiana*, la cellula generativa e il filo conduttore del sistema filosofico di Kant. Ad

* Ricercatore dottorale dell'Università di Roma “La Sapienza”. E-mail di contatto: tommaso.morawski@uniroma1.it.

animare il senso generale di questo volume è infatti l'idea che la logica sia oggetto e strumento della filosofia kantiana. Ciò va ricondotto anzitutto al fatto che la rivoluzione copernicana compiuta dal filosofo tedesco dipende dalla rinuncia ad ogni tipo di ricorso ontologico e metafisico al *Deus ex machina* della scolastica. È infatti da questo rifiuto che prende piede il progetto di risolvere il problema della *verità trascendentale* a partire da due pilastri: a) il fatto che spazio e tempo sono le forme pure a priori della sensibilità; b) il fatto che è possibile reperire e ordinare in maniera sistematica gli elementi interni alla struttura della natura razionale umana osservando l'attività del giudicare.

A partire da questa prospettiva è possibile distinguere all'interno di questa raccolta tre gruppi di testi:

- 1) Il primo gruppo è composto da due saggi che non trattano temi di carattere propriamente logico, ma che offrono alcune importanti indicazioni circa l'estensione della riflessione logica di Kant. Il primo mette in luce il legame tra la logica e la dimensione discorsiva che caratterizza il lavoro del filosofo, mentre il secondo, dimostra che già nelle prime fasi del suo pensiero Kant si serviva della logica come uno strumento per svelare gli errori insiti nelle teorie scientifiche.
- 2) Il secondo gruppo di testi è rappresentato da quei saggi in cui l'autrice si confronta con il pensiero di Kant a partire dalla sua eredità e ricezione, e nei quali mette in evidenza aspetti della concezione della logica e della filosofia della matematica di Kant che accendono una nuova luce nel panorama della letteratura critica.
- 3) Nel terzo gruppo, il più corposo, l'autrice si propone infine di ricostruire un'immagine unitaria della concezione kantiana della logica, che tenga conto sia del nucleo scientifico che è alla base della logica generale pura – come Kant definisce nella *Critica della ragion pura* quella parte della logica che è analitica e canone formale dell'intelletto e di cui egli si serve come un *Leitfaden* per il reperimento delle categorie – sia delle considerazioni di carattere metodologico, psicologico ed epistemologico che pure caratterizzano la logica kantiana nella sua accezione più ampia di scienza che tratta delle regole del pensiero umano

1.

In *Concetto di filosofia e missione del filosofo secondo Kant* (pp. 57-91) Capozzi, giovandosi dell'esame del *corpus* logico kantiano, presenta al lettore un'analisi molto precisa delle differenti versioni del concetto di filosofia che dal 1755 agli anni Novanta del secolo Kant ha presentato ai suoi studenti. Era infatti consuetudine di Kant dedicare una parte dei suoi corsi di logica alla definizione della filosofia, in quanto essa, come la logica, è scienza razionale. Ciò che emerge dalla ricostruzione che l'autrice ci presenta è anzitutto il tentativo di Kant di garantire alla filosofia una dignità scientifica e uno *status* autonomo, secondo il quale essa non deve imitare o essere subalterna ad alcuna scienza, ivi compresa la matematica. Di qui nasce infatti l'opposizione kantiana alla filosofia dimostrata *more geometrico* e di conseguenza alle metafisiche dogmatiche che si fondano su concatenazioni assiomatiche e definizioni. Kant fin dagli inizi del suo insegnamento distingue e separa la

matematica dalla filosofia, ma come mostra con efficacia Capozzi, è specialmente in epoca critica che giunge a indicare la differenza fondamentale tra le due nel modo di procedere, e in particolare nel fatto che la filosofia è obbligata a trattare i suoi concetti *in abstracto*.

Attraverso l'esame delle definizioni di filosofia Capozzi dimostra quanto imprescindibile sia per Kant il legame tra la filosofia e la sua dimensione discorsiva. Così non viene solo sconfessato il pregiudizio che voleva Kant disinteressato al tema del linguaggio, ma si spiega anche il ruolo e l'importanza della logica per il lavoro filosofico. Da quanto documenta Capozzi appare infatti chiaro che così come non si dà pensiero che non sia linguistico, allo stesso modo la filosofia, che deve provare pubblicamente e connettere sistematicamente le sue proposizioni fondamentali, non può non porsi il problema della propria dimensione intersoggettiva, disciplinando anche stilisticamente i termini della propria comunicazione. È in questa direzione, infatti, che si orientano le polemiche che Kant rivolse in epoca critica al fanatismo della *Schwärmerei* e alla filosofia delle sette, che sostenevano una forma iniziatica e privata di accesso al sapere fondata esclusivamente sul sentimento. Insistere sulla dimensione discorsiva della filosofia equivale ad insistere sul fatto che quello del filosofo è un *lavoro* che deve mirare al rigore scolastico con fatica e abnegazione, risultato che non può essere raggiunto se non rinunciando al desiderio di compiacere il pubblico che aveva caratterizzato certa *Popularphilosophie*.

Se nel caso dell'analisi e della scomposizione dei concetti il filosofo si giova della discorsività, quando egli si occupa di giudizi metafisici, vale a dire *a priori*, allora la discorsività rappresenta per lui un limite. La ricostruzione di Capozzi dimostra che per Kant il filosofo, a differenza del matematico, non può *demonstrieren* un concetto nell'intuizione, ma deve *beweisen* i propri principi attraverso prove *acroamatiche*, rimanendo sempre all'interno di quella conoscenza filosofica che è fatta di concetti designati da semplici parole (p. 73). È questa distinzione a spiegare perché il filosofo trova nella logica – che per definizione tratta delle regole del pensiero e astrae dai contenuti della conoscenza e dalle modificazioni empiriche dell'animo, ivi compresi i sentimenti – un modello storicamente già completo e compiuto attraverso il quale rappresentare in maniera unitaria e sistematica le funzioni che pertengono al pensiero.

Se in questo primo saggio è l'intero sviluppo del concetto kantiano di filosofia ad essere esaminato e a suggerire alcuni motivi sul perché la logica entri di diritto tra gli strumenti del lavoro del filosofo, in *Alle origini della filosofia di Kant: le tesi sulle forze vive* (pp. 7-40) Capozzi propone una lettura della dissertazione di laurea di Kant, tale da indagare, per un verso, la base metafisica sulla quale il filosofo costruirà le opere degli anni Cinquanta (dal saggio cosmologico del '55 alle dissertazioni sulla monadologia fisica, sui primi principi della conoscenza metafisica, sul moto e la quiete) e, per altro verso, il rapporto di Kant con la scienza. Quest'ultima rappresenta l'idea guida e la pietra di paragone di ogni sistema filosofico nella misura in cui, soprattutto in questa prima fase, il dibattito scientifico guida l'interesse di Kant per la metafisica.

Secondo l'autrice nei *Gedanken* Kant non intende semplicemente emendare la nuova valutazione leibniziana della forza sostituendola con quella vecchia e geometrizzante di Cartesio, bensì modificare l'impianto metafisico leibniziano con elementi ricavati dalla nuovissima fisica newtoniana. Capozzi spiega che per Kant Leibniz aveva avuto il merito di insegnare che nei corpi la forza precede ogni estensione. Tuttavia, se si assume la natura dinamica della sostanza e ci si riferisce alle sostanze in rapporto di azione reciproca allora è necessario ricondurre tale rapporto ad una legge per la quale le sostanze agiscono vicendevolmente secondo il rapporto inverso delle distanze. Questa legge è la legge di Newton che Kant certo conosceva, ma che anche a causa di una certa prudenza riconduce ad una scelta divina valida solo per questo nostro mondo.

La revisione della metafisica leibniziana auspicata dai *Gedanken* passa inoltre per alcuni chiarimenti dottrinali abbastanza importanti: 1) anzitutto il fatto che il moto e l'azione non possono essere identificati, dal momento che di moti si può parlare solo per le sostanze corporee; 2) il riconoscimento che la capacità rappresentativa sottostà alla medesima legge cui sottostanno i rapporti fra le sostanze; 3) la tesi secondo cui lo spazio è sì concepibile leibnizianamente come coesistenza di sostanze, ma il numero delle sue dimensioni, varia al variare della legge che regola i rapporti di sostanze, cosicché anche la tridimensionalità che caratterizza lo spazio del nostro mondo e della nostra *vis repraesentativa*, è una conseguenza della legge dell'inverso del quadrato delle distanze (pp. 13-14).

Ora, è proprio in riferimento alla fondazione leibniziana del moto che per Capozzi emerge con maggiore evidenza quale fosse il punto di vista del giovane Kant riguardo il rapporto tra la logica, la scienza e il lavoro del ricercatore. Kant non era certo uno scienziato, ma un filosofo provvisto di una viva curiosità scientifica e intenzionato a prendere una posizione indipendente all'interno di quel partito tedesco rappresentato da Leibniz, Wolff e Bilfinger. Pur sostenendo di essere uno studioso *nano* rispetto ai grandi maestri che lo hanno preceduto, nel suo tentativo di far progredire il dissidio verso una soluzione Kant ricorre in maniera consapevole alla logica, presentandola di fatto come lo strumento metodologico attraverso cui rivelare la manchevolezza di argomentazioni scientifiche che pure erano appartenute a studiosi di una levatura maggiore della sua. È infatti grazie alla logica, conclude Capozzi, che gli riesce possibile di dimostrare che Leibniz ha compiuto un vero e proprio salto mentale [*Sprung der Gedanken*] passando da un *modus cognoscendi* matematico a un *modus cognoscendi* fisico-metafisico nella sua spiegazione delle forze vive, o di stabilire perché nella spiegazione leibniziana della tridimensionalità dello spazio vi sia un *Zirkelschluss* o di illustrare perché Wolff si sia reso responsabile di un *Fehlschluss* circa l'*effectus innocus*.

2.

Se in *La norma e l'azione: von Wright e Kant* (pp. 113-126) Capozzi prende in esame la proposta di von Wright in *Norm and Action* di illuminare mediante il principio *Ought entails Can* la posizione di Kant riguardo alle norme e alla natura dell'obbedienza di un soggetto dalla volontà orientata verso un fine, in *Il realismo e la verità. Putnam e Kant* (pp. 41- 54) l'autrice discute la tesi secondo cui Kant sarebbe l'antenato filosofico del realismo interno di Hilary Putnam, il quale aveva rifiutato, in *Reason, Truth and History*, la teoria

della verità come corrispondenza sostituendola con una nozione di verità intesa nei termini dell'idealizzazione dell'accettabilità razionale. Capozzi sconfessa la tesi di Putnam, mostrando come la posizione kantiana risulti incompatibile con il punto di vista internalista per almeno tre motivi: anzitutto per il fatto che Kant non nega la definizione della verità come corrispondenza, bensì la consideri definizione certo solo nominale della nozione di verità ma con ciò anche presupposto, sia pur non sufficiente, della sua soluzione trascendentale; in secondo luogo perché Kant non avrebbe mai potuto accettare la tesi di Putnam secondo cui i canoni della razionalità umana sono suscettibili di evoluzione; infine perché, come dimostra anche la polemica tra Kant e il leibniziano Eberhard, Kant non rinuncia mai al principio della bivalenza che invece almeno fino al 1981 Putnam negava.

L'ultima interpretazione recente del pensiero di Kant che l'autrice sottopone al vaglio è quella di Hintikka, il quale, richiamandosi ad una notazione del Frege delle *Grundlagen*, ha sostenuto che in una fase iniziale le intuizioni per Kant non fossero connesse alla sensibilità, bensì caratterizzate esclusivamente dall'essere singolari. Da questo elemento Hintikka faceva dipendere la sinteticità della matematica, che ricorre sì a intuizioni, ma solo in quanto usa argomentazioni in cui intervengono termini singolari. La confutazione di questa ipotesi che Capozzi espone in *Leggere Kant con occhi freghiani* (pp. 127-162), oltre a fornire prove conclusive riguardo il fatto che Kant avesse una teoria sensista della matematica tra il 1755-56, consente anche e di mettere a fuoco alcuni elementi della teoria dei concetti di Kant, in base ai quali è possibile dimostrare che non solo nella matematica, ma anche anche nella logica kantiana vi sono termini singolari.

3.

Un inquadramento generale delle diverse fasi che hanno portato Kant a maturare una visione della logica intesa nei termini di una scienza pura e formale che nulla deriva dalla psicologia o dall'ontologia, è offerto da Capozzi nel saggio *Kant's legacy for the philosophy of logic* (pp. 213-220). Tuttavia, è in *Kant and the principle of contradiction* (pp. 253-262), dove l'autrice presenta un'accurata disamina dei criteri formali di verità, che si può valutare con maggiore esattezza il rapporto tra la definizione del concetto di logica e il progetto kantiano di una nuova fondazione della verità trascendentale.

Attingendo anche alle fonti dell'insegnamento logico Capozzi presenta un'interessante ricostruzione dell'evoluzione che, dalla tesi di libera docenza, passando per la *Falsa sottigliezza delle figure sillogistiche*, fino alla *Critica della ragion pura*, il ruolo sistematico del principio di contraddizione, sempre considerato assieme a quello di altri principi logici, ha subito nella concezione logica di Kant. In particolare, il saggio si sofferma sulle ragioni che hanno spinto il filosofo tedesco a riconoscere sempre maggiore importanza al principio di contraddizione, arrivando a stabilire che se in un primo momento del suo pensiero Kant si era preoccupato di fissare la relazione tra il principio di contraddizione e il principio di identità – antepoendo questo a quello o attribuendo il primo ai giudizi negativi e il secondo ai giudizi affermativi – in epoca critica i due vengono tacitamente assimilati e più importante diventa determinare la relazione tra il principio di contraddizione e il principio di ragion sufficiente, poiché solo a partire da ciò è anche

possibile determinare quali sono le condizioni logiche della verità e quali le loro delimitazioni.

Capozzi rintraccia la soluzione a questo problema nella *Logica* Jäsche, laddove Kant presenta nella maniera più completa il suo nuovo elenco dei criteri formali di verità. Questi come è noto sono: 1) il principio di contraddizione, che riguarda la verità logica *interna* di un giudizio; 2) il principio di ragion sufficiente, che riguarda la verità logica *esterna* del giudizio; 3) il principio del terzo escluso, grazie al quale si dimostra la falsità dell'opposto di una conoscenza. Ma, come documenta dettagliatamente l'autrice (p. 259), Kant non si limita a presentare l'elenco dei criteri formali di verità, dal momento che egli li lega anche ad altrettante modalità dei giudizi: 1) il principio di contraddizione ai giudizi problematici, nei quali è espressa la semplice possibilità di una conoscenza; 2) il principio di ragion sufficiente ai giudizi assertori o proposizioni, che invece esprimono la realtà logica del giudizio; 3) il principio del terzo escluso ai giudizi apodittici, in cui è espressa la necessità della conoscenza (p. 258). Quest'ultimo elenco secondo quanto commenta l'autrice ha un forte elemento di novità che allontana radicalmente Kant dalla tradizione scolastica: a differenza di Wolff, Kant ritiene che la distinzione tra il giudizio [*Urtheil, judicium*] e la proposizione [*Satz, propositio*] sia di carattere esclusivamente modale e non debba essere riferita al fatto che la seconda è la mera espressione linguistica del primo, inteso come atto mentale.

Il merito di Capozzi in questo saggio sta dunque nell'aver messo a fuoco il senso più profondo di questa connessione, suggerendo come questa serva innanzitutto a Kant per ribadire che il principio di ragion sufficiente è un principio esclusivamente logico e che quindi a nessun titolo può essere indicato come il principio che governa le verità di fatto (p. 261). D'altro canto, la connessione tra i criteri formali di verità e le modalità dei giudizi esplicita uno dei modi indicati dal logico, che non può pronunciarsi intorno alla verità materiale di una conoscenza, di sfuggire l'errore: quando non siamo sicuri di avere ragioni sufficienti per pronunciare un'asserzione, basta semplicemente evitare di fare giudizi assertori (p. 260).

La prova che alla logica kantiana appartengano anche considerazioni di carattere psicologico o epistemologico Capozzi la fornisce, invece, in *Criteri formali di verità e certezza nel Kant logico* (pp. 163-187), dove dall'elenco dei criteri formali di verità l'attenzione si sposta sul concetto di certezza e sulla teoria kantiana del *tener per vero*. Come evidenzia l'autrice, nel corso del suo insegnamento della logica Kant si è spesso soffermato sulla differenza tra verità e certezza sottolineando che quando si tratta di certezza logica non si deve discutere solo del fatto che ogni conoscenza vera deve essere non contraddittoria e deve avere una ragione di verità, ma anche di come il soggetto conoscente possa e debba indicare le ragioni sufficienti a rappresentare una cosa come vera. Come è noto Kant approda all'individuazione di tre modi del *tener per vero*: l'*opinare*, il *credere* e il *sapere*. Capozzi nel suo saggio esamina con accuratezza tutte e tre queste modalità, ma anche solo l'esame della prima offre una prova convincente della presenza di considerazioni epistemologiche nella riflessione logica di Kant.

L'*opinare* per Kant è definito dall'insufficienza tanto di ragioni oggettive quanto di ragioni soggettive per asserire la verità di una conoscenza: la definizione stessa, escludendo i giudizi analitici, veri e accettabili in virtù del soddisfacimento dei soli criteri formali di verità, e i giudizi *a priori* come quelli matematici o metafisici, indirettamente restringe il campo dell'opinione alle questioni empiriche. Seppure in maniera incompleta per quel che riguarda il numero delle ragioni alla base del nostro tener per vero, Kant lega la modalità problematica all'esperienza possibile, ed infatti contesta che si possa confondere l'opinione con la fantasticheria. Capozzi spiega che sebbene l'opinare sia un tener per vero *problematico*, non per questo l'opinione può essere arbitraria e fondarsi su ragioni assurde o su nessuna ragione oggettiva. Infatti, mentre il giudizio problematico deve soddisfare solo il requisito minimo della non-contraddittorietà, per opinare occorre che la conoscenza non solo sia non contraddittoria, ma anche che soddisfi il principio di ragione e che quindi vi sia una pur minima ragione oggettiva a sostegno di tale ipotesi (pp. 169-171). Questo legame dell'opinione con l'esperienza fa sì che ogni opinione sia in linea di principio verificabile e che quindi possa alla fine divenire, grazie all'aggiunta progressiva di ragioni della stessa specie, un sapere che obbliga all'assenso.

Le considerazioni epistemologiche che confluiscono nella teoria kantiana del tener per vero e che in particolare sostengono il processo che dall'opinare porta al sapere, ritornano anche quando Kant discute della sua dottrina delle ipotesi, come spiega l'autrice in *Kant epistemologo: la dottrina delle ipotesi* (pp. 93-112). Un'importante distinzione da fare sotto questo profilo è che l'attenzione di Kant quando affronta questo tema non è rivolta alle modalità della certezza in generale, ma a solo a quelle procedure razionali che regolamentano l'uscita del soggetto dallo stato di incertezza, e più propriamente a quelle che disciplinano la produzione di ipotesi da parte della scienza della natura. Le ipotesi scientifiche debbono infatti soddisfare alcuni requisiti che ne determinano la differenza dal semplice opinare.

1) Al pari dell'opinione la supposizione a fondamento di un'ipotesi deve essere possibile, e quindi non può essere né chimerica, né fantastica.

2) Perché un'ipotesi scientifica sia tale è altresì necessario che il rapporto di conseguenza tra la supposizione e le conseguenze che se ne traggono sia corretto. Se l'ipotesi è stata ritenuta ammissibile, essa può essere messa alla prova, ma solo attraverso prove indirette o *a posteriori*, che risalgano al fondamento della supposizione a partire dalle conseguenze. Come giustamente fa notare Capozzi, Kant è ben consapevole del fatto che non sia possibile risalire alla supposizione da *tutte* le conseguenze di una data ipotesi, motivo per cui ritiene che un'ipotesi empirica non sia mai provata conclusivamente (pp. 94-95). Non a caso, infatti, ci si serve dell'induzione per garantire all'ipotesi, se non il grado del sapere proprio della certezza logica, quanto meno un'*analogon* della certezza. Capozzi precisa che l'induzione non interviene nel processo di formulazione delle ipotesi, ma solo quando cerchiamo di dare completezza alla prova indiretta attraverso il principio di generalizzazione, secondo cui ciò che conviene a molte cose di un dato genere, conviene anche alle rimanenti. In virtù di questo rapporto tra le conseguenze e la verità del

fondamento l'ipotesi risulta essere qualcosa di più della semplice opinione: infatti chi opina inferisce da fondamenti insufficienti alle conseguenze ed enuncia un giudizio semplicemente problematico, mentre chi formula un'ipotesi scientifica su questioni empiriche la asserisce in virtù delle conseguenze vere che ne trae, fino a prova contraria.

3) Infine, l'ipotesi non deve appoggiarsi ad ipotesi ausiliarie, poiché altrimenti essa risulterebbe improbabile. Il ricorso a ipotesi esplicative sussidiarie renderebbe vana o superflua la verifica sperimentale dei casi in cui un dato fenomeno *F* dovesse aver luogo. Capozzi si sofferma a lungo su quest'ultimo punto, allo scopo di evidenziare che, sebbene il legame tra ipotesi e probabilità sia apparentemente scontato – non fosse anche perché lo studio della probabilità affonda storicamente le sue radici nei tentativi di razionalizzare le situazioni di incertezza – esso diviene chiaro solo alla luce di una giustificazione della posizione teorica di Kant riguardo al concetto di probabilità.

Come dimostra anche un altro saggio di questo volume *Certainty, probability and dialectic in Kant's logic* (pp. 189-212), la chiarificazione del concetto di probabilità è uno snodo cruciale non solo per comprendere la dottrina kantiana delle ipotesi, ma anche per inquadrare la novità della concezione kantiana della dialettica, la quale veniva definita, ad esempio da Meier, come quella parte della logica che si occupa dei *probabilia*. Secondo Kant, invece, la probabilità [*Wahrscheinlichkeit, probabilitas*] si determina in virtù di un *calculus* tra le ragioni sufficienti e le ragioni insufficienti, ragioni che quindi sono oggettive, omogenee e numerabili, e per questo non deve essere ricondotta alla dialettica, ma a quella parte della logica che è analitica, ovvero scientifica. Il concetto di dialettica, infatti, è riferibile a quello di verosimiglianza [*Scheinbarkeit, Wahrheitsschein, verisimilitudo*], la quale riguarda ragioni che sono fra loro eterogenee e che sono oggetto di una valutazione solo soggettiva. L'autrice ritorna più volte sul fatto che la verosimiglianza per Kant è legata alla persuasione e che da questa connessione si origina la sua critica all'idea di dialettica come *ars disputatoria*. Critica su cui si basa la proposta kantiana di intendere la dialettica nei termini di una critica della parvenza e che non sarebbe pienamente comprensibile senza il rilievo dato da Capozzi alla distinzione terminologica interna al concetto illuministico della probabilità.

L'attenzione che il Kant logico ha riservato a temi quali il linguaggio, la ricerca scientifica e le modalità del tener per vero trovano un'ulteriore declinazione nella dottrina del *Meditieren*, tema di cui si occupa il saggio intitolato *Kant e il meditare euristico* (pp. 221-252). In questo contributo, che rappresenta un *unicum* nel panorama delle *Kant-Studien*, Capozzi, anche attraverso un accurato lavoro filologico sull'uso dei termini *meditatio* e *Meditieren* nel panorama logico e filosofico tedesco (Meier, Knutzen, Crusius, Hoffmann, ma soprattutto Lambert), mette in luce il retroterra storico su cui si innestano le considerazioni di Kant riguardo la possibilità di un metodo della scoperta. Nonostante Kant avesse più volte sancito l'impossibilità per la logica di costituirsi come un'*ars inveniendi*, questo scritto dimostra che nell'ultimo paragrafo della *Dottrina del metodo* della *Logica* Jäsche sono contenute alcune indicazioni circa la possibilità di disciplinare, attraverso un metodo che guidi la raccolta e l'ordinamento del materiale, la formulazione dei giudizi previ. Un capitolo della dottrina del metodo che secondo Kant i logici delle scuole hanno

inopportunamente tralasciato di considerare, ma di cui ogni inventore deve sempre tener conto quando intraprende una ricerca, poiché è sui giudizi previ e sulle anticipazioni che si basano le ipotesi scientifiche.

Il *Meditieren* o pensare metodico è un metodo multifase che secondo quanto documenta l'autrice può essere così suddiviso: 1) In un primo momento si raccolgono i materiali in maniera tumultuosa e per favorirne la collezione si può attingere a letture di vario genere, preferibilmente di carattere storico o polemico, o servirsi dell'analisi linguistica dei concetti, che grazie al residuo simbolico contenuto in ogni parola promuove possibili analogie che estendono il punto di vista su un determinato oggetto; 2) in un secondo momento si scrivono i pensieri secondo l'ordine naturale in cui sono sopravvenuti: il solo fatto di scrivere, aiutando lo studioso a fissare i propri pensieri, costituisce un momento irrinunciabile per ogni riflessione intenzionale; 3) in un terzo momento i materiali scritti in maniera sequenziale vengono coordinati e subordinati secondo il modello dell'organizzazione in classi e titoli della topica, uno strumento che Kant riabilita per la dottrina del *Meditieren* a seguito della sua critica all'*ars disputatoria*; 4) in ultimo, si fa un piano della ricerca, orientandola verso uno scopo in base ad anticipazioni e giudizi provvisori che ci consentano di non procedere alla cieca.

Sostenere che pratiche come l'analisi linguistica, la scrittura e l'organizzazione dei pensieri in tavole e tabelle secondo il modello della topica, rientrino nella dottrina del metodo della logica dimostra la natura non esclusivamente formale della concezione kantiana della logica. Se a ciò si aggiunge poi – come dimostra Capozzi basandosi su un passo della *Logik Dohna-Wundlacken*, uno tra i corsi di logica kantiana più tardi e nel contempo completi tra quelli di cui disponiamo – che Kant propose come modello di una meditazione euristica di successo la sua personale ricerca filosofica, risulta allora evidente come solo a partire da un studio esteso e unitario della logica di Kant, come è quello dell'autrice, sia possibile determinare il legame tra la filosofia trascendentale e il suo filo conduttore. Questo libro ha infatti il pregio di mettere in evidenza come lo studio di argomenti solitamente considerati secondari dalla letteratura critica, quale la teoria delle ipotesi, le modalità del tener per vero o la concezione del lavoro filosofico, permettano di avvicinarsi al pensiero di Kant tenendo conto dell'aspetto sperimentale che accompagna la scelta di servirsi del punto di vista umano in filosofia.



Kant's Ethics in the Twenty-First Century

La ética de Kant en el siglo XXI

ANDREA FAGGION*

State University of Londrina, Brazil

Review of Frederick Rauscher, *Naturalism and Realism in Kant's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 264 pp. ISBN 9781107088801

In *Naturalism and Realism in Kant's Ethics*, Fred Rauscher argues that Kant is a moral idealist who could have been a full-blooded naturalist. A naturalist approach to Kant only makes sense if one distinguishes between metaphysical and methodological naturalism. Methodological naturalism, as Rauscher describes it, is that strain of naturalism that views the method of the sciences as the only proper path to acquiring knowledge. In turn, metaphysical naturalism is that strain of naturalism that only accepts natural entities as real (Rauscher 2015, p. 29).¹ In Rauscher's view, Kant was a metaphysical, not a methodological, naturalist. This distinction certainly makes Rauscher's thesis plausible, but not at all trivial. His major challenge is to show that reason and free choice can be fully understood without appealing to non-natural entities.

At this point, it is already clear that Rauscher's goals are not merely exegetical. This is a book of Kantian philosophy, not a mere commentary on Kant's ethics. Indeed, since many passages in Kant's writings are both consistent with different readings and inconsistent among themselves, one can hardly comment on Kant's philosophy without developing a Kantian philosophy. Be that as it may, it is welcome that Rauscher is aware of this and concerned to assess Kant's ethics in light of twenty-first-century metaethics (p. 5).

Nonetheless, Rauscher maintains that some contemporary definitions are not appropriate to Kant's ethics. This is why he offers his own definitions of moral realism and

* Associate Professor of the State University of Londrina (Brazil). E-mail for contact: andreaaggion@gmail.com.

¹ Excluding references to Kant's works, all subsequent references are to this text and are noted parenthetically.

nonrealism, in which he avoids reducing moral realism to any theory that allows for moral truth. According to Rauscher's definitions, moral realism takes principles, properties and objects to be "independent of the transcendental or empirical moral agent" (p. 14), whereas moral nonrealism considers principles, properties and objects to be "dependent upon the transcendental or empirical moral agent" (p. 14). It should be noted that the moral agent is considered a moral subject on this view: "[I]f moral agents themselves were to have independent intrinsic value as *objects* of consideration for a moral agent who is the *subject* facing a moral decision, that value would be real because it would be independent of the moral agent *qua subject*" (p. 16).

Moreover, Rauscher distinguishes two types of nonrealism (constructivism and idealism) in order to further distinguish two types of idealism: empirical and transcendental. Constructivism is a kind of moral nonrealism that is based on decision procedures. Here, moral principles, properties and objects depend on choices made in ideal situations. In turn, moral idealism – the position that Rauscher embraces – derives moral principles, properties and objects from the "nature of agency", i.e. "a conception of agency prior to and as a ground for the capacity of agents to make choices" (p. 48).

Moral idealism is empirical when moral principles, properties and objects are taken to depend on "the particular mental structure of human and similar beings as moral agents" (p. 16) – in other words, when the moral subject at issue is the empirical subject. But moral idealism is transcendental when moral principles, properties and objects are taken to depend on the transcendental conditions for agency as such.

If moral idealism is transcendental, there will be room for empirical realism in ethics. These are different levels of analysis, after all. But the well-known correlations from Kantian theoretical philosophy are not reproduced here. Moral transcendental realism does not imply moral empirical idealism. Indeed, moral empirical idealism is at odds with moral transcendental idealism and realism, while moral empirical realism can entail moral transcendental idealism or realism.

According to Rauscher, moral transcendental idealism depends on the possibility of transcendental arguments in ethics (p. 21). As is well known, Kant gives up on the possibility of a transcendental deduction of the moral law in the *Critique of Practical Reason* (5: 46). According to Rauscher, however, Kant should not have done this: "I believe that Kant is mistaken in denying that a transcendental deduction can be given for the moral law" (p. 143).

Rauscher argues that a transcendental deduction of pure practical reason and its moral law can be supplied, making Kant an empirical realist instead of an empirical idealist. Without this transcendental deduction, reason cannot have the status of being transcendental. Morality is reduced to a mere factual sense of duty that emerges from the practical perspective of the empirical agent, a necessary illusion in deliberation.

But how might such a transcendental deduction work? The point at issue is the possibility of an object that is at once: 1) immune to denial by the moral skeptic, or given independently of acceptance of the moral law, and 2) to be accounted for only on the basis

of the moral law. Rauscher claims that this object is: "the experience of a free rational agent deliberating courses of action" (p. 143). Thus: "The moral law could be seen as the necessary basis for any rational deliberation at all" (p. 143). Or in other words: "The transcendental justification of the moral law would mean that for a particular kind of experience to be possible – in this case, any kind of deliberative decision-making seen as free from the agent-perspective – a certain foundational a priori structure is required – in this case, the moral law stemming from the structure of reason" (pp. 143-144, see also p. 227).

It seems safe to say that the experience of deliberative decision-making needs to be considered free from the agent's perspective. Apparently, Kant accepts this fact in the third section of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (4: 448), and so should we. So why does Kant later refuse to offer a transcendental argument for the moral law? More importantly, does he actually make a mistake in doing so? On these matters, I am not convinced.

It seems to me that, on the one hand, if the notion of freedom at issue here is strong enough to imply the validity of morality, then it is not self-evident that this same notion is necessarily operative from the agent's perspective in deliberation. On the other hand, it is not self-evident that the notion of freedom that is clearly operative in deliberation from the agent's perspective necessarily implies the validity of the moral law.

Morality demands transcendental freedom: independence with regards to setting ends. But mere deliberation only requires practical freedom: independence with regards to setting means. Why do I need to consider myself transcendently free in order to set means for myself? And if I do not need to consider myself transcendently free in order to set means for myself, why do I need to consider the moral law valid?

Perhaps it is not the case that *every* instance of deliberation requires a strong conception of freedom which is to be accounted for only on the basis of the moral law. But *moral* deliberation certainly does. If we are talking about agents facing moral dilemmas, however, we are back to why Kant denies the possibility of a transcendental deduction of the moral law. Moral dilemmas only exist from the perspective of an agent who accepts the moral law. It is a phenomenon that is dependent on acceptance of the moral law. This is why this special kind of deliberative experience amounts to a fact of reason and cannot constitute the starting point of a transcendental deduction of the moral law.

At this point, it is worth emphasizing again that Rauscher would not discount the above remarks, at least as an interpretation of Kant's ethics. He endeavors to offer a transcendental deduction of the moral law – against Kant's explicit concerns – because otherwise, on his view, Kantian moral philosophers must embrace empirical moral idealism (pp. 146, 227-228, 239, 247).

Interestingly, we begin to follow this line of reasoning with Rauscher's new definition of moral realism, which aims to preserve cognitivism, i.e. the possibility of moral truth in idealism. But if Rauscher is right to say that transcendental moral realism requires a transcendental argument and wrong about the possibility of such an argument, then is Kant to be excluded from the moral cognitivist camp? Perhaps not. Rauscher claims

that even if no successful deduction of the validity of morality is at hand, this “could still allow for a view that, although we cannot prove that morality is transcendently valid, we must still believe that it is, and thus believe that morality is empirically real” (p. 247).

Nevertheless, even this might be too strong. Without a transcendental deduction, why *must* we believe that morality is (empirically) real? It sounds safer to simply say that we *do* believe. Hence for the empirical moral idealist morality is an illusion, and not even a *necessary* illusion. Instead of itself being necessary, it is the illusion that some course of action is necessary. Rauscher touches on this point when he says that a realist would charge “the empirical moral idealist with being an error theorist” (p. 248).

In Rauscher’s view, the Kantian empirical moral idealist can reply that “[t]he moral experience is self-validating as a practical experience” (p. 248). Indeed, the very quest for a transcendental argument is a priority for theoretical reason, and not for practical reason. But is this last appeal not a capitulation from a philosophical or metaethical point of view? Or is it simply the reflection of a sound comprehension of the limits of reason? Rauscher’s book prompts this kind of reflection.

With this description of the tension between moral empirical realism and moral empirical idealism in Kant’s ethics in hand, perhaps we should say a brief word about the rejection of transcendental moral realism. After all, Kant’s being a transcendental idealist in theoretical philosophy does not preclude his being a transcendental moral realist. The point at issue here is the value of humanity as an end in itself. If humanity has value as an intrinsic property, independent of the moral agent *qua* subject, value is transcendently real.

Rauscher argues that, because of the nature of autonomy, even the value of humanity as an end in itself must depend on the practical perspective of the moral agent. If the absolute value of humanity were to precede the moral law, Kant’s ethics would be heteronomous; such a value would constitute a limit to the legislation of reason: “An independent value of humanity as the basis of the moral law would violate autonomy if that value were to be seen as shaping the actual legislation of the categorical imperative by reason” (p. 216).

At this point, we might think of an ethical version of the so-called “neglected alternative”.² In other words, human beings might have absolute, intrinsic value, and pure practical reason might also command agents to treat humanity as an absolute value. In fact, however, Rauscher does not neglect this alternative. He argues against the possibility of a value property’s being real, even at the empirical level.

Rauscher’s first point is that practical reason has nothing to do with ontology. The second argument against the possibility of real value is epistemological: “Clearly absolute value is not something that human beings can sense through outer intuition. Nor could it be something that is a property of an outer object accessed through inner intuition via feeling...” (p. 218).

² In theoretical philosophy, this expression refers to the alleged possibility that space and time might be both transcendently real and transcendently ideal.

But a realist would hardly claim that absolute value can be known through empirical intuition. Thus, Rauscher's more important argument is the third: were value an intrinsic property, "there would be no way that moral agents could know such a property through reason and it would thus be irrelevant for morality" (p. 219). This amounts to saying that reason "has no way to passively access the independent property" (p. 219). Rauscher thus dismisses the possibility of moral intuitionism.

As a reading of Kant, it is more than plausible to deny the alternative of moral intuitionism. Nevertheless, one can ask whether the dismissal of moral rational intuition is based on argument or whether it is a basic fact accepted by Kant as a starting point of his overall philosophy.

The core belief that reason cannot access what it does not itself create leads back to the other main theme of Rauscher's book: naturalism. One of the main challenges faced by a naturalist interpretation of Kant's ethics is making room for reason itself within nature. Rauscher's first move in overcoming this difficulty is to distinguish between the content of a representation and the representation itself *qua* mental event. Although the content of a representation (concepts and ideas) may be incompatible with nature, the representation *qua* representation – including the representation of the categorical imperative – "is entirely within the natural order" (p. 118). Thus the content of the categorical imperative may require pure practical reason for its justification, while the imperative as a representation can be operative in human actions through empirical reason (p. 119). Nonetheless, Rauscher still needs a different story in order to explain reason as a transcendently free cause. This is his strategy: "The requirement for reason to be a transcendently – that is, justifiable under a transcendental argument – free cause does not entail that reason is a transcendent – that is, existing outside nature – cause. A transcendently free reason can exist in nature as other transcendental conditions for the possibility of experience such as causal relations can exist in nature" (pp. 120-121).

Accordingly, Rauscher also describes this transcendently free cause as a "timeless structure" of experience (p. 123). I am not sure, however, that this description clarifies Rauscher's naturalist approach to the transcendental freedom of reason, since the pure concepts of the understanding that are transcendental conditions for the possibility of experience – its timeless structure, in this sense – are not causes at all. Causes that actually exist in nature are empirical events. The fact that their justification is a transcendental argument does not make them transcendental causes. This is why it does not seem to me that Rauscher can appeal to this analogy to explain a transcendently free cause from a naturalist point of view.

Related to this, another core issue for Rauscher is freedom of choice. Rauscher's arguments rely on the "apparent indeterminacy of the outcome of reflection and decision" from the agent's perspective (p. 75). This is the same first-person experience that Rauscher uses to build his attempt at a transcendental deduction of the moral law, as seen above: "A natural fact about human beings is that they face decisions about what they ought to do and that their own conscious deliberation appears to them to determine their actions" (p. 76).

What is relevant here is that “[f]irst-person freedom does not entail actual independence from causal necessitation” (p. 75; see also p. 205). In other words, an act’s being free from the agent’s perspective does not imply the ontological claim that it requires non-natural objects or properties: “It merely functions as a description of the agent’s viewpoint in decision-making” (p. 75). Rauscher proposes a heuristic interpretation of free choice,³ which coincides with his naturalist and idealist interpretations of Kant’s ethics.

In order to develop his heuristic view of freedom of choice, Rauscher proceeds in two steps. His first goal is to show that according to Kant, every empirical instance of decision-making requires only one instance of a non-natural free act. Certainly, this singular non-natural free act is still incompatible with metaphysical naturalism. This is why Rauscher’s second goal is to show that Kant’s ethics does not require even this single non-natural free act. Together, these two steps form what Rauscher calls a reduction from many to one (non-natural free act), and from one to none, reaching the heuristic perspective.

As for the reduction from many to one, the idea is that a person is free to choose her entire set of actions – that is, her empirical character. This empirical character is the natural cause of every action. Each action is therefore free, because the empirical character is freely chosen: “[T]he agent has the ability to *have had a different empirical character* such that the alternate empirical character would have refrained from that action. There would be a single nonnatural decision that results in the entire empirical character of an agent throughout her lifetime” (p. 189). The fundamental decision here is whether to follow the categorical imperative “or to instead prioritize self-interest” (p. 200).

Thus, Rauscher rejects the possibility of revolution with regard to the dispositions of moral agents as part of Kant’s metaphysics of free choice. On his view, such a revolution of character would have to be considered “an idea of reason we hold as support for our efforts to improve ourselves morally” (p. 200, n. 14). Curiously, when Rauscher downgrades even the single nonnatural decision, this single act is also interpreted merely heuristically. One might therefore wonder whether a reduction from many to none, without the first step, would not clarify moral experience better. But Rauscher does not accept the alternative of dispensing with the step from many to one, because he believes it would render impossible the unity of identity: “[I]n order to have a unity of character, only one transcendent free decision is allowed” (p. 201).

Indeed, the idea of a revolution of character seems to imply the notion of moral rebirth. This is the whole point, after all. Maybe the reborn person is not even to be blamed for previous acts, provided her regret is genuine. And is the idea of regret itself not enough to guarantee personal identity? I do not regret what other people do, and can in this sense be thought of as the same person as she who transgressed the moral law. In the case of moral rebirth, however, I may nonetheless escape blame, because I am, in a *moral* sense, another person. Developing something along these lines seems preferable to accepting two different (and contradictory) ideas of freedom to account for moral experience. Rauscher

³ Along the same lines of his interpretation of God and immortality.

says that “in order to make the experience we have of the fact of reason coherent with our entire worldview we would need to use the concept of freedom” (p. 206). It seems to me that the experience we have of the fact of reason requires a concept of freedom that allows for fresh starts if it is to be made coherent with our worldview.

Be this as it may, according to Rauscher, such a concept of freedom should not be “taken to refer to an actual property of moral agents” (p. 206). It is this strong idealism that allows for a Kantian naturalist ethics. I have no doubt that Rauscher’s book will be widely read, quoted, and discussed for years to come. This is the kind of work that surely offers a fresh start for Kant’s ethics.



Tributo a Mario Caimi

Tribute to Mario Caimi

ILEANA P. BEADE*

Universidad Nacional de Rosario/CONICET, Argentina

Reseña de Claudia Jaúregui/Fernando Moledo/Hernán Pringe/Marcos Thisted (eds.), *Crítica y metafísica. Homenaje a Mario Caimi*, Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Band 90, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich – New York, 2015, 460 pp. ISBN: 978-348752370

Crítica y metafísica es un volumen colectivo que reúne veinticinco artículos especializados sobre diversos tópicos desarrollados en la obra filosófica de Immanuel Kant, con el objeto de rendir homenaje a una de las figuras más destacadas en el desarrollo de los estudios kantianos durante las últimas décadas. El Prof. Mario Caimi ejerció su actividad docente en la Universidad de Buenos Aires y actualmente continúa desempeñándose como Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)¹. La claridad y rigor que caracterizan su producción filosófica son emulados por los autores de los trabajos que componen el volumen, en los que se abordan

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

¹ Para quienes se interesan por el estudio de la filosofía moderna, resulta innecesaria una presentación del Prof. Caimi, investigador de reconocida trayectoria en el ámbito de los estudios kantianos. La calidad de sus contribuciones –como intérprete y como traductor de obras fundamentales de I. Kant (*Crítica de la razón pura*, *Prolegómenos*, *Progresos de la metafísica*, *Antropología en sentido pragmático*, entre otras)– ha sido reconocida en diversas oportunidades, entre las que cabría destacar el *Premio Internacional Kant*, que le fue otorgado en 2010 por la *Sociedad Internacional Kant* y por la *Fundación Fritz Thyssen* (Alemania). El Dr. Caimi se ha desempeñado como Profesor Invitado en Universidades de alto prestigio (Alemania, Bélgica, Brasil, España, Francia y Venezuela), y además de numerosos trabajos publicados en prestigiosas revistas especializadas, 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 transcendante dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure* (París, Publications de la Sorbonne, 2007).

temáticas específicas de notable interés para el estudio del pensamiento filosófico de Kant: desde cuestiones teóricas –referidas a las nociones de *tiempo*, de *sustancia*, el problema de la conciencia, el lenguaje, la ontología trascendental, las conexiones entre filosofía trascendental, neuro-ciencia, física cuántica, y una serie de problemáticas abordadas en diversas secciones de la primera *Crítica*–, hasta cuestiones de carácter práctico –tales como el estatus de los *fin*es en la metafísica moral, la noción de *sabiduría*, el concepto de *conocimiento práctico a priori*, la *necesidad* en la obligación moral–, pasando por problemas vinculados con la teoría kantiana del gusto. Otras de la contribuciones reunidas en el volumen examinan importantes aspectos de la filosofía político-jurídica kantiana –el concepto de *Ilustración*, la relación ética, derecho, moral y filosofía de la historia–, y otras, finalmente, se ocupan de la relación de Kant con otros pensadores (Leibniz, Locke, Hume, Schulz, Hegel, Lange y Husserl, entre otros).

Bastaría con revisar los títulos de los trabajos publicados por el Prof. Caimi (consignados en la sección final del libro) para advertir la relevancia de la investigación que ha desarrollado a lo largo de varias décadas. Estos valiosos estudios críticos, sumados a su importante labor como traductor, han contribuido de manera significativa a la comprensión y esclarecimiento de la filosofía kantiana. Su actividad pedagógica y sus aportes en la formación de recursos humanos ha sido decisiva para el avance de los estudios kantianos en la Argentina, y somos muchos los que nos hemos beneficiado de su compromiso, su dedicación al trabajo, su inteligencia, su humor, y su gran generosidad. De allí la importancia de esta excelente iniciativa, a través de la cual los editores del libro – Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Hernán Pringe y Marcos Thisted– se proponen rendirle homenaje, convocando a destacados investigadores de Argentina, Alemania, Brasil, Italia, Francia y España. Probablemente no haya mejor modo de hacer un reconocimiento público de la labor realizada por quien ha hecho posible, a través de su compromiso con la actividad filosófica en sus diversas facetas, la formación de muchos investigadores, algunos de los cuales han participado en el volumen que aquí presentamos.

La investigación en el ámbito filosófico se torna una tarea más amena y productiva cuando se la desarrolla en el marco de proyectos colectivos, que posibilitan la optimización de sus resultados, generando lazos personales e institucionales que permiten ampliar los resultados obtenidos a partir de la investigación individual; cuando ésta logra articularse con otras investigaciones en curso, a través de la creación de espacios públicos de discusión (*públicos* en sentido kantiano, esto es, espacios en los que pueda desarrollarse aquello que Kant denominaba bajo el concepto de *uso público de la razón*), los resultados de la investigación se potencian y multiplican, y ello resulta especialmente favorable para el desarrollo del pensamiento filosófico, si entendemos la filosofía como una práctica en la que la autonomía racional no se halla desligada del pensar colectivo.

Los trabajos compilados en el volumen dan muestra de la calidad y rigor que caracterizan el desarrollo de los estudios kantianos durante las últimas décadas, estudios que han cobrado impulso a través de la creación de nuevas sociedades –nacionales e internacionales– y del surgimiento de publicaciones específicamente dedicadas al análisis y difusión de la filosofía kantiana (que se suman a las ya tradicionales). Esta actividad

intensa pone en evidencia la actualidad y vigencia del pensamiento de Kant en el ámbito de la discusión contemporánea, y promueve el interés por un legado filosófico que no deja de aportar elementos relevantes, tanto en el ámbito de la teoría del conocimiento como en la ética, la metafísica, la teoría político-jurídica, la filosofía de la historia, la estética, la lógica, la filosofía del lenguaje, la antropología filosófica. Kant es, indudablemente, uno de los pensadores modernos de mayor influjo en la evolución de la filosofía contemporánea, y un referente ineludible para la formación filosófica en general. El lector interesado en el estudio de la filosofía kantiana encontrará en los artículos aquí reunidos un valioso material de estudio, de gran relevancia para el análisis de sus problemas fundamentales. Dada la riqueza y complejidad de las temáticas abordadas en las valiosas contribuciones de Manfred Baum, Juan A. Bonaccini, Christian Bonnet, Daniel Brauer, Wolfgang Carl, Bernd Dörflinger, Jorge E. Dotti, Klaus Düsing, Dietmar Heidemann, Norbert Hinske, Claudia Jáuregui, Heiner F. Klemme, Claudio La Rocca, Daniel Leser, Bernd Ludwig, Macarena Marey, Fernando Moledo, Hernán Pringe, Alberto Rosales, Jacinto Rivera de Rosales, Margit Ruffing, Ricardo Terra, Marcos A. Thisted, María Jesús Vázquez Lobeiras y Roberto J. Walton, nos limitaremos a ofrecer una breve y esquemática presentación de los tópicos abordados en cada una de ellas.

En “Kant y Hume: sobre los alcances de la demostración del principio de la segunda analogía de la experiencia”, C. Jáuregui, analiza el pasaje de la *Segunda analogía* en el que Kant expone su concepción del principio de causalidad (A 189ss./B 232ss.), pasaje que –señala la autora– ha recibido interpretaciones sumamente diversas como consecuencia de una concepción errónea del objetivo perseguido por Kant en esta sección de la primera *Crítica*. Jáuregui sostiene que la *Segunda analogía* no intenta resolver problemas planteados por Hume: la gnoseología crítica procura responder a la pregunta acerca de la relación entre la *representación* y su *objeto*, evitando tanto la posición del *realismo trascendental* –propia de la metafísica dogmática– como la del *idealismo subjetivo*, posición que reduce el objeto fenoménico a un mero contenido de la conciencia individual. La *Segunda analogía* se desarrolla sobre la base de este problema general, abordado bajo uno de sus aspectos específicos, a saber: la distinción entre una *temporalidad subjetiva* y una *objetiva*, y más específicamente: entre la *sucesión subjetiva* y la *objetiva*. El objeto es irreducible a su representación subjetiva, y las determinaciones temporales del orden objetivo no pueden ser reducidas, consiguientemente, a aquellas propias del orden subjetivo. Si el orden sucesivo de nuestras representaciones no puede fundar la objetividad de la sucesión en el orden fenoménico, esta objetividad debe fundarse en algún otro elemento. Jáuregui señala, acertadamente, que no es éste el problema formulado en el marco de la crítica humeana del principio de causalidad: en efecto, Hume no se ocupa de la distinción entre la *percepción* de un objeto y el *objeto* de esa percepción; más aún: desde la perspectiva humeana, tal distinción no es sino una ficción filosófica que destruye la identidad entre *percepción* y *objeto*, generando una serie de problemas filosóficos de difícil solución. Kant, por su parte, no considera la distinción entre la *percepción* y su *objeto* como una ficción, sino como un elemento que permite superar el

escepticismo, evitando la identificación del objeto con su representación subjetiva y, por otro lado, con la *cosa en sí*. El problema de la *Segunda analogía* alude, en síntesis, a la necesidad de justificar un orden temporal objetivo, no reductible al orden subjetivo de las representaciones. No pretende allí responderse a la pregunta referida al origen de nuestra propensión natural a establecer relaciones causales. Kant no puede –pero tampoco pretende– responder a esa pregunta, ni intenta aclarar, por otra parte, el *status* epistémico propio de nuestra tendencia a esperar un comportamiento uniforme de los fenómenos naturales. Si bien estos problemas no resultan indiferentes a la filosofía crítica (de hecho, Kant se ocupará de ellos tanto en el Apéndice a la *Dialéctica trascendental* como en la tercera *Crítica*), no es en el marco de la *Segunda analogía* allí donde intentará resolverlos.

En su artículo “Juicio, conciencia y autoconciencia en el pensamiento de Immanuel Kant”, M. J. Vázquez Lobeiras examina las definiciones de juicio [*Urteil*] formuladas en los §§ 19 y 20 de la *Deducción B*, con el propósito de esclarecer la noción de *unidad objetiva de la apercepción*. El análisis de la conexión que Kant establece entre *juicio* y *apercepción trascendental* permite constatar una de las novedades principales en la segunda versión de la *Deducción*, a saber: el papel relevante asignado al *juicio*, que en cierto sentido viene a sustituir el papel fundamental que el *concepto* desempeñaba en la *Deducción A*. En el §19, el *juicio* es definido como la manera de llevar conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción; en el §20, la función lógica de los juicios es caracterizada como aquella acción del entendimiento por la cual lo múltiple de representaciones dadas es llevado bajo la unidad de la *apercepción* en general. El análisis del contexto específico en el que aparece formulada cada una de estas definiciones permite arrojar luz sobre variaciones significativas entre ellas. En el §18 Kant se refiere a la *unidad objetiva de la conciencia de sí*, o *unidad trascendental de la apercepción* como fundamento de la objetividad: esta *unidad trascendental* hace posible la síntesis del múltiple dado en una intuición a través de un concepto de *objeto*, y es por ello que se la denomina *objetiva*. Allí establece asimismo una importante distinción entre la *unidad subjetiva* de la conciencia (como determinación del sentido interno) y la *unidad objetiva*, condición de la objetividad. En otros pasajes, Kant contrapone la *unidad empírica* de la conciencia a su *unidad originaria*, o bien distingue la *apercepción empírica* de la *apercepción pura*, o –como en *Prolegómenos*– establece una distinción entre los *juicios de percepción* y los *juicios de experiencia*. Lo decisivo, en cada una de estas oposiciones, es que el primer elemento, a diferencia del segundo, no produce necesidad ni validez universal. Vázquez Lobeiras analiza en detalle las variantes entre la primera y la segunda versión de la *Deducción*, proporcionando al lector claves de lectura para la interpretación de las diversas caracterizaciones de la *unidad objetiva de la apercepción*. Este recorrido permite concluir que el *juicio* es una relación objetiva entre representaciones y esta objetividad tiene como fundamento último la unidad objetiva de la conciencia. La *Deducción B* amplía el tratamiento de este tópico (abordado previamente en la *Deducción A* y en *Prolegómenos*), al establecer la prioridad del *juicio* sobre la del *concepto*, y destaca, por otra parte, la función de unidad de la *apercepción* como condición fundamental de la

objetividad, un aspecto decisivo que parecía quedar en segundo plano en esos desarrollos previos.

El texto de A. Rosales, “La teoría de la apercepción en el capítulo de los paralogismos”, examina la concepción kantiana de la autoconciencia, pero no ya en relación con la noción de la *apercepción trascendental*, sino en relación con el desarrollo de la crítica kantiana de la psicología racional. Kant señala, en el capítulo dedicado a los *paralogismos*, que si bien la autoconciencia es pura, se funda, en parte, en una experiencia interna de carácter empírico: aunque la proposición *yo pienso* sea puramente intelectual, sin una representación empírica que proporcione *materia* al pensar, no tendría lugar el *yo pienso* (A 342s./B 400s.). Parece sugerir, con ello, la idea de una *sensación indeterminada del yo* que precedería a la experiencia como condición material de la posibilidad de la misma (B 423). A fin de aclarar esta cuestión, Rosales considera la distinción entre *yo pensante* y *yo intuitivo*: la teoría kantiana del *yo pensante* –señala– es expuesta de manera simultánea a su crítica de la psicología racional. Kant considera que las tesis de esta psicología son falsas en la medida en que atribuyen a la autoconciencia el carácter de una sustancia *real*, dotada de accidentes (permanencia, personalidad e inmortalidad), desconociendo así que el *yo* es sólo una autoconciencia pensante que acompaña a otros pensamientos. En A 366, se refiere a un *giro del yo sobre sí mismo*: allí afirma, en efecto, que el concepto de *yo pienso* gira siempre en relación a sí mismo, y no permite avanzar hacia un conocimiento *sintético* del *yo*. Rosales analiza esta observación, a fin de mostrar que no hay circularidad alguna en la concepción kantiana del *yo pienso*: la conciencia es *consciente de sí* en la medida en que tiene conciencia de sus propias operaciones sintéticas. Dicho de otro modo, el *yo* es consciente de su propia identidad a partir de la conciencia de la unidad de su producto sintético, y no se da aquí, por consiguiente, una circularidad de tipo reflexiva; no hay un pensar que, sin ser consciente aún de sí, se refiera a un objeto y, a partir de ello, *retorne a sí mismo*. Contrariamente a lo afirmado por algunos intérpretes –K. Gloy, entre otros–, la autoconciencia no posee, en la epistemología crítica, una estructura circular: Kant no afirma que aquélla es posible sólo *si tiene ya* conciencia de sí misma. No es posible, en síntesis, identificar la *apercepción* con la *reflexión*: ya sea que se la entienda como *reflexión lógico-formal* o bien como *reflexión trascendental*, la acción reflexiva considera diversas representaciones a fin de aprehender en ellas lo idéntico –en el primer caso– o, en el segundo caso, determina el origen de las representaciones. La *apercepción* no es, por consiguiente, *reflexión*, sino condición de posibilidad de ésta.

El trabajo de D. Leserre, “La función sistemática del lenguaje en la deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*”, examina una observación formulada por Caimi en el marco de un análisis de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, observación según la cual la deducción proporcionaría un fundamento a la función semántica del lenguaje en general. La reconstrucción de la *Deducción* desarrollada por Caimi señala el enriquecimiento sintético del principio de la *apercepción* como aspecto clave de la argumentación desplegada en la *Deducción B*; en este marco, Caimi hace referencia a la cuestión del lenguaje, dando así apertura –sostiene Leserre– a un enfoque

trascendental de la semántica. La *Deducción* proporciona un fundamento al sentido o significación de los conceptos puros, cuestión inmediatamente vinculada con la cuestión de la referencia de los conceptos a objetos dados. Puesto que la *Deducción* explica cómo los conceptos puros pueden referirse a objetos –adquiriendo así sentido, significación– esta justificación de la validez *a priori* para todo objeto de una experiencia posible permite dilucidar, no sólo la función semántica de los conceptos puros, sino asimismo la función semántica del lenguaje en general. El lenguaje presupone una síntesis subjetiva –operada por la conciencia empírica–, pero esta síntesis presupone, a su vez, una síntesis trascendental. Dado que la relación entre *palabra* y *objeto* es resultado de la unidad empírica de la conciencia –y es, por tanto, contingente–, los enlaces lingüísticos poseen un carácter puramente empírico; sin embargo, tales enlaces tienen como condición una referencia a la unidad de la *apercepción*; toda síntesis empírica presupone como condición una síntesis pura, trascendental. A través de un comentario pormenorizado de la reconstrucción argumental de la *Deducción* ofrecida por Caimi, Leserre destaca el potencial ínsito en la filosofía crítica para el desarrollo de una filosofía del lenguaje.

La contribución de M. Ruffing, “Gedanke, Sprache, Ton – Bemerkungen zu Kants Sprachkritik”, considera la posibilidad de interpretar la reflexión kantiana en torno al lenguaje como una teoría de la comunicación. En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant hace breves pero importantes referencias a ciertas proyecciones morales del fenómeno del habla, al caracterizar al hombre como una *máquina parlante* [*Sprachmaschine*], expresión que alude al uso mecánico del lenguaje, en tanto contrapuesto a su uso autónomo y racional (uso propio del quehacer filosófico). En “Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía”, Kant considera el papel del filósofo como *pensador profesional* y reivindica el uso autónomo de la razón, objetando a aquellos cuya arrogancia los ha inclinado a creer que es posible una filosofía para cuyo desarrollo no es preciso trabajar. Según estos *filósofos de la intuición*, basta con atender al *oráculo interior* para alcanzar la sabiduría, y pretenden producir, a través del *genio*, lo que en rigor sólo puede alcanzarse a través de un arduo y constante trabajo de reflexión. Estos filósofos, que se consideran exentos del esfuerzo de dar razones y de ofrecer demostraciones, amparándose en una suerte de *presentimiento místico* de lo suprasensible, asumen un *tono distinguido*, colocándose a sí mismos por encima de sus *compañeros de gremio*, violando el derecho a la libertad y a la igualdad en los asuntos que conciernen a la razón. Ruffing propone un interesante análisis de este escrito, que será examinado en paralelismo con pasajes de la *Disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico*, de *Teoría práctica*, y de *Anuncio de a próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*.

El texto de J. Bonaccini, “Ontología, epistemología y semántica: sobre la teoría kantiana acerca de la estructura objetual del mundo”, propone una interpretación de la *Analítica trascendental* como ontología, y de las categorías como predicados ontológicos que proporcionan *a priori* la estructura de la objetividad. Sin desconocer las proyecciones epistemológicas y semánticas de la *Analítica*, la interpretación ontológica desarrollada por Bonaccini destaca la dimensión metafísica de la doctrina crítica, caracterizando las

condiciones trascendentales de la objetividad como condiciones existenciales. La *Lógica trascendental* es considerada como una ontología formal, referida no sólo a los objetos en tanto cognoscibles, sino asimismo a los objetos en cuanto pensables. Los conceptos puros del entendimiento no sólo constituyen condiciones de la síntesis categorial de la materia dada en la intuición, sino asimismo condiciones del pensamiento de *objetos en general*, y pueden ser entendidos, por consiguiente, como condiciones trascendentales de la *objetividad* en sentido amplio.

El artículo de K. Düsing, “Zeit und Substanz in Kants Kritik der reinen Vernunft”, interpreta la teoría crítica del conocimiento como una *ontología de los fenómenos*, refiriéndose al significado que Kant atribuye a las nociones de *tiempo* y de *sustancia*. En la doctrina del esquematismo, la determinación trascendental del tiempo aporta un elemento fundamental para la concepción de la sustancia como *objeto de conocimiento*, mientras que en la “Refutación del Idealismo” –en el marco del tratamiento kantiano del problema de la autoconciencia empírica–, se muestra de qué modo la autodeterminación empírica del yo exige como condición la representación de objetos externos. A través del análisis de estos tópicos, Düsing intenta delinear las nociones básicas de la *ontología crítica* –entendida como una *ontología del objeto fenoménico*–, y destaca las innovaciones decisivas que la resignificación de las nociones de *sustancia* y de *tiempo* suponen para el desarrollo de la nueva metafísica crítica.

El texto de E. Dotti, “El tiempo en Kant: de la *Disertación* a la *Estética Trascendental*”, examina la evolución en la concepción kantiana del tiempo, a fin de señalar que ciertas novedades introducidas en la *Crítica de la razón pura* son resultado del intento de Kant de dar respuesta a diversas objeciones formuladas a la concepción del espacio y el tiempo presentada en la *Disertación* de 1770. En este texto fundamental del período pre-crítico, Kant sugiere que la sensibilidad impone un orden temporal necesario a los fenómenos sensibles, operando así como una condición del ordenamiento de los fenómenos. Con ello, atribuye cierta autonomía a la sensibilidad respecto del entendimiento (en tal sentido resulta significativo que en 1770 Kant haga referencia a una *cognitio [...] sensitiva*, mientras que en 1781 rechazará toda posibilidad de alcanzar conocimiento sin intervención de la síntesis categorial). Si bien la *Dissertatio* anticipa aspectos fundamentales de la concepción crítica del tiempo (establece su carácter intuitivo, su estatus trascendental como condición subjetiva bajo la cual los objetos son dados, su carácter formal, su caracterización como *magnitud continua*), durante la llamada «década silenciosa» Kant se verá obligado a revisar ciertos aspectos en su concepción del tiempo, a raíz de las objeciones formuladas por Lambert, Mendelssohn, Sulzer y Schultz. Lambert señala que los cambios son reales y sólo son posibles en el tiempo, por lo cual el tiempo mismo es real; Mendelssohn objeta la tesis del carácter subjetivo del tiempo alegando que la sucesión de diversas representaciones es objetiva; Schultz se declara que Kant ha desatendido diferencias insoslayables entre las sensaciones externas y las internas; finalmente, Sulzer se refiere a la imposibilidad de la sensibilidad de producir, por sí misma, un ordenamiento universal y necesario de los fenómenos e indica que para ello

resulta necesario un concepto ordenador. Dotti ofrece una reconstrucción de la evolución en la concepción kantiana del tiempo a partir de 1770 y hasta 1781, a fin de mostrar la influencia de estas objeciones en dicha evolución. Así señala que, en el *Duisburgsche Nachlass*, Kant anticipa la concepción del tiempo como instancia de mediación entre la sensibilidad y el entendimiento y observa que la determinación de relaciones temporales no es posible sin intervención del entendimiento, esto es, de la espontaneidad del *yo pienso*; la totalidad de nuestras representaciones se hallan sometidas al tiempo como representaciones del sentido interno, y se hallan sujetas, no sólo a la capacidad receptiva de la sensibilidad, sino, además, a la espontaneidad del entendimiento. De este modo, Kant avanza hacia la concepción crítica del tiempo como función mediadora entre ambas facultades y como elemento clave en el dinamismo de la síntesis trascendental.

En “Diskrete und kontinuierliche Zeit. Ein verborgener Widerstreit bei Kant”, Dörflinger examina algunas de las dificultades implicadas en el tratamiento del tiempo en la primera *Crítica*. El tiempo es caracterizado allí de maneras diversas, a saber: como forma del sentido interno, como intuición pura, como forma de las representaciones en general, como condición de las relaciones de simultaneidad y sucesión tal como se presentan en la percepción, como cantidad continua. El tiempo desempeña, por otra parte, un papel fundamental en el desarrollo de la doctrina kantiana del esquematismo: la síntesis de la multiplicidad pura del tiempo por medio de los conceptos puros del entendimiento produce *esquemas*, i.e. determinaciones *a priori* del tiempo, y sólo mediante esa síntesis la multiplicidad del tiempo cobra unidad. A partir de esa síntesis el tiempo resulta determinado por las categorías, y así puede afirmarse que hay un solo tiempo, que sus partes conforman una serie sucesiva, que el curso del tiempo es irreversible, que cada momento del tiempo es único e insustituible. Ahora bien, en la *Deducción B*, Kant observa que, si bien tiempo no puede ser intuido externamente, es posible representarlo mediante la imagen de una línea, en la medida en que la trazamos (KrV, B 156), representación a través de la cual concebimos la unidad de su dimensión. Dörflinger analiza algunas dificultades que surgen a partir de esta caracterización analógica del tiempo como una línea, haciendo referencia a ciertas discrepancias entre la concepción del tiempo expuesta en la *Estética* y aquellas formuladas en la *Deducción* y, más adelante, en el capítulo del esquematismo.

El artículo de C. La Rocca, “*La sfera e il circolo. L’architettonica nella Methodenlehre della Critica della ragion pura*”, trata acerca de tópicos desarrollados en las secciones finales de la *Doctrina trascendental del método* (la *Arquitectónica de la razón pura* y la *Historia de la razón pura*), los cuales han sido desatendidos –al menos hasta hace algunos años– por la literatura especializada. En estas secciones de la primera *Crítica*, Kant se refiere a la relación entre las nociones de *filosofía trascendental*, *crítica*, *disciplina*, *canon*, *arquitectónica*, y establece principios para el uso correcto de nuestra facultad racional, tanto en su teórico como práctico. A través de un interesante análisis de las nociones mencionadas, La Rocca señala que, mientras la *Disciplina de la razón pura* y el *Canon de la razón pura* hacen referencia a principios de carácter negativo –que han de ser observados a fin de evitar ciertos errores en el desarrollo del saber filosófico–, la

Arquitectónica puede ser considerada como una parte constructiva, abocada a aspectos positivos del procedimiento filosófico, cuestión que Kant abordará en la *Historia de la razón pura*, sección en la que se analizan las características propias del método trascendental.

La contribución de B. Ludwig, “«Notwendigkeit ist nichts als jene Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist»”. Die Epistemologie des Übersinnlichen bei Leibniz und bei Kant” ofrece un análisis de aspectos fundamentales de la teología racional kantiana, señalando su conexión con las críticas leibnizianas a la prueba cartesiana de la existencia de Dios. Leibniz objeta la versión cartesiana del argumento ontológico, abordando la cuestión referida a la posibilidad de deducir la existencia a partir del mero concepto de un ser *necesario*; en ese marco, establece una diferencia entre *realidad objetiva* y *posibilidad real* de la que Kant sería deudor. Kant define la *necesidad* como “la existencia que está dada por la posibilidad misma” (B 111); sin embargo, de esta definición no puede derivarse una prueba ontológica, ya que *ser* no es un predicado *real*, *i.e.* no es el concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. En la formulación de los juicios categóricos, *ser* es el concepto que permite establecer la cópula, es decir, es aquello que pone al predicado en relación con el sujeto; en este caso se trata del *uso lógico* del término *ser*, no de su uso *existencial*. En un sentido diverso, *ser* es la *posición* absoluta de una cosa como existente (A 598), es decir: no se trata de una propiedad del objeto, *i.e.* de algo que pueda predicarse del objeto a partir de una consideración de las notas o respectos que son inherentes a su concepto y lo constituyen como tal o cual objeto. La determinación de un concepto no puede ser identificada como una propiedad del concepto mismo ni mucho menos con una propiedad del *objeto* representado por el concepto. En consecuencia, la existencia no puede ser deducida como un *predicado real* inherente al ser perfectísimo, y la existencia de Dios no puede derivarse, por consiguiente, a partir del concepto de dicho ser. Las *ideas trascendentales* no son ideas de objetos existentes – objetos cuya existencia necesaria pudiera deducirse a partir de ellas –; las ideas son *necesarias* en un sentido diferente, a saber: en tanto la razón las representa *necesariamente*. Las *ideas de la razón pura* no se refieren a entidades suprasensibles que *existen necesariamente*; sino que son producto de la espontaneidad subjetiva, y en cuanto al estatus epistémico que les corresponde, se trata de meros conceptos problemáticos, por cuanto la existencia de sus referentes supone siempre un problema para la razón, incapaz de conocer dicha existencia. Ludwig señala que la *realidad objetiva* no constituye, para Kant, una propiedad de los objetos, sino de los *conceptos*: poseen realidad objetiva los conceptos de objetos posibles en la experiencia. Sobre la base de una distinción entre la *posibilidad lógica* y la *posibilidad real*, Kant sostiene que todo lo que puede ser dado como objeto de experiencia es *posible*, esto es, es un objeto posible de la experiencia, y su concepto posee así *realidad objetiva*. Ludwig aborda, finalmente, la cuestión de la *posibilidad* y *necesidad* de la libertad: *posibilidad* en sentido teórico y *necesidad* en sentido práctico. La posibilidad de una *causalidad por libertad* puede ser *pensada*, mas no *conocida*, pues se trata aquí de una casualidad que no opera en el tiempo, *i.e.* que no es

dada en la intuición. Pese a esta imposibilidad de conocer teóricamente la libertad, ella debe ser, no obstante, *necesariamente* pensada, en virtud de los intereses prácticos de la razón.

El artículo de F. Moledo, “*Nöthigung, necessitatio, necesidad*. Sobre el significado de un concepto kantiano de la filosofía práctica”, analiza el concepto de *necesidad práctica*, cuya comprensión resulta fundamental para una correcta interpretación del concepto kantiano de obligación moral. Moledo comienza por señalar que el vocablo *Nöthigung* ha sido traducido al latín de maneras diversas: J. Ch. Zwanziger (1796), por ejemplo, emplea *necessitatio*, mientras F. G. Born (1797) opta, en cambio, por *coactio*. Estas divergencias se mantienen en traducciones posteriores e invitan a revisar el significado específico de este concepto en el marco de la doctrina ética kantiana, una tarea que, como bien señala Moledo, parece indispensable a fin de optar por una de las diversas traducciones posibles en la lengua española. El artículo examina el modo en que Kant utiliza el concepto en cuestión, tanto en sus obras publicadas como en sus lecciones y en las reflexiones. En el marco de este análisis, se observa que, en la *Metafísica* de Baumgarten, la *necessitatio* alude al cambio de una sustancia, *de lo contingente en lo necesario*, noción que, a su vez, tiene su origen en el uso leibniziano de este concepto. Leibniz contrapone las verdades de razón –idénticas y necesarias, fundadas en el principio de no contradicción– a las *verdades de hecho*, de carácter contingente, es decir, verdades que no son *necesarias*, pues su opuesto no implica contradicción. Si bien Dios crea sustancias infinitas libres, que elegirán un curso de acción sin ser coaccionadas a ello, Dios no sólo conoce ese curso de acción, sino que además ha creado libremente el mundo que contiene a esa sustancia, de tal modo que, en ese mundo, el curso de acción libremente adoptado por la sustancia no puede sino ocurrir (al escoger el mejor de los mundos posibles, Dios inclina a las sustancias a lo mejor, aunque sin *necesitarlas*, esto es, sin determinarlas). El lenguaje de Baumgarten recupera este uso leibniziano de la *necessitatio*, que será invocado, a su vez, por Kant. El concepto de *necessitatio* aparece vinculado, en los autores mencionados, con el estudio de la determinación de una sustancia; en el marco de la filosofía práctica kantiana, se trata de la determinación de la voluntad para la acción. La voluntad, facultad de actuar a partir de la representación de principios prácticos, no sólo puede ser determinada por principios racionales: dado que el ser humano se halla sujeto a impulsos o inclinaciones sensibles, no se da una relación de *determinación necesaria* de la voluntad por la ley moral. Si bien esta ley es representada como objetivamente *necesaria* (i.e. como absolutamente vinculante, sin excepción), para un ser finito, influenciado por inclinaciones sensibles, tal principio es subjetivamente contingente. El concepto de *Nöthigung* viene a expresar, precisamente, esta particularidad de la voluntad humana, conservando así el significado que la *necessitatio* tenía para Baumgarten, a saber: el cambio de una cosa cualquiera, *de lo contingente en lo necesario*. Kant recurre a este concepto a fin de expresar lo propio de un principio práctico, en virtud del cual una acción *contingente* se convierte en *necesaria*. El concepto en cuestión expresa la relación de determinación entre el principio práctico y la voluntad en el caso de un ser racional finito, sujeto a inclinaciones patológicas. La noción de *necesitación* –neologismo que parece ser

el más adecuado a la hora de traducir el vocablo alemán— expresa, en síntesis, una obligación de carácter coactivo, ejercida por las leyes prácticas.

El trabajo de M. Baum, “Praktische Erkenntnis *a priori* in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*”, aborda el estatus que Kant atribuye al *conocimiento práctico*. Las categorías de la libertad determinan un objeto de conocimiento práctico que no es, en rigor, un *objeto*, y que está dado por la acción como acto voluntario, es decir, por la acción en cuanto es capaz de producir su *objeto* de manera libre. A diferencia de los objetos de la razón teórica, los objetos del conocimiento práctico no se refieren al orden empírico sino únicamente a la posibilidad moral de la acción. La representación de un objeto como efecto posible a través de la libertad es lo que constituye, en sentido propio, el *objeto* de dicho conocimiento práctico. A partir de estas consideraciones, Baum considera la resignificación kantiana de los conceptos éticos de *bien* y *mal* y ofrece una interesante interpretación de los mismos atendiendo a su conexión con el concepto de *voluntad*.

En “Kant: gusto y reflexión. La presencia del concepto en la experiencia estética”, J. Rivera de Rosales ofrece una reconstrucción de tópicos fundamentales de la teoría kantiana del gusto, con el propósito de señalar que, contrariamente a lo sostenido por algunos interpretes, el *concepto* desempeña un rol importante en la experiencia estética, que no ha de ser interpretada, por consiguiente, como una experiencia de carácter pre-conceptual. En la experiencia de lo bello el objeto es captado en su singularidad, *i.e.* contemplado en su individualidad específica, a través de una libre recreación de su forma. Los juicios estéticos se fundan en el sentimiento de placer, y éste tiene origen en la forma del objeto bello, en cuanto ella permite un libre juego de la imaginación. La experiencia estética supone una contemplación del objeto en la que se halla ausente toda intención de determinarlo teóricamente, esto es, de aprehenderlo como objeto de una experiencia objetiva. Sin embargo, dicha experiencia implica la intervención de conceptos (puros y empíricos), en la medida en que es, a la vez, sensible y reflexiva, siendo el concepto aquello que hace posible la conciencia reflexiva. La comprensión estética se refiere a un objeto dado en la experiencia, pero nos conduce, sin embargo, más allá de todo concepto *determinado*, sin que este *más allá* implique la ausencia total del concepto, que se halla aquí implicado a la vez que trascendido. A fin de señalar la presencia del concepto en la experiencia de lo bello, Rivera de Rosales analiza tópicos fundamentales de la estética kantiana, tales como el concepto de lo *bello natural* (en relación con las nociones de *desinterés* y de *armonía*), la articulación entre las facultades de imaginación y entendimiento en la experiencia estética, la noción de lo *sublime*, el concepto de *belleza adherente* [*anhängende Schönheit*], la belleza artística, el acto creativo, la inspiración y, finalmente, la expresión de las ideas racionales en los procedimientos técnicos artísticos.

La contribución de H. Klemme, titulada „Als ob er frei wäre". Kants Rezension von Johann Heinrich Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen”, ofrece un interesante análisis de la recensión del texto de Schulz redactada por Kant en 1783, y señala aspectos de la recensión que resultan relevantes para el análisis de temáticas desarrolladas en la *Fundamentación de la*

metafísica de las costumbres. Klemme se refiere, en particular, al problema del estatus de la idea de *libertad*, y observa –contrariamente a lo afirmado por D. Schönecker– que no nos representamos como miembros del *mundo inteligible* a través del uso *teórico* (trascendente) de la razón, sino que la idea de la libertad posee un uso *inmediatamente práctico*. En esta idea el *yo* se representa como voluntad libre, esto es, piensa la causalidad de su voluntad, no a partir de una *conciencia teórica* de las ideas de la razón, sino a partir de una necesidad práctica. En la *Fundamentación*, el problema de la realidad objetiva de la libertad no es abordado en referencia al uso teórico o especulativo de la razón, sino en relación con su uso específicamente práctico.

El artículo de N. Hinske, “Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* im Spiegel des Naturrechts Feyerabend”, señala la dimensión política de la solución kantiana al problema de la libertad de culto. La pregunta «*qué es la Ilustración*» fue formulada por J. F. Zöllner en un artículo de 1783 publicado, al igual que el texto de Kant, en la *Berlinische Monatsschrift*. Zöllner observa allí que, pese a su importancia, la pregunta acerca del sentido del término *ilustración* no ha hallado aún una respuesta satisfactoria, señalamiento que impulsará un intenso debate entre importantes figuras de la Ilustración alemana (Kant y Medelssohn, entre otros). Hinske intenta mostrar que, en el marco de este debate –referido al sentido, el alcance y los límites del proyecto ilustrado–, Kant ofrece una respuesta política al problema religioso de la libertad de creencia. La distinción kantiana entre los usos *público* y *privado* de la razón –y, más precisamente, su exhortación al libre *uso público* y a una estricta delimitación del *uso privado*– había sido previamente sugerida por E. F. Klein en un escrito anónimo. Tal distinción es examinada por Hinske a través de un interesante estudio comparativo con el texto *Naturrechts Feyerabend*, el cual recopila los apuntes tomados por Feyerabend durante el curso sobre derecho natural dictado por Kant en el semestre de verano de 1784. En este texto se desarrollan tópicos fundamentales del pensamiento político-jurídico kantiano, tales como la fuente de normatividad del derecho, la fundamentación de la obligación jurídica en la libertad externa, y se formulan interesantes observaciones acerca de la libertad de pensamiento y de expresión, destacándose, al igual que en *Qué es la Ilustración?*, la importancia de la participación del individuo en procesos de discusión de carácter público. La limitación de la libertad de cada uno es moralmente permisible –y necesaria– cuando es condición de posibilidad del ejercicio externo del arbitrio, esto es: cuando hace posible la libertad de todos según leyes universales. Este vínculo entre *libertad externa* y *coacción* proporciona un criterio para establecer cuándo la coacción promueve la libertad y cuándo resulta, en cambio, contraria al deber.

El trabajo de R. Terra, “Transformações na filosofia da história kantiana na década de 1780”, examina, al igual que el texto de Hinske, aspectos desarrollados en *Naturrechts Feyerabend*, pero atendiendo, esta vez, a su conexión con la filosofía kantiana la historia. Terra aborda cuestiones importantes para el análisis de la concepción de la historia desarrollada por Kant en la década del 80, deteniéndose en la evolución desde un concepto mecanicista de la historia natural –esbozado en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755)– hacia una concepción teleológica, que se anuncia en diversos textos

kantianos, entre ellos, aquellos referidos la cuestión de las razas. Esta concepción teoleológica de la naturaleza, impulsada por la introducción de un modelo biológico que viene a sustituir, en cierto modo, al mecanicismo newtoniano, asumirá proyecciones éticas, políticas y jurídicas. El tratamiento de las *ideas trascendentales* en la primera *Crítica* será uno de los aspectos doctrinales decisivos para el desarrollo de la *teleología histórica* kantiana. Según se afirma en la *Dialéctica trascendental*, las *ideas* poseen un carácter regulativo: no sólo constituyen criterios que permiten evaluar la legitimidad de las constituciones políticas históricamente dadas, sino que representan, por otra parte, ideales que han de ser históricamente realizados, y han de guiar nuestra *praxis* político-jurídica, orientada hacia la realización progresiva del republicanismo y el cosmopolitismo. En *Naturrechts Feyerabend*, Kant desarrolla aspectos claves para su concepción de la historia y su filosofía moral, tales como la noción del hombre como *fin en sí*, los conceptos de *buena voluntad* y de *libertad*, o la relación entre *derecho*, *ética* e *historia*. A partir de un análisis de tales conceptos, Terra procura esclarecer las premisas fundamentales sobre las que descansa la idea kantiana de una naturaleza teleológicamente orientada al progreso moral y jurídico del género humano.

En “El rol sistemático de los fines en la metafísica de las costumbres”, M. Marey discute el problema de la conexión sistemática de la filosofía jurídica de Kant con su filosofía moral, abordando la cuestión a partir del tratamiento de un aspecto particular: el rol sistemático de los *fines* en la *Doctrina del derecho* y en la *Doctrina de la virtud*. La autora se propone mostrar que el concepto de *fin* adquiere un rol sistemático en la distinción kantiana entre ambas doctrinas, en lo que atañe específicamente a su metodología. Si bien Kant rechaza la idea de fines naturales predeterminados y de fines divinos, el concepto de *fin* cumple un papel importante tanto en su doctrina ética como en su filosofía jurídica. En efecto, en la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la introducción a las lecciones *Naturrechet Feyerabend* y en el §83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant caracteriza a la libertad como la capacidad de proponerse fines: el sujeto racional no sólo elige los medios que lo conducen a determinado fin, sino que tiene además la capacidad de proponerse sus propios fines, facultad que le es propia en tanto sujeto racional. Tanto la metafísica moral como la metafísica jurídica se estructuran, en *La metafísica de las costumbres*, sobre un principio fundamental: mientras que el principio supremo de la *doctrina de la virtud* involucra el concepto de *fin* (*i.e.* actúa según una máxima de fines tales que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno, MS, Ak. VI, 395), el principio universal del derecho no invoca tal concepto, y ello se explica –sostiene Marey– por el hecho de que no se trata, en este caso, de la libertad interna de escoger los propios fines, sino de la libertad externa. A diferencia de la ética, el derecho hace abstracción de los *fines* en general y sólo le atañen las condiciones para el ejercicio externo del arbitrio, condiciones bajo las cuales las acciones de cada uno puedan ser articuladas con las de otros, según leyes universales de la libertad (MS, Ak. VI, 396). Es, por consiguiente, en torno a la noción de *fin* donde podemos

constatar una divergencia significativa entre la ética y el derecho, en lo que se refiere a la determinación de sus respectivos principios fundamentales.

El artículo de M. A. Thisted, “La *Weisheitslehre* en los *Fortschritte der Metaphysik*”, analiza las referencias kantianas a la *doctrina de la virtud* en *Los progresos de la metafísica*, obra inconclusa en la que el término recibe un tratamiento sistemático. A diferencia de la noción de *sabiduría*, utilizada frecuentemente en los textos del período pre-crítico, el término *doctrina de la sabiduría* aparece por primera vez en la *Crítica de la razón práctica* y será utilizado asiduamente en la década de los noventa, tanto en la obra publicada como en los textos correspondientes al *Nachlass*. Con el propósito de examinar las variaciones semánticas del concepto de *sabiduría* a partir de su relación con el concepto de *doctrina*, Thisted reconstruye la segunda sección de *Los progresos*, en la que Kant aborda la cuestión de los diferentes estadios de la metafísica: *doctrina de la ciencia*, *doctrina de la duda*, *doctrina de la sabiduría*. A partir de un análisis de la estructura tripartita de esta última, se indica su conexión con las nociones que articulan la doctrina kantiana del *bien supremo*: la *libertad* –lo suprasensible en nosotros–, *Dios* –lo suprasensible más allá de nosotros– y en tercer lugar, según el método analítico de exposición, la *inmortalidad del alma* –lo suprasensible después de nosotros–. Mientras la exposición analítica permite subrayar la relevancia del concepto de *libertad práctica* en la doctrina de la sabiduría, la exposición sintética permite exponer el orden sistemático de los *objetos* referidos por la razón en su aspiración al conocimiento de lo suprasensible (*Dios*, *libertad* e *inmortalidad del alma*). Thisted señala, acertadamente, que estas etapas no deben ser pensadas en sentido cronológico, sino que se trata de unidades lógicas derivadas del concepto del *bien supremo*, esto es: de momentos o instancias –no temporales– en la realización del *conocimiento práctico-dogmático* de lo suprasensible, conocimiento que no constituye un saber teórico, sino una *fe racional*. Tal conocimiento es *dogmático* en tanto conocimiento por principios, distinto, inteligible y comunicable, conocimiento que no posee, sin embargo, valor objetivo, sino sólo subjetivo, como conocimiento en virtud del cual la razón, en su uso práctico, *supone* cierta estructura de lo suprasensible. El conocimiento práctico aportado por la *doctrina de la sabiduría* representa lo suprasensible de manera adecuada a la representación del *soberano bien*, concepto que desempeña así un rol fundamental en el proyecto crítico de una reconstrucción de la metafísica, posible a partir de los resultados de la investigación crítica. Sobre la base de estas premisas, Kant concluye que sólo puede haber progreso en la metafísica en la medida en que pueda probarse legítimamente que los conceptos de lo suprasensible tienen realidad objetiva (práctica). La *doctrina de la sabiduría*, como metafísica especial fundada en la noción de la *libertad práctica*, proporciona los rudimentos de una *teología moral* (en sustitución de la teología racional), de una *teleología moral* (en reemplazo de la cosmología racional tradicional) y de una *psicología moral* (que sustituye a la psicología racional). En estas disciplinas, que componen la *Weisheitslehre* –último estadio de un sistema metafísico en el que la razón alcanza su destinación propia–, las nociones suprasensibles de *Dios*, *mundo* y *alma* son consideradas en su carácter específicamente práctico.

Una serie de trabajos exploran la relación entre Kant e importantes figuras de la tradición filosófica y científica. El texto de D. Brauer, “La crítica de Hegel a la Estética Trascendental de Kant”, reconstruye la interpretación hegeliana de la *Estética trascendental*. Si bien Hegel suscribe la concepción *ideal* de las formas de espacio y tiempo, asigna a este calificativo un sentido diferente de aquel invocado por Kant: desde la perspectiva hegeliana, la *idealidad* de tiempo y espacio es *objetiva*, pues no tiene origen en el sujeto de la representación. Hegel considera ambigua la concepción kantiana del espacio y el tiempo como *condiciones subjetivas* de la representación que constituyen, a la vez, propiedades *empíricas* de lo dado (al carácter paradójico de la concepción kantiana del espacio y el tiempo alude la enigmática caracterización hegeliana del espacio como una *sensible no-sensibilidad*). Espacio y tiempo no son formas puras de la intuición sensible, sino que son resultado de un proceso de abstracción, y presuponen, pues, tanto la experiencia como la mediación del concepto. Brauer examina en detalle las premisas implícitas en la crítica hegeliana y señala sus dificultades: si bien Hegel adscribe universalidad al espacio y tiempo –considerándolos como *proto-conceptos*–, les atribuye, por otra parte, una estructura condicionada no puramente lógica al calificar estas representaciones como un *sensible en general* o *universal externo*, expresiones que sugieren que la universalidad de tiempo y espacio no resulta equiparable a la que es propia del concepto puro.

El artículo de Bonnet, “Le retour à Kant de Friedrich Albert Lange”, pasa revista a aspectos centrales desarrollados por una de las figuras más destacadas de la escuela neokantiana de Marburgo, F. A. Lange, quien propone, en *Geschichte des Materialismus* (1866), un retorno a los principios de la filosofía kantiana como alternativa al materialismo reduccionista, inscribiéndose en las filas del *kantismo fisiológico* impulsado por Hermann von Helmholtz. La filosofía de Kant es caracterizada, en esa obra, como una nueva forma de materialismo, irreductible al materialismo ingenuo del período clásico. Bajo las premisas del paralelismo psico-físico impulsado por la fisiología de la percepción, Lange considera el mundo de los sentidos como un producto de nuestra organización psíco-física, y objeta la distinción radical que Kant establece entre sensibilidad y entendimiento, sosteniendo que el reconocimiento de la unidad originaria de ambas facultades constituye una deuda pendiente de la epistemología crítica. Lange investiga el origen común de las facultades cognitivas e intenta mostrar que la totalidad de las formas *a priori* son resultado de nuestra constitución psico-física.

El trabajo de R. J. Walton, “La articulación kantiana de la fenomenología de Husserl”, examina el modo en que la estructura de la *Crítica de la razón pura* aporta un hilo conductor para el análisis husserliano del mundo de la experiencia. Husserl reconoce su deuda con Kant al considerarlo como impulsor de una auténtica *filosofía trascendental* y exhorta a la recuperación del legado kantiano, si bien propone, a la vez, una reformulación sustancial de importantes aspectos de la filosofía crítica. Walton analiza, en primer lugar, la ampliación husserliana de la *estética trascendental*, entendida por Husserl como una teoría del mundo percibido –i.e. el *mundo pre-científico* o *mundo de la vida*–, teoría que no

sólo incluye un tratamiento del espacio y el tiempo, sino además un análisis del movimiento o alteración, del cuerpo como órgano de la percepción y de la experiencia en sentido amplio (como experiencia de objetos materiales, de sujetos psíquicos y de objetos espirituales). La *analítica trascendental* husserliana se ocupa de objetividades categoriales, cuya forma resulta correlativa del entendimiento, entendido como un modo de operación intencional fundado en la sensibilidad. Husserl contrapone la *experiencia antepredicativa* de objetividades de la percepción al *pensamiento predicativo* de objetividades del entendimiento, y sostiene que el objeto determinado en la percepción es articulado judicativamente, produciéndose así una *objetividad categorial*. La *estética trascendental* – en cuanto ontología material– y la *analítica trascendental* –ontología formal referida al *objeto* como algo en general– componen una *fenomenología regresiva*, que retrocede de las unidades objetivas a los actos intencionales que las posibilitan. Así como el *yo pienso* kantiano debe poder acompañar a todas mis representaciones, el *yo* husserliano constituye un polo de irradiación implicado en cada vivencia que transcurre, constituyendo la identidad absoluta permanente a través de todo cambio. Se trata aquí de un *yo* que no es algo *en sí*, sino una pura manera de relacionarse, un *yo intencionante*, punto de referencia unitario del cual irradia la diversidad de vivencias subjetivas. Este excelente estudio de la reformulación fenomenológica de la gnoseología kantiana concluye con una interesante referencia a la recepción husserliana de la filosofía práctica de Kant.

El artículo de D. H. Heidemann, “Zwei Formen der Identität in Lockes Theorie der Person”, analiza el tratamiento lockeano del problema de la identidad personal, problema que Locke propone resolver sugiriendo que la conciencia o recuerdo de las representaciones y acciones pasadas hace posible la identidad del *yo* en el transcurso de sus representaciones. Heidemann intenta mostrar que las objeciones tradicionalmente formuladas a esta solución de Locke (por Leibniz, Butler, Reid, entre otros) no toman en cuenta la función eminentemente práctica que Locke asigna al concepto de *persona* en su tratamiento del problema de la autoconciencia. La teoría lockeana de la identidad personal –sostiene Heidemann– no se propone garantizar la identidad ontológica del sujeto, sino que descansa en motivaciones de carácter moral: la identidad en sentido *retrospectivo* no sería el punto prioritario para Locke, sino ante todo la identidad en sentido *prospectivo*. La primera parte del artículo examina los principios fundamentales de la teoría lockeana de la identidad personal, y la segunda parte se concentra en el significado práctico del concepto de *persona*, estableciendo una distinción entre las dos formas de identidad antes mencionadas: la dimensión *retrospectiva* (basada en el recuerdo) y la dimensión *prospectiva*, orientada al futuro. Ambas son consideradas en lo que atañe a su significación moral: el recuerdo como conciencia de los pensamientos y acciones pasadas posibilita que el sujeto asuma responsabilidad por los actos realizados y hace posible su auto-reconocimiento como agente moral. Este recorrido permite mostrar que, a diferencia del sentido gnoseológico de las teorías de la identidad desarrolladas por otros autores modernos, la teoría lockeana de la identidad personal reviste una significación eminentemente práctica.

Finalmente, algunos trabajos exploran la conexión entre la filosofía kantiana y desarrollos científicos contemporáneos. En este línea, el texto de W. Carl, “Kant über Bewußtsein und Selbstbewußtsein mit einem Blick auf die gegenwärtige Diskussion”, examina importantes tópicos discutidos en el marco de la reflexión kantiana en torno a la conciencia y la autoconciencia, a la luz de las actuales discusiones en el ámbito de la neurociencia, la psicología y la filosofía contemporáneas. La conciencia [*Bewußtsein*] es, para Kant, conciencia *de algo para alguien*: llamamos *consciente* a una representación en la medida en que supone no sólo la capacidad de representar *algo*, sino además la facultad de ser consciente del estado por el cual algo es representado; esto último sólo es posible bajo las condiciones del sentido interno y presupone, desde la perspectiva kantiana, la representación de un *yo*, es decir, presupone la autoconciencia. Sin embargo, señala Carl, las nociones de *conciencia*, *autoconciencia*, *representación* y *representación consciente* no son utilizadas de manera unívoca en diversos textos kantianos. En las *Lecciones de antropología*, se establece una distinción entre la conciencia *subjetiva* –conciencia de nuestros pensamientos y de nuestra propia existencia– y la conciencia *objetiva* –conciencia de objetos– (cf. V-Anth/Mron, Ak. XXV, 1219), distinción referida al *contenido* de los pensamientos; mientras que en otros pasajes la conciencia es caracterizada como la *forma* de la representación en general. Luego de examinar la distinción entre *materia* y *forma* de las representaciones a fin de esclarecer las dificultades que suscitan estas diversas caracterizaciones, Carl se refiere a la *autoconciencia* como capacidad propia y distintiva del ser humano. Kant sostiene que los animales carecen de autoconciencia y no puede afirmarse que posean *sentido interno* (por ejemplo, sienten dolor, pero no son capaces de reflexionar sobre el propio estado, con lo cual no pueden experimentar ese dolor como *propio*, siendo así su experiencia del dolor una representación *no consciente*). Autores contemporáneos abocados al estudio de los fenómenos de la conciencia y la autoconciencia –Ned Block y Tyler Burge, entre otros– sostienen, por el contrario, que los animales comparten con el ser humano la capacidad de experimentar vivencias conscientes. Pese a las importantes discrepancias entre el tratamiento kantiano de la noción de representación consciente y los aportes de la ciencia y la filosofía actual, es indudable que la reflexión de Kant en torno al fenómeno de la conciencia ha impulsado los análisis posteriores acerca de la estructura y las condiciones de los actos reflexivos. Si bien Kant no llegó a conocer los aportes decisivos de la psicología evolucionista, introduce, no obstante, nociones que serán fundamentales para el desarrollo ulterior de la discusión acerca de estos tópicos. A partir de un análisis de las objeciones formuladas a la posición kantiana desde perspectivas contemporáneas, Carl intenta ofrecer una suerte de *traducción* actual de los términos empleados por el filósofo alemán a un lenguaje más afín a las investigaciones recientes en el ámbito de la neurociencia.

Por último, el artículo de H. Pringe, “Metafísica, lógica y probabilidad cuánticas”, examina la posibilidad de establecer los principios metafísicos de la mecánica cuántica (o principios de la metafísica cuántica), tomando como hilo conductor el tratamiento kantiano de los principios generales de la *metafísica de la naturaleza* (desarrollados en *MA*). Estos

principios generales se refieren a objetos empíricos en general, es decir, a los objetos en cuanto *objetos de experiencia*, y hacen abstracción de toda determinación particular de los mismos. Algunos de estos principios determinan, por ejemplo, las condiciones para que las cosas pertenezcan a la *naturaleza*, esto es, para que se constituyan como objetos de una experiencia posible. Los principios trascendentales constituyen la *objetividad* del objeto empírico en cuanto tal, y en tal sentido pueden ser pensados como principios constitutivos de la objetividad. Otros principios poseen, en cambio, un carácter regulativo, esto es: no hacen posible la constitución del objeto como objeto, sino la unidad sistemática de la experiencia, estableciendo cómo debemos representarnos los fenómenos empíricos a fin de que resulte posible un conocimiento sistemático de los mismos. Tales principios, reguladores del conocimiento científico natural, se basan en la presuposición del carácter sistemático de la naturaleza, y no constituyen *principios del entendimiento*, sino *principios de la razón* (en correspondencia con lo establecido, en la primera *Crítica*, a propósito de la función constitutiva del entendimiento, por oposición a la función regulativa de la razón). En *MA*, Kant considera el concepto de un objeto posible de experiencia basándose en el tratamiento del concepto de *materia*, a la que atribuye el predicado empírico del movimiento. A partir de la aplicación de las categorías a los objetos materiales en cuanto objetos móviles, formula juicios sintéticos *a priori* que conforman el sistema de los principios metafísicos de la física newtoniana. Pringe intenta realizar un procedimiento análogo de fundamentación, pero en relación con la física cuántica. Para ello es preciso examinar, ante todo, la diferencia entre la concepción de *objeto empírico* presupuesta en la física newtoniana y la concepción del *objeto cuántico*, que no es, en rigor, objeto de una experiencia posible. Si los objetos empíricos son dados en el espacio y en el tiempo y se hallan sujetos a relaciones causales (sin que resulte posible una discontinuidad de los estados sucesivos del objeto en la serie espacio-temporal), tal discontinuidad es propia de la *objetividad cuántica*, que no se halla sujeta, por consiguiente, a los principios constitutivos de la experiencia. No es posible así reproducir la estrategia desplegada por Kant en los *MA*: el *objeto cuántico* es irreducible al objeto tal como es concebido en la epistemología crítica y en la física newtoniana. Ahora bien, los llamados *fenómenos cuánticos* sí pueden ser objeto de una experiencia posible, y proveen a la teoría cuántica de un contenido empírico. Se trata de *fenómenos contextuales* que, asociados a ciertas condiciones experimentales precisas, son llevados bajo un concepto que los unifica, siendo ésta la función trascendental de la objetividad cuántica. El concepto de un *objeto cuántico* cumple esta tarea mediante una regla probabilística, de carácter regulativo. Pringe caracteriza como *objetos regulativos* a los objetos cuyos conceptos poseen validez regulativa, y denomina *objeto metacontextual* al objeto regulativo cuya unidad sistemática hace posible conocimientos contextuales. A continuación, establece un «principio supremo de la objetividad cuántica», a partir del cual pueden ser formulados juicios sintéticos *a priori* que expresen determinaciones de *objetos cuánticos*. Los principios de la metafísica cuántica expresan determinaciones *a priori* de los objetos regulativos, que deben ser asumidas como condiciones de posibilidad de la unidad sistemática de la experiencia contextual.

En una entrevista a Mario Caimi realizada por Claudia Jáuregui, publicada en el primer número de *Con-textos Kantianos* (2014), Caimi reflexiona acerca de la tarea de la investigación filosófica y señala, a propósito de la utilidad de abordar los textos filosóficos clásicos, que “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”. Allí destaca asimismo el carácter dialógico propio de la filosofía, al que se refiere Kant, como señalamos, a través del concepto de un *uso público de la razón*. Tanto en el ejercicio de la enseñanza como en el desarrollo de la investigación, los procedimientos de argumentación filosófica se desarrollan como una tarea que ha de ser realizada junto a otros, ya se trate de interlocutores presenciales, o bien de interlocutores ideales, en cuyo caso la escritura y publicación de textos filosóficos –señala Caimi– nos brinda la oportunidad “de participar en una conversación de alcances inmensos”. La *crítica de la razón*, pacientemente desarrollada por Kant, muestra, entre otras cosas, que la realidad es mucho más compleja de lo que podemos comprender, y que es preciso señalar límites, establecer un ámbito en cuyo marco resulte posible una aproximación objetiva a los problemas abordados. Pero esta búsqueda de objetividad requiere de un ejercicio público del pensamiento.

En esta tarea de auto-limitación, de auto-disciplinamiento de la razón, la *crítica* descubre problemas fundamentales, abriendo toda una gama de cuestiones cuya discusión ha contribuido de manera significativa al desarrollo posterior del pensamiento filosófico. La complejidad y riqueza de algunos de los problemas inaugurados por la filosofía trascendental nos enseñan a asumir una actitud de cautela, y a no perder de vista las limitaciones inherentes a la razón, actitud que resulta indispensable al momento de abordar la ardua tarea de análisis e interpretación de textos filosóficos. Esta enseñanza de la filosofía crítica es, quizás, uno de sus aportes fundamentales, e indudablemente ha inspirado el riguroso trabajo de investigación desarrollado por los autores que participan de este homenaje a Mario Caimi, en reconocimiento de su notable compromiso con el trabajo intelectual.



Kant's Cosmopolitanism. Historical Context and its Implications for Today

El cosmopolitismo de Kant. Contexto histórico e implicaciones actuales

SANDRA ZÁKUTNÁ¹

University of Prešov, Slovakia

Review of Georg Cavallar, *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, 215 pp. ISBN 978-3-11-043849-9

In his book *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*, Georg Cavallar attempts to show that Kant's theory of cosmopolitanism is a result of his systematically developed practical philosophy. Cavallar wants to avoid one-sided or anachronistic interpretations and he aims to explore Kant's cosmopolitanism in its historical context. At the same time he focuses on the republican and pedagogical context of cosmopolitanism which has been neglected for a long time. According to Cavallar, Kant's cosmopolitanism is "embedded" in several ways. Each individual is part of a particular community; Kant aimed at forming a synthesis of republican patriotism, republicanism and moral cosmopolitanism; and he understood the tension between embedded, local attachments and cosmopolitan obligations in dynamic terms. Cavallar states that "Kant posited duties to promote the legal, moral and religious communities, to establish common laws or cosmopolitan institutions, and to develop a cosmopolitan disposition" (p. 2).

Reconstructing Kant's cosmopolitanism, Cavallar starts with a summary of Kant's position, according to which "we are not equal in terms of our cultivated prudence, of cultural development, skin colour, talents, perhaps not even in terms of moral capacities.

¹ Lecturer at the Institute of Philosophy of the Faculty of Arts, University of Prešov, Slovakia. Contact email address: sandra.zakutna@unipo.sk.

However, we are equal in terms of humanity or dignity and our moral vocation.” (p. 12). According to Cavallar, Kant’s cosmopolitanism has three basic features – it is embedded, dynamic and pedagogical. Cavallar explains its embeddedness as a part of Rousseau’s heritage and it is also present in Kant’s cosmopolitan right. The dynamic element is connected with the final aim of the human species as a basis for cosmopolitanism. Cavallar claims that this is present in Kant’s understanding of formation (*Bildung*) as the key means through which individuals, as well as the human species as such, approach their ultimate end of their existence. This is their moral vocation (*Bestimmung*), the development of their natural predispositions proportionally and purposively. Cavallar argues that while the education of an individual is the subject of pedagogy, the education of human species is also the subject of Kant’s philosophy of history and religion, and can be achieved only in a “cosmopolitan manner”.

These basic ideas open up a space for further analysis in the eight chapters of the book (Introduction being Chapter 1). The second chapter “Cosmopolitanisms in Kant’s philosophy” and the third “Kant’s right of world citizens: a historical interpretation” offer a systematic interpretation of Kant’s cosmopolitanism as an integral part of his practical philosophy. It is not surprising that Cavallar speaks about several types of cosmopolitanism as he has been dealing with them for some time and the distinction of its various forms, e.g. legal, moral, religious or economic cosmopolitanisms, seems to be a valid basis for further analysis. This distinction does not mean that these cosmopolitanisms are incompatible, in fact, they all are parts of Kant’s complex system. Both chapters focus on historical contextualisation of cosmopolitan law (*Weltbürgerrecht*) in Kant’s cosmopolitan theory. The author explores how the highest political good in the world comes about. He focuses on Kant’s philosophy of history, about which he asks whether it is manipulation (by nature), the education or self-education of humankind. The tension between the human species as manipulated by nature (Nature as a “moral facilitator”, preparing “the ground for genuine morality”, p. 42) and humans as autonomous agents with their own history understood as a collective learning process offer a basis for Cavallar’s interpretation. He characterizes Kant’s philosophy of history as the possible transition from culture and civilization to moralization (p. 44), deals with the issue of the ethical commonwealth and tries to show that Kant’s cosmopolitanism includes the religious as well as regulative idea of a transcendent unconditioned totality. The third chapter “Kant’s right of world citizens: a historical interpretation” focuses on Kant’s commercial cosmopolitanism and Cavallar deals with international legal theory as well as other issues that were discussed by 18th-century philosophers (apart from Kant, Cavallar refers to Hume, Smith or Rousseau, among others): the spirit of commerce, *doux commerce*, global integration, or mutual self-interest. Cavallar states that Kant’s “hope that the spirit of commerce would guarantee cosmopolitan right was perhaps too optimistic: commercial interaction normally leads to exclusive hospitality rights, without extending to *all* humans. Implementation of cosmopolitan right currently depends on states, their interests, and their power, thus is often arbitrary and selective” (p. 73). One may agree with

Cavallar's argument in the third chapter that Kant's cosmopolitan right does not stand for a cosmopolitan democracy or a democratic civil society. Cosmopolitan right has two functions, it is the third segment of Kant's juridical framework, "a universal cosmopolitan condition", and it has a moral significance because it is part of an educational process preparing the ground for moral formation.

The next two chapters, "Educating Émile: Rousseau on embedded cosmopolitanism" and "Sources of Kant's cosmopolitanism: Basedow, Rousseau, and cosmopolitan education" focus in greater detail on the historical background of cosmopolitanism with an emphasis on educational theories of the 18th century. Cavallar claims that the Enlightenment philosophers were more cosmopolitan than the generations of philosophers before or after them, that they were more interested in other cultures, that they compared various nations and that the era in general was characterized by many different ideas. *Émile* represents a strong influential source for Kant's cosmopolitanism. Cavallar interprets the work as an example of the formation (*Bildung*) of moral and sensible cosmopolitan people and tries to present Rousseau's vision of cosmopolitan education. At the same time, however, he mentions the limitations of Rousseau's approach – "[his] utopianism, the thin dividing line between nationalism, patriotism, and republican patriotism, Rousseau's pessimistic philosophy of history and the tensions in Rousseau's writings between communitarian and individualistic elements" (p. 88). The fifth chapter, "Sources of Kant's cosmopolitanism: Basedow, Rousseau, and cosmopolitan education", is an innovative attempt to analyse the influence of Johann Bernhard Basedow on Kant's cosmopolitanism and cosmopolitan education. Basedow, a fairly unknown Enlightenment educational reformer who opened his experimental school *Philanthropinum* in Dessau, was appreciated and supported by Kant. Cavallar shows that the parallel between Basedow and Kant is worth examining. Cavallar considers Basedow to be one of the authors who influenced Kant's concept of cosmopolitan education and he is interested in Kant's assessment of Basedow's educational theory. The second part of the chapter describes the relationship of Kant and Rousseau in the context of cosmopolitan education and the influence of Rousseau on Kant. The issues analysed by Cavallar are Rousseau's and Kant's different views on teleology, their philosophies of history, the role of Christianity, and moral formation.

The chapters "Taking a detour: Kant's theory of moral cosmopolitan formation" and "Res publica: Kant on cosmopolitical formation" are fully devoted to cosmopolitan formation or education in Kant's system, characterized by the key term *Bildung*. Cavallar thoroughly discusses not only *Lectures on Pedagogy* but he also analyses Kant's short essays and *The Critique of Practical Reason* while focusing on the differences in Kant's ideas in the 1780s and 1790s. Kant's educational theory is introduced as cosmopolitan in its character and Cavallar emphasizes the importance of moral formation (*Bildung*) "as an end in itself irrespective of its usefulness" in Kant's educational theory. That is why Cavallar calls it a *detour*. He claims that, compared to most contemporary theories, Kant's approach is designed in the form of an ideal where moral formation would coincide with cosmopolitan formation.

The seventh chapter, “Res publica: Kant on cosmopolitical formation” argues that a widespread interpretation of Kant as a typical early liberal is mistaken. Cavallar sees Kant as close to the republican tradition, although he did not share some of its key features. “Kant’s pedagogy is indeed distinct from the educational theories of the civic republicans: Above all, moral self-legislation and self-motivation ultimately aim at a cosmopolitan conduct of thought (*Denkungsart*) and a cosmopolitan comportment of mind or disposition (*Gesinnung*), thus going beyond the civic humanism’s focus on one’s own republic” (p. 19). As Cavallar continues, in Kant’s moral theory, cosmopolitan values are not simply instilled in pupils and a cosmopolitan disposition is a long-term result of helping adolescents to form their own moral characters and for this purpose the republican form of government is considered the proper basis of moral formation – although the republican form of government is also valuable in itself. Cosmopolitan education – based on Kant’s embedded and dynamic cosmopolitanism – is being critically analysed by Cavallar and the chapter offers a complex view on Kant’s vision of progress in the form of a genuine republic. Cavallar advocates Kant’s idea and his emphasis on moral formation (*Bildung*) that has been almost left behind in today’s era. However, he also clearly explains why he does not fully share Kant’s optimism concerning progress in ethical didactics and republican governments as well as Kant’s optimism that the periods of time for the realization of progress will always get shorter and shorter.

The final section “Conclusion: From Kant to the present” offers a discussion of the merits and shortcomings of Kant’s theory, also in the context of contemporary debates on cosmopolitanism and educational theories. Cavallar starts with a chapter on debates on cosmopolitanism in German-speaking countries which lead to discussions about nation states. He analyses Schiller, Novalis, Fichte, Hegel and Herbart to continue with Kant’s cosmopolitanism as a historical phenomenon. In the context of the new cosmopolitanism, Cavallar offers a critical analysis of contemporary understandings of the term and deals with the importance of Kant’s legacy in great detail. Cavallar manages to show that although “Kant’s didactics are at odds with many trends in contemporary educational culture of Western societies” (p. 175), it is worth exploring the overall system of cosmopolitanism. Kant’s cosmopolitan theory is presented in Cavallar’s book as a complex theory with three dimensions – embedded, dynamic and pedagogical –, and this is what makes it unique and inspiratory.

The book *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens* is an ambitious project which both deals with Kant’s cosmopolitanism in the context of the late eighteenth century and analyses the uniqueness of Kant’s cosmopolitan theory and its differences from contemporary trends. A demanding aim of the book was to directly connect Kant’s ideas on cosmopolitanism with the theme of cosmopolitan education. Cavallar not only succeeds in situating Kant in today’s philosophical and educational debates but also in presenting Kant’s cosmopolitanism as an original endeavour which should not be “used” only when needed or “offered” for short-

term solutions. It has to be studied in its complexity, especially with its essential republican and educational dimension.



¿Intervención humanitaria o soberanía popular? La responsabilidad de proteger desde una perspectiva kantiana

Humanitarian Intervention or Popular Sovereignty? The Responsibility to Protect from a Kantian Perspective

FIGURELLA TOMASSINI*

CONICET-Universidad de Buenos Aires, Argentina

Reseña de Heather M. Roff, *Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect. A provisional duty*, Londres- Nueva York, Routledge, 2014, 206 pp. ISBN: 978-0415660815

El libro de Heather Roff, *Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect. A provisional duty*, se inserta en los debates acerca de cómo tiene que responder la comunidad internacional frente a violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos, crímenes de guerra y de lesa humanidad. Más precisamente, presenta la “responsabilidad de proteger” a las personas, un concepto surgido en el 2001 en un informe de la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía de los Estados y aceptado institucionalmente en la Cumbre Mundial de las Naciones Unidas en el 2005, como un deber moral y jurídico que es posible fundar desde la filosofía jurídico-política de Kant, y teoriza acerca de las instituciones jurídicas que permitirían implementar efectivamente ese deber. Siguiendo de cerca los trabajos de Sharon Byrd y Joachim Hruschka sobre el derecho kantiano, la autora parte de la tesis de que «la necesidad de instituciones jurídicas supranacionales es un requisito de la teoría de la justicia de Kant y coaccionar a los Estados a esas instituciones no está meramente permitido sino que es

* Investigadora del CONICET-Universidad de Buenos Aires. E-mail de contacto: fiorellatomassini@gmail.com.

necesario».¹ En este marco, la responsabilidad de proteger es entendido como un deber jurídico provisional en estado de naturaleza a nivel internacional.

El libro se organiza en seis capítulos, los primeros se enfocan más en ofrecer una reconstrucción de algunos conceptos, argumentos y principios centrales de la filosofía política de Kant para luego, desde ese marco teórico, presentar una solución al problema de la intervención humanitaria y al deber de proteger, que por obvias razones exceden a los problemas filosófico-políticos a los que el mismo Kant se enfrentó.

En el capítulo 1, «Deberes kantianos provisionales», la autora analiza, con el fin ulterior de elucidar qué tipo de deber es la responsabilidad de proteger, las distinciones entre deberes éticos y jurídicos y entre deberes perfectos e imperfectos. Respecto de esta segunda clasificación, Roff sostiene, siguiendo una tesis de Marcus Willaschek, que el sistema de deberes kantianos resulta incompleto y que es necesario introducir la idea de deberes de justicia provisionales. Estos deberes tienen lugar cuando no hay juez para dirimir las disputas, esto es, fuera del estado civil (donde solo rige el derecho privado) y en instancias de incertidumbre (situaciones que Kant denomina “derecho ambiguo”). En ambos casos, el derecho es provisional y no conclusivo o perentorio puesto que la seguridad no depende de un sistema de leyes sino de la propia fuerza y los agentes no tienen la posibilidad de hacer reclamos legítimos a los demás. Según Roff, «si seguimos esta línea de razonamiento de que el derecho, y, por lo tanto, los derechos, son provisionales, entonces en condiciones de derecho privado y ambiguo, los deberes de justicia también deben ser considerados provisionales».² La provisionalidad de los derechos y deberes refiere al hecho de que ellos están limitados por obstáculos de naturaleza temporal, por ejemplo, «los obstáculos del estado de naturaleza, guerra civil, crisis civil durante un desastre natural, o cualquier cosa que vuelva imposible cumplir con los deberes de justicia».³ Ahora bien, en el estado civil los derechos y deberes jurídicos pierden su rasgo de provisionalidad porque se remueve el juicio subjetivo y privado de los agentes. De ese modo, los deberes provisionales se vuelven deberes perentorios y definitivos porque es el Estado quien dice quién, cómo, dónde y cuándo se deben cumplir, sin dejar espacio para la inclinación o el juicio subjetivo de los agentes. En suma, Roff sostiene que en el estado de naturaleza los deberes de justicia deben considerarse provisionales, en la medida en que son el correlato de los derechos provisionales. Estos deberes requieren que sean establecidas instituciones de justicia para que ellos puedan convertirse en deberes perfectos perentorios o conclusivos (esto es, en deberes que no permiten excepción alguna en su cumplimiento).

En el capítulo 2, «Protección provisional: la responsabilidad de proteger como un deber provisional», Roff aplica el concepto de deber provisional al caso del deber de la responsabilidad de proteger, en particular en lo que concierne a la intervención militar. Este deber se basa en la convicción de que «todas las personas tienen el derecho de estar libre de los genocidios, limpieza étnica, crímenes de guerra, crímenes en contra de la

¹Roff, 2015, p. viii.

² Ob. cit., p. 19.

³ Ibídem.

humanidad, y es responsabilidad de los estados domésticos, la comunidad internacional y de las Naciones Unidas proteger ese derecho».⁴ Cuando los estados domésticos fallan en la protección de sus ciudadanos, la responsabilidad de proteger pasa a la comunidad internacional, la cual, representada por las Naciones Unidas, debe determinar las acciones necesarias para mantener la paz y la seguridad, incluida la intervención militar, toda vez que se agoten otras vías alternativas de resolución del conflicto. Ahora bien, la doctrina de la responsabilidad de proteger se enfrenta frente a una serie de problemas conceptuales: por un lado, el deber de proteger es asignado a la comunidad internacional, pero ésta no es un agente en sentido estricto, no tiene voluntad ni capacidad de actuar; por otro lado, el alcance de su aplicación no está definido. Para determinar quién tiene el deber y qué se requiere para cumplirlo es necesario establecer, en primer lugar, qué tipo de deber es. Según Roff, la intervención humanitaria no puede ser caracterizada como un deber imperfecto (como sostiene Kok-Chor Tan), ni como un deber perfecto (como sostiene Carla Bagnoli). En primer lugar, la autora sostiene que la responsabilidad de proteger es un deber de justicia y no un deber ético (esto es, un deber de benevolencia). Este deber tiene lugar cuando el estado comete genocidios, en casos de crímenes de guerra, crímenes en contra de la humanidad, puesto que todos ellos envuelven violaciones fundamentales al derecho innato a la libertad externa. En segundo lugar, Roff afirma que el deber de intervención no es un deber perfecto ni imperfecto, sino un deber jurídico provisional porque se trata de un deber que los agentes tienen por fuera del estado civil. El ámbito internacional permanece en estado de naturaleza y todos los deberes en estado de naturaleza son provisionales. Tomando la tesis kantiana según la cual el deber de pasar a una condición jurídica se aplica tanto a nivel doméstico como a nivel internacional, Roff argumenta que la institucionalización del deber de proteger «es necesaria debido a la lógica de la justicia, y no solo porque se trate de una ruta por la mejor consecuencia».⁵

En el capítulo 3, «Las leyes permisivas en Kant», Roff explora la noción de ley permisiva como aquello que permite que los deberes y derechos provisionales (en particular, la responsabilidad de proteger) se vuelvan perentorios o conclusivos. La autora interpreta la ley permisiva como un principio que autoriza la realización de un acto prohibido (i.e. la excepción a una ley general) en una situación particular que denomina «emergencia moral suprema». De acuerdo con Roff, un agente se encuentra en una dicha situación cuando la razón le ordena una acción como si él estuviera en un mundo ideal, pero realizar esa acción en el mundo no-ideal socavaría el propósito completo de la moralidad y los fines de la razón.⁶ Roff sostiene, en discusión con Byrd y Hruschka, que, según la teoría kantiana del derecho, no es posible coaccionar a los estados a ingresar en una federación de estados. Sin embargo, la evidencia empírica muestra que los estados cometen violaciones a los derechos de los individuos. Por lo tanto, hay que discrepar con la teoría de Kant y abandonar la máxima no-intervencionista y la prohibición de la coacción

⁴ Ob. cit., p. 32.

⁵ Ob. cit., p. 8.

⁶ Cf. Ob. cit., p. 75; ob. cit. p. 82.

entre los estados. La situación internacional nos pone en una condición en donde el uso de la coacción para establecer una institución que vele por los derechos humanos básicos está autorizado vía una ley permisiva. Esta institución es necesaria para que el deber provisional de la responsabilidad de proteger se vuelva perentorio o perfecto.

En el capítulo 4, «Coacción permisible», la autora vira de la interpretación de los textos de Kant a la aplicación de «prescripciones kantianas» a la cuestión del deber de la responsabilidad de proteger. El ámbito internacional representa una situación de «emergencia moral suprema» por dos motivos basados en evidencias empíricas: primero, la mayoría de los estados no protege de manera suficiente los derechos de sus ciudadanos, y segundo, faltan de instituciones jurídicas internacionales que efectivamente velen por esos derechos. De acuerdo con Roff, los estados están autorizados por una ley permisiva de la razón práctica a coaccionar a otros estados para que se unan a esas instituciones que operan a nivel supraestatal. En contra de las tesis kantianas acerca de la soberanía, sostiene que los estados domésticos no pueden ser considerados inviolables porque muchas veces lesionan los derechos de su población. «La soberanía —dice Roff— no es sacrosanta, es un privilegio que depende de que el estado cumpla con sus obligaciones para con su pueblo».⁷

En el capítulo 5, «Provisional a perentorio: la institucionalización del deber de proteger», Roff avanza sobre las instituciones requeridas para hacer de la responsabilidad de proteger un deber conclusivo. Esta institución tendría que ser independiente de las Naciones Unidas, aunque controlada por ella, promulgar leyes públicas coactivas y monitorear las violaciones de derechos humanos que puedan suscitar una crisis humanitaria. Las Naciones Unidas tendrían que aplicar las normas y una Corte de Justicia Internacional estaría facultada para resolver controversias en los casos en que los estados o individuos no cumplan con ellas. Además, las Naciones Unidas deberían contar con una fuerza militar para que esas normas puedan ser ejecutadas efectivamente.

Por último, en el capítulo 6, «Conclusión: la responsabilidad de proteger y el mundo real—Libia y Siria», la autora examina los dos últimos casos en los que la comunidad internacional se manifestó públicamente en términos del deber de responsabilidad, con el fin de ilustrar la necesidad de completar los argumentos empíricos a favor de la intervención humanitaria con una teoría de la justicia.

El trabajo monográfico de Roff presenta una metodología que, según la misma autora explicita en la introducción, se desvía de la estricta exégesis de las fuentes, con el fin de elaborar «argumentos kantianos», esto es, fieles al espíritu de la filosofía de Kant pero reelaborados de manera tal que puedan ser aplicados a problemas políticos contemporáneos. Aun así, la interpretación de los textos kantianos con la cual la autora pretende apoyar sus argumentos presenta, a mi modo de ver, algunos problemas, en particular, en relación a dos conceptos sobre los que se asientan sus tesis principales: el concepto de «deber provisional» y el concepto de «ley permisiva».

En lo que atañe al concepto de «deber provisional», no solo no son claras las razones por las cuales el sistema definitivo de deberes morales que Kant establece en *La*

⁷ Ob. cit., p. 101.

metafísica de las costumbres requeriría de esa categoría, sino que además ella resulta incompatible con la división de los deberes jurídicos que Kant establece en la «Introducción a la doctrina del derecho».

En la tabla de los deberes jurídicos, Kant sigue, aunque en su propia reinterpretación, a las clásicas fórmulas de Ulpiano compiladas en el derecho romano: «sé un hombre honesto» (*honeste vive*), «no dañes a nadie» (*neminem laede*) y «da a cada uno lo suyo» (*suum cuique tribue*) (RL, AA 06: 236-237). El primer deber jurídico, «sé un hombre honesto» se trata, de acuerdo con la versión kantiana, de una obligación que surge «del derecho de la humanidad en nuestra propia persona» que manda a no convertirnos en un medio para los demás, sino al mismo tiempo un fin para ellos (RL, AA 06: 236). El segundo deber jurídico consiste en el imperativo «no dañes a nadie» más la concesión, agregada por Kant, «aunque para ello debieras desprenderte de toda relación con otro y evitar toda sociedad» (ibíd.). El tercer mandato de Ulpiano es interpretado por Kant como el deber jurídico de «entrar (si no se puede evitar esto último [i.e. la comunidad con otros] en una sociedad en la que cada uno se le pueda mantener lo suyo» (ibíd.). Kant indica que la fórmula «suum cuique tribue» ha sido mal traducida por «dar a cada uno lo suyo» porque «no puede darse a alguien lo que ya tiene». Con el término “suyo” o *suum*, Kant se está refiriendo, haciendo uso de la terminología típicamente iusnaturalista, al derecho innato, «lo mío y tuyo interno», o lo que es propio por naturaleza. Por este motivo elige traducir el clásico mandato más bien como «mantener a cada uno lo suyo». Por último, Kant agrega que la mejor formulación de este deber sería «entra en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás» (ibíd.). En suma, según los dos últimos deberes de Ulpiano, es mandatorio entrar en una condición donde el derecho innato de cada uno se vea garantizado, si acaso es inevitable desprenderse de toda relación y comunidad con los demás.

De acuerdo con Kant, estos tres deberes están basados a priori en la razón práctica — por eso pertenecen a la doctrina del derecho, i.e. al conocimiento sistemático del derecho natural, y no a una doctrina jurídica empírica (RL, AA 08: 229, 231)—. Se tratan por lo tanto, de los únicos deberes jurídicos que tenemos por fuera del estado civil (i.e. independientemente de las obligaciones que impongan un determinado cuerpo de leyes positivas). En este marco, no podrían considerarse como deberes provisionales: su legitimidad descansa en la mera razón, son necesarios y universales. Al igual que la libertad como derecho innato, «corresponden a todo hombre en virtud de su humanidad» (RL, AA 06: 237) y nunca estamos dispensados de su cumplimiento. Roff señala que la provisionalidad de los deberes refiere al hecho de que su observancia está limitada por obstáculos de naturaleza temporal, entre ellos, los obstáculos del estado de naturaleza.⁸ Si atendemos al contenido normativo de los deberes jurídicos naturales expuesto por Kant, esta caracterización pierde sentido: la obligación fundamental que tenemos en estado de naturaleza, formulada, primero en la tabla de deberes jurídicos, y luego, en el postulado del

⁸ Cf. Ob. cit., p.19.

derecho público (RL, AA 06: 307), es precisamente salir de ese estado.⁹ A mi modo de ver, la estrategia argumentativa de Kant consiste en reducir la normatividad jurídica supra-positiva a un solo deber jurídico, i.e. el mandato categórico de abandonar el estado de naturaleza, y a un solo derecho natural, i.e. la libertad externa («el derecho innato es uno solo», RL, AA 06: 237) para luego mostrar, en la sección «El derecho privado sobre lo mío y tuyo exterior en general», que solo presuponiendo una voluntad colectivo-general unida a priori, i.e. solo en el Estado, es posible la adquisición legítima de deberes y derechos. Por lo tanto, la descripción del estado de naturaleza como una condición insegura donde no es posible cumplir con un listado o catálogo de «derechos y deberes jurídicos provisionales», asimilable a situaciones de crímenes de guerra y crisis humanitaria, no se ajusta a la teoría *normativa* kantiana del derecho.

El segundo concepto central de la filosofía jurídico-política de Kant sobre el que se asienta el tratamiento que Roff propone del deber de la responsabilidad de proteger es el concepto de ley permisiva. El punto central del argumento de Roff es que hay excepciones, autorizadas por una ley permisiva, a la prohibición de que los estados violen la soberanía de otros estados. Estas excepciones surgen en situaciones específicas de «emergencia moral suprema», cuya característica central es la «tensión entre el mundo ideal y el mundo no-ideal». Roff considera que alrededor de un 70% de los estados no merecen el “privilegio” de la soberanía y, por lo tanto, pueden ser coaccionados (incluso mediante el uso de la fuerza militar) a acatar las normas dictadas por los organismos de derecho internacional. Para analizar la noción de ley permisiva, Roff se basa en diversas fuentes (i.e., lecciones, anotaciones del legado manuscrito, *Hacia la paz perpetua*, *La metafísica de las costumbres*) y sostiene que “el concepto de *lex permissiva* es el mismo en cada instancia que Kant lo usa”.¹⁰ Si bien esa tensión entre el plano ideal de la teoría del derecho y el plano empírico de la práctica política sirve para enmarcar el uso del concepto de ley permisiva en *Hacia la paz perpetua*, no puede ser utilizada sin más para examinar el sentido de ese concepto en la *Doctrina del derecho*. En efecto, Kant utiliza esa noción

⁹ El punto decisivo de la argumentación sobre el mandato de abandonar el estado de naturaleza es que en esa condición de derecho privado, cuyo rasgo definitorio es el vacío de justicia (*status iustitiae vacuum*) (RL, AA 06: 312), no es posible evitar dañar o lesionar la libertad del otro (RL, AA 06: 312). En consecuencia, en un estado por definición carente de un cuerpo de leyes coactivas no podría darse cumplimiento al mandato de “no dañar a nadie”, enunciado como el segundo deber jurídico de la tabla de deberes de Ulpiano e implicado en la obligación natural de no lesionar la libertad de los demás, establecida por el principio universal del derecho. Ahora bien, Kant decía, a propósito de este segundo deber de Ulpiano, que para evitar dañar a otro, incluso se debía intentar evitar por completo la comunidad con todos los demás. De modo tal que, frente al deber de no dañar a los otros, en una condición donde es imposible asegurar el cumplimiento de este deber (i.e. la condición natural o pre-jurídica), se presentan dos opciones: o bien se abandona esa condición o bien se opta por el aislamiento y la evasión de toda relación con los demás. Kant piensa finalmente que esta última opción resulta inviable. Dado el carácter esférico y limitado de la tierra (RL, AA 06: 311), la relación de influencia recíproca con los demás es inevitable. Por lo tanto, el segundo deber de Ulpiano se resuelve en el tercero, a propósito del cual Kant afirmaba que si no podés evitar la sociedad “debés entrar en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás”. En efecto, esta es la conclusión con la que culmina el análisis del derecho privado en el estado de naturaleza bajo la forma del postulado del derecho público.

¹⁰Ob. cit, p. 86

principalmente para denominar el postulado jurídico de la razón práctica en el marco del análisis del derecho privado sobre lo mío y tuyo externo, esto es, en un plano de análisis absolutamente normativo. En la *Doctrina del derecho*, Kant se enfoca en presentar y justificar su «Estado en la idea, tal como debe ser según los principios jurídicos puros» (RL, AA 06: 313)y, por lo tanto, no tienen cabida los hechos contingentes y “evidencias empíricas” que Roff trae a colación para hacer funcionar su interpretación de la ley permisiva.

Más allá de las dificultades exegéticas, el mayor problema que presenta la propuesta de Roff, a mi modo de ver, es que su justificación de la intervención humanitaria y del deber de la responsabilidad de proteger, a partir de la filosofía kantiana del derecho y del Estado, termina por contradecir precisamente dos tesis normativas que están en el corazón de la filosofía jurídico-moral kantiana, a saber, el principio de la soberanía estatal (o bien, de la soberanía del pueblo) y la prohibición de la guerra.

Esta línea argumentativa ha sido explorada por Ingeborg Maus en «Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Immanuel Kants». En ese texto, Maus afirma que

«un debate actual dominante que aprovecha la ocasión de la violación extrema de los derechos humanos para fundar, bajo el nombre de la intervención humanitaria, acciones policiales o militares a escala mundial y, finalmente, un monopolio del poder global para asegurar los derechos humanos, puede basarse muy poco en Kant. La reflexión de Kant acerca de la relación estrecha entre la paz mundial, el republicanismo y los derechos humanos está precisamente en oposición a los esfuerzos actuales».¹¹

En primer lugar, recordemos que Roff considera que la soberanía estatal no es un principio inviolable sino que se trata de un “privilegio” que los estados se ganan si, y solo si, respetan los derechos de sus ciudadanos. Esta tesis, como la misma autora reconoce, es incompatible con la teoría kantiana del derecho. En efecto, los artículos preliminares de *Hacia la paz perpetua* fijan como condición de la paz a nivel internacional que «ningún estado debe entrometerse en la constitución y en el gobierno de otro estado por la fuerza» (ZeF, AA 08: 346) pues «un estado no es (como, por ejemplo, el suelo sobre el que tiene asiento) un haber (*patrimonium*). Es una sociedad de hombres sobre la que ningún otro más que él mismo tiene que mandar y disponer (ZeF, AA 08: 343)».¹² Ambos pasajes ponen en evidencia la estrecha conexión que existe entre soberanía estatal y soberanía popular en la *república ideal* kantiana: la soberanía no recae en cualquier autoridad existente sino solo en el pueblo.¹³ Como señala Maus, la defensa de la soberanía estatal por

¹¹Maus, Ingeborg, «Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Immanuel Kants», en Brunkhorst, H., (ed.), *Einmischung erwünscht? Menschenrechte in einer Welt der Bürgerkriege*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1998, p. 88.

¹² Cf. RL, AA 06: 344; 347.

¹³ Cf. RL, AA 06: 314: «solo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden precisamente lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por lo tanto, solo la voluntad del pueblo

parte de Kant es eminentemente una defensa de la soberanía del pueblo. De acuerdo con la autora:

«El gran respeto de Kant ante la integridad de los estados individuales no está orientado, sin embargo, a las identidades históricas o «fatídicas», a un poder imperturbable ejercido hacia adentro ni a la seguridad de fronteras y territorios. Más bien, varias indicaciones en el escrito sobre la paz, que conciernen a las condiciones «preliminares», o negativas, de la paz, y en *La metafísica de las costumbres*, que desarrollan en la misma perspectiva una crítica inmanente del derecho de gentes existente a ejemplos concretos, aclaran ya otras intenciones normativas de Kant: Kant defiende la soberanía del estado porque ella es la condición de posibilidad de la soberanía del pueblo».¹⁴

Por otra parte, la filosofía política kantiana no deja espacio para justificar la violación de la soberanía de la voluntad del pueblo en el nombre del derecho de los hombres porque ambos principios se relacionan entre sí de manera indisoluble. Para Kant, la potestad de no estar obligados a ninguna ley más que aquella a que damos consentimiento (ZeF, AA 08: 350) es el rasgo definitorio de la libertad externa. La libertad jurídica, nuestro único derecho innato o natural, se resuelve así como el derecho a colegislar la ley, y su ejercicio requiere que la soberanía estatal coincida necesariamente con la soberanía del pueblo.¹⁵ Dicho de otro modo: toda vez que la potestad de legislar no está en manos del pueblo, el derecho de los hombres se ve lesionado. En palabras de Kant:

«La idea de una constitución que concuerda con los derechos de los hombres, a saber, que los que obedecen la ley deban ser al mismo tiempo, reunidos, legisladores, yace como fundamento de todas las formas de Estado, y la comunidad pensada conforme a ella mediante conceptos puros de la razón, que se llama ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una quimera vacía, sino la norma eterna para todas las constituciones civiles en general y elimina toda guerra» (SF, AA 07: 90-91).

Por último, la justificación de la intervención militar, en los casos en que peligren los derechos e integridad de las personas que defiende Roff, no solo niega el principio de la soberanía estatal y de la autodeterminación de los pueblos sino que además violaría, a los ojos de Kant, un mandato categórico de la razón, a saber, el mandato categórico que prohíbe la guerra. Al respecto, Kant es taxativo: «la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre vos y yo en el estado de

unida de manera universal puede ser legisladora»; RL, AA 06: 315: el soberano universal «considerado según las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo».

¹⁴Maus, 1998, p. 104.

¹⁵Cf. Vor. Zum TP, AA 23:129: «todas las leyes jurídicas deben surgir de la libertad de aquellos que deben obedecerlas. De allí que la constitución civil, en cuanto estado jurídico bajo leyes públicas, contenga como primera condición la libertad general de cada miembro de la comunidad (no la libertad ética, tampoco meramente la libertad jurídica, sino la libertad política).» En la sección sobre el derecho de gentes, Kant señala que el ciudadano «ha de ser considerado siempre en el estado como miembro colegislador» (RL, AA 06: 347) y afirma que si se incapacita a los súbditos para ser ciudadanos, entonces ese estado «se incapacitaría a la vez a sí mismo en las relaciones entre los estados para valer como persona» (ibíd.).

naturaleza, ni entre nosotros como Estados [...] porque éste no es el modo en el que cada uno debe procurar su derecho» (RL, AA 06: 354).

Kant considera que la soberanía de la voluntad general y la concepción de la guerra como un modo siempre ilegítimo de resolver conflictos¹⁶ son principios racionales y normativos a los que ninguna teoría del derecho puede renunciar, pues solo una práctica política regida y orientada por estos principios nos conducen «al bien político supremo, a la paz perpetua» (RL, AA 06:355), que es, en definitiva, «la totalidad del fin final de la doctrina del derecho» (ibíd.).



¹⁶ Cf. RL, AA 06: 351: «—solo a través de aquel [congreso, i.e. una confederación arbitraria de diversos estados], se puede realizar la idea de un derecho público de gentes que hay que establecer para resolver las disputas de un modo civil, por así decir, a través de un proceso, y no de un modo bárbaro (como los salvajes), es decir, a través de la guerra».

LA “RELIGIONE” DI KANT, TRA STORIA ED ATTUALITÀ

KANT’S “RELIGION”, BETWEEN HISTORY AND ACTUALITY

FRANCESCO VALERIO TOMMASI*

Università di Roma “La Sapienza”, Italia

Recensione di S. R. Palmquist (Ed.), *Comprehensive Commentary on Kant’s Religion Within the Bounds of Bare Reason*, Wiley Blackwell, Chichester 2016, 640 pp. ISBN: 978-1-118-61920-9

Negli ultimi anni si è potuto riscontrare un notevole interesse per lo scritto kantiano dedicato alla religione. Oltre alla guida critica curata da Gordon E. Michalson per la Cambridge University Press nel 2014 (già recensita su queste pagine), e al commentario di James Di Censo del 2012 sempre per la CUP, nel 2014 era uscito anche il *Routledge Philosophy Guidebook* dedicato a quest’opera da Lawrence Pasternack e nel 2015, poi, il *Reader’s Guide* di Eddis N. Miller per Bloomsbury. Tale interesse non è limitato solo all’ambito anglosassone: in Francia sono apparse due traduzioni molto recenti, una di Alain Renault per PUF nel 2016 e un’altra di Laurent Gallois per Garnier nel 2015. Questi lavori, peraltro, fanno seguito alla pubblicazione degli atti di un convegno della *Société d’Études Kantienne de Langue Française* tenuto presso l’Università del Lussemburgo e a cura di Robert Theis (*Kant. Théologie et Religion*, Vrin 2013). In Germania, invece, sono usciti i volumi a cura di Norbert Fischer e Maximilian Forschner, *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants* (Herder 2010), e a cura di Reinhard Hiltcher e Stefan Klingner, *Kant und die Religion – Die Religionen und Kant* (Olms 2012), oltre al

* Professore Associato dell’Università di Roma *La Sapienza*. E-mail di contatto: fv.tommasi@gmail.com.

commentario collettivo curato da Otfried Höffe e pubblicato presso la Akademie Verlag nel 2011.

Per quel che concerne nello specifico i testi di lingua inglese, si tratta prevalentemente, come si può evincere anche solo dai titoli, di strumenti di introduzione o di ausilio e avvicinamento alla lettura, piuttosto che di lavori di approfondimento. La questione meriterebbe probabilmente una analisi specifica, perché il caso della *Religion* kantiana sembra essere paradigmatico di una tendenza più generale nello studio (attuale, e non solo) della filosofia. Ma il discorso condurrebbe troppo lontano. È qui evidentemente necessario limitarsi al volume di Palmquist: rispetto al panorama descritto, esso possiede alcuni elementi che lo avvicinano agli altri testi citati ma anche alcune peculiarità. In modo particolare, è l'impostazione generale del lavoro ad essere piuttosto originale: vengono contaminati infatti aspetto storico-filologico e interesse speculativo. Nel caso di questo *Comprehensive Commentary* si è in presenza di una analisi ed una disamina di accompagnamento di tutto il testo kantiano, riga per riga. La *Religion* viene esposta e chiarita con un riferimento costante all'ambiente e al dibattito in cui sorse, dunque con piena e dettagliata consapevolezza del retroterra storico. Le pagine di Kant tuttavia vengono proposte anche – secondo quanto Palmquist non dissimula – come una prospettiva utile per la contemporaneità, il cui dibattito pubblico vede riproporre con urgenza molteplici problemi legati alla religione.

A conferma della suddetta contaminazione tra storia ed attualità, citando un riferimento erudito – ossia la ricezione del testo kantiano da parte di uno dei suoi primi lettori, Gottlob Christian Storr – Palmquist afferma nelle prime righe della *Prefazione* che il suo lavoro è espressamente diretto a ristabilire una interpretazione “moderata” della posizione di Kant rispetto alla religione ed in particolare rispetto all'aspetto empirico e dunque rivelato della stessa. Il kantismo si porrebbe così in grado di offrire i presupposti ad una idea di religione capace di muoversi efficacemente tra gli estremi opposti del dogmatismo e dello scetticismo. Una tesi valida anche per l'attualità, espressa per via di una lettura storica suffragata da riferimenti: ecco il modo di procedere di Palmquist. Egli dichiara quindi di porsi agli antipodi rispetto alla prospettiva di Miller, a suo giudizio segnata da una interpretazione che viene definita “vecchia” e “superata”, in quanto “riduzionistica”, ossia quello secondo cui Kant sarebbe un illuminista piuttosto radicale, prossimo all'ateismo o a posizioni comunque molto critiche nei confronti della religione tradizionale.

Risultano allora evidenti i vantaggi, l'utilità, ma anche i limiti e i pericoli di una operazione del tipo di quella di Palmquist. Sul versante positivo, certamente sono anzitutto il lavoro prettamente storico e filologico sul testo, nonché l'importante apparato di corredo, a presentarsi come uno strumento di estrema utilità per il lettore. Oltre al suddetto commentario dettagliato, il volume è altresì corredato da un *Glossario*, con una disamina critica molto accurata delle opzioni lessicali utilizzate nelle traduzioni inglesi più diffuse e recenti dello scritto kantiano, rispetto a cui vengono presentate numerose proposte di revisione; in particolare, la traduzione di riferimento utilizzata da Palmquist è quella di

Werner S. Pluhar, alla cui elaborazione egli stesso aveva contribuito, e rispetto alla quale, comunque, procede qui ad ulteriori precisazioni e correzioni.

Proprio l'attenzione terminologica e linguistica, radicata appunto nella traduzione di Pluhar, ci sembra uno dei punti di forza di questo volume. Abbiamo ad esempio provato a metterla alla prova con un passaggio non semplice, che talora in alcune traduzioni viene male interpretato: all'inizio del § 2 della *Prima parte*, trattando della tendenza al male, Kant afferma che «può essere innata, ma non c'è bisogno di rappresentarla come tale» e per esprimere tale necessità si utilizza il verbo *dürfen*, in un'accezione oggi desueta ma all'epoca invece comune, secondo quanto attestato dal *Vocabolario* dei fratelli Grimm. Palmquist, sulla base del lavoro precedente con Pluhar, traduce efficacemente e correttamente con “not need.”

Il volume presenta poi un indice dei concetti, un indice delle citazioni bibliche e un indice dei nomi, oltre alla bibliografia. Nel complesso, perciò, viene offerto uno strumentario molto articolato, che garantisce una relevantissima ricchezza di materiale. Oltre alla documentazione storica, all'esattezza linguistica e all'apparato, anche la stessa dichiarazione di intenti “ideologici”, almeno nella sua chiarezza, risulta apprezzabile: l'Autore non si nasconde ed offre immediatamente le chiavi di lettura del proprio lavoro.

Allo stesso tempo, però, una tale esplicita nettezza non può non risultare, almento a tratti, eccessiva, specialmente di fronte ad un testo che è dal principio alla fine strutturato attorno a sottili questioni di “limite” e vi lavora faticosamente, problematicamente e, talvolta, persino contraddittoriamente. Secondo quanto Palmquist stesso non manca di notare nella sua *Prefazione*, si tratta non a caso dell'unica opera, assieme alla prima *Critica*, che Kant volle ripubblicare in una seconda edizione, riveduta in modo sostanziale. Per restare al caso citato in precedenza, lo stesso contrapporre immediatamente Fichte e Storr è indice, da parte di Palmquist, di una visione polarizzata delle interpretazioni che, seppur radicata in alcune vicende che caratterizzarono la recezione del testo di Kant, non rende forse giustizia all'intenzione dell'opera stessa.

Più in generale, se è certo vero che una lettura assolutamente “riduzionistica” della *Religione* di Kant non può essere considerata in tutto e per tutto fedele al testo stesso, è altresì vero che spostare Kant sul versante teistico e rinvenire una sua apertura aproblematica alla religione rivelata e storica rappresenta una interpretazione che si scontra altrettanto duramente con molti e ripetuti passaggi di questo testo, oltre che di altri scritti kantiani. I problemi concreti di genesi dell'opera, e soprattutto la vicenda relativa alla censura, inoltre, non possono essere trascurati nel considerare alcune posizioni concilianti verso l'istituzione religiosa espresse in queste pagine kantiane.

Oltre a segnare molto il commentario sul piano interpretativo, l'approccio “ideologico” di Palmquist porta poi a scelte che limitano in qualche misura l'importanza del grande lavoro svolto anche sul versante documentario e dello strumentario. Soprattutto, risulta discutibile la decisione di restringere la bibliografia, in larga misura, agli anni recenti. Palmquist giustifica questa opzione proponendosi espressamente di non voler ricostruire tutto il dibattito interpretativo sui singoli passaggi commentati, ma di scegliere direttamente l'opzione da lui preferita, rimandando poi alla letteratura (e spesso a suoi

contributi personali) in cui si argomenta in favore di essa, e in cui più diffusamente si prendono eventualmente in considerazione anche opzioni differenti, magari autorevoli. Chi scrive però ritiene che, in molti passaggi appunto controversi, una maggiore prudenza sarebbe forse consigliabile. Inoltre, secondo una tendenza tipica del mondo anglosassone, la letteratura secondaria prevalentemente citata è di lingua inglese, con solo sporadiche eccezioni soprattutto per il tedesco e il francese.

Nel complesso, quindi, l'opera di Palmquist è notevole, ricca, precisa, e si pone come un punto di riferimento da oggi imprescindibile nella lettura del testo kantiano. Per meglio dire, si pone come "portavoce" di una tendenza interpretativa certo legittima, tuttavia forse unilaterale. Per questo, non si tratta di uno strumento "neutrale" – se mai possa esistere qualcosa del genere – ma di uno strumento che, rivendicando una tesi interpretativa e impostando metodologicamente il lavoro di commento attorno a tale tesi, va utilizzato con avvertenza.



Sobre Kant e a educação

On Kant and Education

ROBINSON DOS SANTOS*

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Resenha de Klas Roth and Chris W. Suprenant (eds.), *Kant and Education: Interpretations and Commentary*, New York/London: Routledge, 2012, 233 pp. ISBN: 978-0-415-88980-3

A importância do pensamento filosófico de Kant em áreas como a ética, estética, política e direito, bem como a teoria do conhecimento, para citar apenas algumas, é amplamente reconhecida. O volume dos estudos e pesquisas que são produzidos a cada ano em cada uma destas áreas aumenta cada vez mais e por isso, na mesma proporção, aumenta também a dificuldade (para não falar em impossibilidade) prática de o pesquisador seguir de perto o estado dos debates. Por essa razão, não chega a ser uma surpresa que tenhamos tantas pesquisas sobre a filosofia moral ou sobre a teoria do conhecimento de Kant que muitas vezes, por exemplo, acabam por tratar do mesmo objeto ou problema de investigação, sem conhecimento de uma pesquisa de teor e objeto semelhante em outra parte do globo.

Isso evidencia por outro lado, no mínimo, o fato de que nas obras do filósofo há uma série de problemas, conceitos, argumentos que podemos colocar sempre de novo em perspectiva e submeter à investigação e com os quais ainda podemos aprender muito. No entanto, não parece ser este o mesmo caso quando o assunto é sobre a educação no pensamento de Kant.

É conhecido de longa data que Kant não foi um filósofo que se ocupou sistematicamente com questões educacionais ou exclusivamente pedagógicas. E aqui

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Brasil. Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel (Alemanha). E-Mail de contato: dossantosrobinson@gmail.com.

concordo com os autores desta coletânea, quando afirmam que o fato de que Kant tenha escrito pouco sobre educação ajuda a esclarecer o fato de termos ainda poucos estudos sistemáticos sobre Kant e a educação.

A despeito deste fato, isto é, de termos poucas obras ou fragmentos de Kant sobre a educação, não é possível afirmar que o filósofo de Königsberg não teve qualquer interesse nas questões ligadas à educação. Pelo contrário. Kant foi, mesmo nas poucas vezes em que se pronunciou publicamente sobre o tema, um entusiasta das iniciativas de sua época em matéria de educação, como foi o caso, por exemplo, a respeito do Instituto Filantrópico de Dessau. Há autores que tentam diminuir a importância disso na vida de Kant, como Lewis White Beck, por exemplo, quando defende, que o interesse ou a relação de Kant com a educação pode ser inferido de sua formação, sua atuação como preceptor (fazia-o apenas para a sobrevivência e via o ofício como uma ocupação penosa), sua atuação na universidade e seu escrito de Pedagogia.

Mesmo que, de fato, o acesso ao tema da educação em Kant possa ocorrer a partir destes quatro vetores, isso já é o suficiente para justificar uma investigação filosófica a respeito do tema. Somente sobre Kant e sua atividade docente, por exemplo, temos um material importante do ponto de vista histórico à disposição na Kant-Forschung apresentado pelo Professor Werner Stark de Marburg.

Kant repetiu suas preleções de Pedagogia, por quatro vezes, alternadamente, no semestre de inverno 1776/77, no semestre de verão de 1780 e nos semestres de inverno de 1783/84 e 1786/87, obedecendo ordens ministeriais. Destas preleções restaram anotações, as quais Friedrich Theodor Rink compilou e muito provavelmente complementou de punho próprio para dar ao texto uma forma orgânica e torná-lo publicável. Todavia, como não há um manuscrito original para comparação e análise, é praticamente impossível estabelecer, neste caso, com plena certeza *em que parte específica* do texto e *em que extensão* se encontram as prováveis alterações e complementos feitos por Rink.

Este problema corrobora uma tese amplamente compartilhada na Kant-Forschung: não se deve partir de uma aceitação tácita do texto *Über Pädagogik* tomando-o como um texto autêntico de Kant, mas é possível trabalhar a partir dele, em confronto *com* e controlando-o *a partir das* obras sistemáticas¹.

A presente coletânea dedica atenção para o problema da educação em Kant. Estão conectados com este problema uma série de conceitos e questões que justificam, sem qualquer dúvida, a relevância dos estudos aí apresentados e igualmente reforçam a necessidade de se cotejar o pensamento educacional de Kant desde o interior de sua filosofia prática e, na verdade, a partir de seus escritos cuja autenticidade não está sob suspeita.

A obra é composta por dezesseis capítulos que podem ser perfeitamente lidos de modo independente. Um comentário particular sobre cada um destes dezesseis textos é

¹ Desenvolvo este argumento de modo detalhado na primeira parte de meu trabalho “*Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant*”, Kassel (2007).

inviável no espaço de uma resenha. Para tal fim a própria introdução escrita pelos organizadores já apresenta um pequeno panorama acerca de cada texto.

Embora os objetos de análise e discussão e as abordagens dos autores sejam diferentes, é possível agrupar os textos em torno de alguns eixos temáticos gerais. Os autores abordam questões que dizem respeito: (a) ao *panorama histórico* e às *influências* sobre a concepção de Kant a respeito da educação e, neste caso, entram tópicos como o ideário do Iluminismo, suas relações com Rousseau e Basedow, por exemplo; (b) às *relações entre a filosofia prática de Kant* (leia-se entre a antropologia, a doutrina da virtude, à metodologia da Crítica da razão prática) e a *educação moral*; (c) às *relações da filosofia transcendental* com o desenvolvimento do pensamento educacional de Kant; (d) aos *aspectos psicológicos* e do *desenvolvimento moral* e destes em conexão com autores como Rawls e Kohlberg e; (e) aos *aspectos políticos, culturais e práticos* da ideia de educação moral em Kant.

Os temas, portanto giram em torno das conexões e relações entre conceitos e argumentos de Kant que estão presentes tanto em sua obra autêntica, quanto no opúsculo da Pedagogia. Refiro-me a alguns tópicos como a ideia de educação moral, a necessidade de coerção, o problema de usar exemplos na educação moral, a visão de Rousseau à qual Kant se contrapõe (apesar de nutrir por ele uma grande admiração), as etapas da educação e própria visão kantiana da função da educação acadêmica no contexto social. Em geral, portanto, os trabalhos abordam temas já bem conhecidos para quem leu sobre o tema em Kant.

Um ponto crítico que eu gostaria de mencionar é quanto à literatura que serviu de referência aos textos. Numa coletânea voltada a este tema, ainda mais por ser publicada em língua inglesa, isto é, por alcançar um número muito maior de leitores, não se encontra uma discussão pormenorizada do problema filológico, ou seja, da condição de inautenticidade do escrito *Über Pädagogik*. Este problema, por si só, já coloca uma série de questões de grande importância em torno do tema da educação em Kant.

Deste modo, ou os autores partiram da pressuposição de que este tema é desnecessário, o que seria lamentável, ou entenderam que o estudo de Traugott Weisskopf *Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie* (1970) deu a última palavra sobre o assunto, o que também seria um erro grosseiro. Aliás, esta última hipótese me parece implausível na medida em que a obra de Weisskopf é citada apenas nos textos de Robert Louden, Manfred Kühn e Lars Løvlie. Com exceção destes três, os demais parecem desconhecer a volumosa investigação de Weisskopf, cujo conhecimento é indispensável para tratar deste tema.

Além deste aspecto, outro que também chama atenção na literatura de referência dos trabalhos é que todos eles, salvo os três autores supracitados gravitam em torno de trabalhos como a obra de Munzel, Hermann e Wood. Sem nenhum demérito nisso, chamo atenção, entretanto, para um número razoável de outros autores que mereceriam ter sido lidos ou citados pela importância de suas contribuições para a discussão nesta área específica. Refiro-me aqui - cito apenas alguns - ao estudos de Jürgen-Eckardt Pleines, *Kant und die Pädagogik* (1985), Peter Kauder e Wolfgang Fischer, *Immanuel Kant: Über*

Pädagogik - 7 Studien (1999), Alexis Philonenko *Kant et le Problème de L'éducation* (2000) que introduz sua tradução da Pedagogia para o francês, Bernard Vandewalle, *Kant - éducation et critique* (2001) e Lutz Koch, *Kants ethische Didaktik* (2003) e *Kant - Pädagogik und Politik* (2005).



Significato dell'ontologia e filosofia trascendentale

Meaning of Ontology and transcendental Philosophy

GIULIO GORIA

UNISR, Italia

Recensione di Gabriel Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, Berlin/Boston 2014, 247 pp. ISBN : 978-3-11-034180-5.

Nel suo *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant*, Gabriel Rivero affronta con ricchezza di fonti e profondità di interpretazione uno tra i nodi più spinosi e rilevanti della filosofia trascendentale kantiana. Intendendosi, cioè, quello rappresentato dallo statuto ontologico della stessa impresa critica e del suo esito trascendentale, nonché dal valore da attribuirsi alla sua pretesa veritativa. E d'altra parte, ancora in apertura del volume, l'Autore segnala come si dia, tra le più influenti linee della *Kant-Forschung*, un considerevole spazio d'agibilità per una indagine che tematizzi la relazione tra filosofia trascendentale e ontologia. Né, infatti, l'interpretazione neokantiana ascrivibile alla scuola di Marburg, né quella cosiddetta "metafisica" proposta da Wundt e Heimsoeth, né, infine, la più attenta verso la considerazione della portata ontologica della filosofia critica, quella introdotta, pur con i dovuti distinguo, da Hartmann e Heidegger, si sono adoperate in una indagine sulla questione ontologica anzidetta che ne seguisse il filo a partire dallo svolgimento propriamente kantiano del problema. E certo va rilevato che gli ultimi anni hanno fornito una abbonante messe di lavori critici che hanno proposto, pur non unanimemente quanto agli esiti, interpretazioni ontologiche della prima *Critica*. Altrettanto chiaramente, però, va detto che per Rivero non soddisfa del tutto la dimenticanza protrattasi nella *Kant-Forschung* una impostazione rigidamente storica (cfr. N. Hinske,

Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie, in: Questio 9, Turnhout 2009, p. 304), disposta semmai a distinguere fasi diverse dell'itinerario kantiano laddove non riesca fruttuoso lo sforzo di conferire coerenza e armonia a concetti e definizioni in contraddizione, tra cui certo il binomio filosofia trascendentale e ontologia è esempio tra i più significativi. Che è quanto, invece, l'Autore ritiene dovere fare, evidenziando l'intento, non per caso, sin dal sottotitolo in copertina, dove *apertis verbis* l'accento cade sullo sviluppo storico-concettuale che la ricerca assume.

Convince in primo luogo il modo di far sorgere il problema. Non a partire dalla ben nota dichiarazione di sobrietà presentata nel Capitolo III dell'Analitica trascendentale della *Critica della ragion pura*, ove il "nome altisonante di ontologia" lascia spazio alla più modesta impresa di una analitica dell'intelletto puro (A 247/B 303). Bensì, da quella definizione, questa si scevra d'ogni retorica, presentata nell'Architettonica, a sentire la quale la "metafisica della ragione speculativa" - che suole essere chiamata "metafisica in senso stretto", così scrive Kant (A 842/B 870) - "risulta costituita dalla filosofia trascendentale e dalla fisiologia della ragione pura" (A 845/B 873).

Lasciando in prima battuta da parte il problema rappresentato dalla "fisiologia" (che, scartando l'uso iperfisico della ragione da cui provengono cosmologia e teologia, si riduce alla *metafisica della natura* propriamente detta, cioè "*in concreto*"), risulta evidente che Kant intenda la compagine che coagula Estetica e Logica come "scienza dei principi primi della conoscenza umana", a cui fa da aggiunta, fondamentale e ineludibile per non fare da semplice contrappunto ad una scolastica gradazione d'universalità della conoscenza, la distinzione tra i due ceppi della conoscenza tutta: quello empirico e quello trascendentale a priori. Da questo punto di vista, la metafisica kantiana nel sua traduzione di filosofia trascendentale non mette fondamenta al di là del campo dell'esperienza, esibendo piuttosto la pretesa di determinare a priori elementi e condizioni (fonti e principi) di quella. In tal senso, il nome di ontologia a questo intento di una *metaphysica generalis* non può suscitare scalpore. L'avvertimento, allora, prima ricordato dell'Analitica trascendentale si deve al convincimento kantiano per cui la conoscenza fondata e che legittimamente può mettere in campo pretese veritative non si porta oltre all'orizzonte del fenomeno (ossia, alla configurazione pura degli oggetti dell'intuizione empirica, tali la cui possibilità può essere rintracciata nella rappresentazione in capo alla soggettività), in alcun modo raggiungendo una supposta, né tanto meno *presupposta*, cosa in sé. È a partire da questa intelaiatura trascendentale che Rivero può enucleare i due aspetti principali su cui il significato di ontologia viene a costruirsi. Per un verso, il programma di una critica della conoscenza orientata sulle condizioni soggettive, versata cioè sui concetti dell'intelletto e sui principi della ragione pura; per l'altro, la domanda orientata all'oggetto in generale (*Gegenstand überhaupt*) e alla sua funzione in vista della costituzione della conoscenza oggettiva (p. 5). Due aspetti, o meglio due traiettorie, dal momento che la questione di come essi possano trovare coerente costituzione, si tramuta ben presto, nel corso della ricerca di Rivero, sempre ben equilibrata tra l'uso delle *Reflexionen* e delle opere principali, nella indagine su come essi non possano non trovare reciproca e simultanea

fondazione. Ne risultano così gli snodi teoretici a cui la ricerca si rivolge: la funzione dell'ontologia come disciplina, e dunque la posizione della scienza fondamentale all'interno del sistema della ragione pura; l'analisi dei concetti, primo quello di oggetto trascendentale, tratti da una determinata terminologia ontologica; in ultimo, come sia possibile una sintesi di questi primi due aspetti in vista di una filosofia trascendentale come ontologia per il programma kantiano di una metafisica della natura.

Diviso in tre parti principali (1. Die Ontologie als Disziplin: Zu Architektonik und System; 2. Zur Entwicklung der subjektorientierten Metaphysik und der Frage nach der Objektivität; 3. Die Kritik und das System der reinen Vernunft), il volume individua tre fasi attraverso cui si va compiendo il concetto di ontologia. Una prima riconducibile ad una critica verso i principi ontologici della metafisica precedente, sviluppatasi sino alla metà degli anni Sessanta (p. 53-55). La seconda fase imperniata da un lato su una radicale presa di posizione verso la definizione di ontologia data da Baumgarten (p. 125), e dall'altro sul contemporaneo sviluppo della svolta soggettiva databile intorno al 1769-1770, che produrrà la comprensione della metafisica come scienza rivolta alle fonti soggettive della conoscenza e al termine oggettivo dell'orizzonte della rappresentazione (p. 137). Entrambi, come detto, cardini del primo abbozzo della identificazione tra ontologia e filosofia trascendentale. In ultimo, il periodo riconducibile agli anni 1778-1780, in cui la filosofia trascendentale acquisisce quell'ulteriore e definitiva partizione interna tra critica e ontologia, da cui quest'ultima guadagna una ulteriore precisazione.

È utile, però, al di là del corso generale dell'opera, soffermarsi su di uno snodo specifico, ma di peculiare interesse per l'intero senso dell'interpretazione proposta da Rivero. Si tratta di quella svolta, data almeno a partire dal 1775 con le riflessioni che compongono il *Duisburg'schen Nachlass*, per cui insieme alla caratterizzazione delle forme dell'intelletto come funzioni e facoltà proprie dello stesso, viene mutando fisionomia anche la nozione di oggetto in generale ("das Etwas X"), che lì assume il carattere di "determinabile" ("das Bestimmbare überhaupt", p. 176), un dato della sensibilità ancora non determinato dalle funzioni dell'intelletto. Una conseguenza, questa, della differenza trascendentale tra sensibilità e intelletto, in cui la sensibilità risulta essere la condizione per la determinazione oggettiva dell'intelletto. Sotto la nozione di datità, dunque, Kant non si limita ad indicare un semplice esistente, e cioè la concreta esperienza di un singolo dato, bensì la forma della sensibilità stessa – "das Objekt im Allgemeinen", come scrive Rivero (p. 178) – che attraverso i concetti puri viene determinato. È però la *Reflexion* 5554, databile intorno al 1778, che presenterebbe l'oggetto trascendentale attraverso un elemento alternativo, se non di contraddittorietà, rispetto a questo appena definito, profilandone anziché l'aspetto di indeterminata datità all'interno del fenomeno, piuttosto l'elemento intellettuale nella forma di un semplice pensato. In questa *Reflexion* il nome che *das transzendente Objekt* assume è infatti quello di *noumenon*. Ed è una distinzione per molti versi sovrapponibile quella presentata in chiusura dell'Analitica trascendentale nella *Kritik der reinen Vernunft*, dove stilando il modo con cui la filosofia trascendentale dovrebbe procedere in maniera sistematica per stilare una qualsiasi divisione, si sostiene che il punto di partenza sarà sì il concetto di un oggetto in generale,

salvo il fatto che esso andrà trattato in modo “problematico”, rinviando dunque alla indicazione delle categorie se un tale oggetto sia qualcosa oppure nulla. È a partire da questo esame che ritroviamo la duplice possibilità di un concetto a cui non corrisponde alcuna intuizione che possa essere data”, un noumenon in senso positivo a cui nessuna conoscenza può seguire, o in altro modo, un *ens imaginarium*, una datità a cui non corrisponde ancora un dato oggetto concreto, ma ne costituisce l’anticipazione vuota secondo l’ordine dello spazio e del tempo. Da questa ricetta di argomentazioni, Rivero trae molteplici conseguenze. Senza dubbio, il connotato principale della filosofia trascendentale derivante dall’uso empirico delle categorie limitatamente al loro valore veritativo. Ma c’è di più. Quella “Etwas X”, che a partire dal *Duisburg’scher Nachlass* assumeva la forma della determinabilità, permettendo di conseguire una funzione in certo modo attiva finanche nella datità (che anticipava il semplice oggetto concreto dato), per poi prendere il volto dell’oggetto in generale, ebbene essa può rivelare una radicalità ancora maggiore in relazione alla possibilità dei giudizi sintetici a priori (p. 184). Questa ulteriore specificità della “Etwas X” in funzione dell’oggettività della conoscenza la si trova nel punto in cui proprio quella oggettività delle categorie viene conseguita, e cioè con l’introduzione di quel *etwas ganz anderes*, quel “terzo (ein Drittes)” necessario perché il movimento - “*hinausgehen*”, è il termine kantiano – di sintesi tra i concetti puri interessati sia possibile (A 155 B 194). Questo elemento terzo – che, sia detto di passaggio, nella *Entdeckung* viene considerato come sostrato su cui l’intelletto deve poggiare per realizzare l’unità dell’oggetto – è il tempo, insieme (“Inbegriff”) in cui a priori sono date tutte le nostre rappresentazioni. Qui l’*Etwas X* non può in alcun modo essere interpretato come un prodotto del pensiero, piuttosto invece come – le parole sono di Rivero - “das Unbestimmte einer zeitlichen, apriorischen Erfahrung überhaupt (...) die durch die logischen Funktionen des Urteilens unter die Einheit der reinen Kategorien gebracht wird” (p. 186). La definizione di oggetto trascendentale fornita nell’edizione 1781 della prima *Critica* – non oggetto della conoscenza in se stesso, ma soltanto rappresentazione dei fenomeni (A 251) – vi risulta in ogni modo coerente.

Tutto ciò ha una ragione di fondo nella forma del giudizio sintetico a priori kantiano. La direzione del *movimento* in esso in atto, infatti, presenta una duplice direzione. Non soltanto quella tra concetti, che permette di connettere diversi predicati, ma insieme quella diretta ad oggetti *rappresentati* e, dunque per un verso *sussumente*, per altro verso *determinante* l’intuizione. Perciò il tempo, lungi dal rompere l’unità del giudizio, la afferma: il molteplice dell’intuizione, infatti, non è solo presentato per una conoscenza possibile, come nella semplice forma dell’intuizione, bensì *sussunto*; non v’è, cioè, precedenza logica del momento *ricettivo* l’intuizione rispetto al momento *determinante* il modo in cui una intuizione può «servire» all’*unità* del giudizio. Il tempo lì dove è luogo di ricezione degli oggetti tutti in quanto fenomeni è, al tempo stesso e proprio per ciò, regolato dai concetti puri. Chiaro è che in questa prospettiva non possa trovare spazio quel profilo dell’oggetto trascendentale “come forma di un concetto senza oggetto” (p. 187). Questa linea, però, non è lasciata cadere e porterebbe direttamente all’identificazione di

oggetto trascendentale e *noumenon*, che assumerebbe poi nella Psicologia, nella Cosmologia e nella Teologia la veste di una funzione regolativa in quell'uso iperfisico della ragione pura previsto nella fisiologia trascendentale presentata nell'Architettonica, e su cui Rivero torna in maniera analitica in seguito (p. 201).

Proprio in relazione alla presentazione della filosofia trascendentale come divisa in una critica ed in una ontologia (A 841/B 869 – A 845/B 873) merita sia fatta una ultima considerazione. Convince, infatti, la interpretazione di Rivero: se la critica ha il senso di un esercizio in vista della metafisica fatto rispetto alla possibilità della conoscenza, l'ontologia, come parte della metafisica, ha il senso di presentare il sistema dei concetti e dei principi. Quando la Critica è compiuta, cioè quando è definito come siano possibili i giudizi sintetici a priori, sorge la possibilità di una compiuta deduzione dei possibili contenuti dell'esperienza, derivanti dalle relazioni tra concetti stessi, tra concetti ed intuizione e tra concetti e percezione. Che questo sia il progetto della metafisica della natura, nulla da aggiungere. Resta, forse - e lo diciamo come sollecitazione finale a cui l'ottima ricerca di Rivero ha dato ispirazione - da comprendere quale veste possa assumere, all'interno della questione relativa allo statuto ontologico della filosofia trascendentale, il compito da Kant assegnato al discorso trascendentale alla luce della sua facoltà dimostrativa. La dimostrazione trascendentale di ogni proposizione trascendentale (*Grundsatz*) mette in campo una caratteristica del tutto peculiare: quella di potere essere dimostrata soltanto mettendo capo ad una condizione che è insieme sua produzione. La comprensione di questa attività circolare da parte della ragione, dunque, non si esaurisce nella conoscenza della costituzione degli oggetti. Si tratta piuttosto di una autocomprensione a cui la filosofia trascendentale è portata. Domandiamo infine: la presenza di un tale genere di autocomprensione è richiesta anche nella progressione sistematica della filosofia trascendentale? E la forma proposizione è quella sola in cui essa può enuclearsi?



**Cosmopolitismo, Paz y Democracia: repensando el lugar
kantiano de la política en un mundo global**

***Cosmopolitanism, Peace and Democracy: Rethinking the Kantian
Place of Politics in a Global World***

VÍCTOR GRANADO ALMENA¹

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de Ion, Dora, *Kant and International Relations Theory. Cosmopolitan community-building*, Routledge, New York (USA), 2012, pp. 172, ISBN 978-1-138-81245-1

La demanda kantiana respecto del desarrollo de una federación pacífica de repúblicas, libre y voluntariamente asociadas, se ha interpretado tradicionalmente como una anticipación de la teoría de la paz democrática. Ello constituye, según Dora Ion, una simplificación exagerada y una ocasión perdida para pensar de un modo más amplio desde la tradición de pensamiento kantiana un nuevo horizonte para la política en un contexto global.

A juicio de Dora Ion la exclusión de Kant del círculo de los pensadores políticos es algo que permite comprender tanto el carácter generalmente inespecífico del marco normativo de las teorizaciones actuales sobre la naturaleza y desarrollo de las relaciones internacionales, como una manifestación del olvido e incomprensión de la originalidad de las tesis de Kant sobre la paz. El pensamiento sobre las relaciones internacionales en un

¹ Doctor por la Facultad de Filosofía de la UCM y profesor de IES. E-mail de contacto: vgranado@ucm.es.

contexto global podría beneficiarse enormemente de las consideraciones éticas hechas por Kant, según Ion, de forma que "una correcta determinación de la tesis kantiana sobre la paz es necesaria para evaluar el impacto de las ideas de Kant en las realidades actuales, así como para obtener una mejor aproximación a la literatura especializada" (p.1).

De acuerdo con la reflexión de Ion, los especialistas se habrían centrado en exceso en la discusión sobre la validez de la tesis de la construcción de la paz a través de la democracia, más que en la recuperación de Kant y de considerar al margen de esta teoría la originalidad de sus visiones sobre la paz.

Para ello Ion da cuenta en primer lugar de *la paradoja interpretativa que supone el internacionalismo kantiano*. Esta paradoja se refiere a la dificultad de extraer conceptos políticos y principios de imperativos morales. Los ámbitos de la moralidad y la política se conciben así en una relación interpretativa compleja de modo que mientras que Kant describe un proyecto de construcción de la paz perpetua simple en apariencia², y resultado del uso de la razón humana, al tiempo su desarrollo, en la medida en que se conecta con la acción de la providencia, parece un producto mecánico o fruto de un orden natural. Kant afirma en términos morales, por una parte, la necesidad de un orden internacional, sin mostrar hasta que punto esto es posible en la medida en que los estados deben mantener su soberanía y libertad. Ion señala así desde el inicio una doble tensión presente en las relaciones entre la ética y la política, la dimensión normativa de la realidad y la transformación práctica de la misma, y además las aspiraciones cosmopolitas kantianas y el protagonismo de los estados en ese mismo orden internacional. Las distintas interpretaciones de *Hacia la paz perpetua* y de la posición de Kant respecto de la tensión entre el internacionalismo y el estatismo terminan, en su mayoría, por exagerar uno de los dos extremos. Ambas tensiones aparecen identificadas por Ion desde la introducción y reaparecen en varias ocasiones a lo largo de su trabajo con el fin de pensar la relación entre la estructura y el cambio en el sistema internacional, o entre el universalismo y el pluralismo mediante la aparición de la identidad y la ética de los actores internacionales en las relaciones internacionales dejando atrás interpretaciones y nociones liberales, republicanas, realistas o universalistas e intentando recuperar y reinterpretar dentro de la propia reflexión kantiana estas tensiones y problemas.

Así bien, podemos encontrar en la obra de Dora Ion dos objetivos principales, a saber: (1) mostrar que Kant y su obra *Hacia la paz perpetua* han sido malinterpretados y simplificados al endosar a Kant los conceptos y presupuestos de la teoría democrática de la paz; y (2) mostrar que la tradición política kantiana y la propia concepción kantiana del conflicto y la justicia necesitan una interpretación alternativa de su visión de la paz de acuerdo con la perspectiva de la construcción de una comunidad cosmopolita (p.3).

² Consistente en tres pasos: una constitución republicana, una federación de estados y la ley cosmopolita.

De acuerdo con este doble propósito la obra de Ion comienza en su segundo capítulo presentando el conjunto de presupuestos que subyacen a las habituales interpretaciones de Kant en el ámbito de las relaciones internacionales. En él, Ion parte de un análisis en profundidad de *Hacia la paz perpetua* (1795), en el cual desgrana los conceptos principales de cada una de las partes del texto kantiano para esbozar desde ahí una reinterpretación del lugar e importancia que posee este texto en la obra de Kant. Posteriormente considera tanto desde la tradición liberal, como desde la perspectiva contractualista o republicana, las distintas interpretaciones y perfiles elaborados sobre Kant y sus aportaciones al estudio de las relaciones internacionales según las distintas escuelas de pensamiento. Para acabar dibujando el perfil de un republicanismo cosmopolita construido a partir de la afirmación de la definición de una comunidad moral universal en la que todos los seres humanos se conciben como ciudadanos del mundo. Ion considera esta afirmación kantiana con las posiciones de Kleingeld, Williams y Knippenberg en la definición de un modelo que hace compatible con el desarrollo de un patriotismo cívico que hunde sus raíces en un *amor a la virtud a través de la ciudadanía*, transformando así el amor al honor que Kant identificaba como causa de la inclinación a la guerra de los estados mediante una educación cosmopolita (Cf. pp. 36-37).

En el tercer capítulo de la obra Ion analiza la paz kantiana como un proceso cosmopolita de construcción de la comunidad. Este proceso constructivo aparece atravesado en la exposición de la autora por una tensión constante entre el cosmopolitismo y el estatismo. Ion aborda de forma decidida su apuesta por la interpretación republicana de Kant en este capítulo y afirma que la tradición continental republicana se muestra como una alternativa mejor a las perspectivas social y cosmopolita (p.40). Para ello Ion asume importantes supuesto como que la visión de Kant sobre las relaciones internacionales no tiene como única fuente su obra *Hacia la paz perpetua*, sino que está presente en otros escritos políticos y conceptos como los de *publicidad* y *justicia*, no sólo con un alcance doméstico o local sino también en el plano internacional. El capítulo identifica la concepción kantiana del conflicto internacional con el miedo republicano según el cual las pequeñas repúblicas puedan ser engullidas o dominadas por las grandes y poderosas (Cf. p.45 y ss). También en la senda republicana Ion apuesta por conectar el concepto de soberanía estatal con la participación activa de los ciudadanos en la vida de la república, y une a ello la necesidad de una correcta distribución de los recursos internacionales como doble mecanismo de construcción de un orden internacional cosmopolita y en paz en el contexto de un orden global de derechos humanos y tribunales supranacionales de justicia (Cf. p. 54). Para Ion el internacionalismo kantiano es, pues, plausible en la medida en que es concebido en términos republicanos y unido al principio del progreso en el ámbito político. Para ello Ion apuesta por considerar el orden internacional compuesto por muchas comunidades de estados cosmopolitas en distintos niveles de comunicación, comunicabilidad, y la elaboración de constituciones así como reglas y procedimientos internacionales. Para ello es preciso afirmar los siguientes puntos principales: 1) miembros independientes e iguales en estatus; 2) satisfacción de las partes con el statu quo territorial;

3) la interdependencia que prevenga conflictos ulteriores; 3) coexistencia, basada en la fórmula del vive y deja vivir; 4) la comunicación y tolerancia de las diferencias de cada uno que permita una resolución pacífica de conflictos; 5) potencial integración de las partes en el sistema. Así la extensión de la perspectiva del republicanismo continental clarifica, en opinión de Ion, las ambigüedades situadas en los márgenes de la visión internacional de Kant subrayando su preferencia por la descentralización, e indicando que el estatismo kantiano es compatible con su cosmopolitismo en la fórmula de un proceso de construcción de la comunidad cosmopolita y una solución apta para un tiempo provisional que reconcilia las necesidades empíricas con los ideales morales de Kant (Cf. pp. 59-60). Esta interpretación tiene, según señala Ion, gran importancia tanto teórica como práctica. Desde un punto de vista teórico esta interpretación republicana distingue como conceptos diferenciados la paz de la paz perpetua, y distancia la perspectiva kantiana del ámbito internacional de la mera afirmación de la democracia como prerequisite, tal y como sostiene la tradición de pensamiento democrática y liberal. Al considerar la paz perpetua como un proceso en el cual la ética y la preservación de la identidad moral de los actores, la fórmula cosmopolita comunitaria desafía las tendencias homogeneizadoras y uniformizadoras. Además la fórmula cosmopolita comunitaria supone un avance para la propia disciplina y una renovación de conceptos básicos para ella como la proximidad, la territorialidad, la interacción y la resolución de conflictos. Tiene también efectos prácticos al tener en cuenta realidades contemporáneas como el transnacionalismo y la globalización.

Una vez presentado en estas páginas el núcleo de la reflexión de Ion, el capítulo cuarto se dedica a ordenar y considerar las discusiones y propuestas de solución de las distintas controversias planteadas sobre la ilegitimidad en las relaciones internacionales, de nuevo, mediante la lectura y reinterpretación en profundidad de *Hacia la paz perpetua*.

Una vez los capítulos quinto y sexto de la obra de Ion se centran en el estudio y análisis de las distintas concepciones y las críticas planteadas, por una parte, a la teoría de la paz democrática, y por otra, a las pacíficas comunidades de estados. De este modo Ion reconsidera la influencia de la reflexión kantiana tanto en teorías inspiradas en ella como pueden ser la democracia cosmopolita o la teoría de la paz democrática, pero también considera la relación con teorías sobre las que no influye, como las de Deutsch, Kacowicz o Crawford, pero que proponen soluciones plausibles para la paz internacional. Así, en el capítulo quinto Ion analiza las distintas visiones de esta teoría desarrolladas por Michael Doyle, Russett, Owen, Maoz y Oneal, hasta presentar en primer lugar otras aplicaciones de los conceptos, presupuesto y tesis kantianas ya presentados.

La Unión Europea emerge al final de la investigación como un proceso, un lugar, una federación y una realidad que, sin ser arquetípica, Ion señala como un caso de construcción de una comunidad cosmopolita kantiana. Esta consideración final es, por el contrario, uno de los aspectos más sugerentes del planteamiento de Ion apropiado del cual podríamos hacer algunas matizaciones y preguntas. Ion destaca en sus conclusiones la compatibilidad

entre la identidad nacional y las aspiraciones globales, así como la integración de estados en comunidades con la preservación de la soberanía nacional así como el hecho según el cual la democracia no es una condición imprescindible para generar el proceso de construcción de una comunidad cosmopolita. Esto se debe a que el principio kantiano de no interferencia no es solo un mandato ético sino además una condición práctica y necesaria para la expansión y profundización de la paz, de forma que la mejora de las leyes y políticas deben postergarse a la creación de un clima de seguridad exterior y estabilidad según los principios de *integración gradual* y *voluntariedad* (p. 146). La democracia es vista como resultado de la creación de comunidades plurales y seguras, como un epifenómeno del proceso de construcción de comunidades cosmopolitas y no a la inversa, en un contexto de pertenencia e integración en distintos niveles y modalidades. Es en este contexto en el que Ion considera el caso europeo y el proceso de construcción europea desde sus inicios y hasta la actual UE. Ion identifica el proceso de construcción europea con el interés nacional de los estados miembros como elemento determinante para la cooperación y liderazgo en la creación de un agudo *sensus communis* pluralista. Para Ion la diversificación de la colaboración de los organismos, estados e instituciones europeas en ámbitos como la agricultura, la energía, el comercio, en el ámbito monetario y financiero, ecológico y el desarrollo regional representa todo ello un caso de interdependencia gradual y controlada acorde con los principios kantianos de voluntariedad y progresividad o integración gradual.

Ion destaca *Schengen* y la libre circulación de personas en el interior de la unión como un ejemplo de los incentivos materiales para la cooperación y la integración señalados por Kant como beneficiosos para una mejor comprensión y conocimiento mutuo (p. 149). A ello une Ion el bajo perfil militar y armamentístico de la UE como otra de las señas distintivas de la creación de una comunidad cosmopolita orientada hacia una creciente construcción de la paz. Si bien la crisis de la institución del refugio y el asilo en general, y en territorio europeo, se ha visto enormemente agravada en los años posteriores a la publicación de su obra sobre todo con la situación de los refugiados primero libios y sirios después, la construcción de una Europa fortaleza es un fenómeno amplio que merece ser considerado en detalle en este asunto. Cabe preguntarse hasta qué punto el principio de no interferencia puede concebirse como un mecanismo de legitimación de la dejación de funciones en lo relativo a la protección de los derechos humanos de personas no-comunitarias que demandan asilo, reconocimiento y cauces legales para el tránsito y la residencia en territorio europeo. Es decir, cabe preguntarse si es posible concebir comunidades cosmopolitas que definen un sentido suave de las fronteras interiores y que permite el tránsito en el interior al tiempo que se constituye en una isla cerrada y amurallada hacia fuera. El control de la frontera exterior de la EU que llevan a cabo instituciones comunitarias y estados miembros que conlleva la muerte de miles de personas al año en su intento de alcanzar el espacio de libertad y derechos que representa no puede quedar sin respuesta ni al margen de una ulterior relectura no sólo de la consideración de Ion sobre la UE sino sobre una puesta al día del espacio entre comunidades cosmopolitas

en un espacio global para que no pueda considerar ese espacio *entre* como un espacio del afuera respecto del reconocimiento de la dignidad y los derechos de las personas más allá de su nacionalidad o procedencia.



CTK 3

SEGUNDO BOLETÍN INFORMATIVO

JUNIO DE 2016

Congresos

Congreso de Filosofía Moderna: En el tricentenario del fallecimiento de Leibniz	
Fecha:	28 - 29/01/2016
Lugar:	Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Información:	– Organizador: Facultad de Filosofía y Humanidades de la UPAEP
Keynote speakers:	Alejandro Herrera Ibáñez (UNAM) Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada) Leonardo Ruiz Gómez (Universidad Panamericana) Francisco Javier Iracheta Fernández (ITESM, Puebla)
Conmemorando los 300 años de fallecimiento de Leibniz, el “último sabio universal”, la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla se congratula de invitar a todos los especialistas en filosofía moderna a participar en el Congreso de Filosofía Moderna.	
CFP:	Hasta el 20 de octubre del 2015. Enviar a: roberto.casales@upaep.mx. Se solicita atentamente enviar, en español o en inglés, un resumen de entre 300 y 500 palabras, el cual puede versar sobre cualquier temática relacionada con la Historia de la Filosofía Moderna, especialmente aquellos trabajos relacionados con la filosofía de Leibniz. Cada ponente contará con 20 minutos de exposición. Estos resúmenes serán sometidos a arbitraje ciego. Para ello se pide enviar dos archivos, uno para los datos del ponente y otro con el resumen de la ponencia. a. Datos del ponente i. Nombre completo ii. Universidad o Institución afiliada iii. Nombre de la ponencia iv. Dirección de correo electrónico v. Dirección postal b. Resumen de la ponencia i. Nombre de la ponencia ii. Resumen de entre 300 y 500 palabras iii. Referencias bibliográficas. Los resultados serán publicados el 16 de noviembre del 2015. Al mismo tiempo, se les pedirá a los participantes que entreguen sus trabajos el día 12 de febrero del 2016, con la finalidad de tener las memorias publicadas lo antes posible. Las memorias se enviarán por correo postal a cada uno de los autores.

	Los trabajos que se envíen para publicar deberán tener entre 2000 y 5000 palabras, sin contar las notas a pie de página ni referencias bibliográficas (o cuadros de abreviaturas). Para facilitar la edición de las memorias se pide de favor seguir las siguientes especificaciones: a. Formatos compatibles con Word. En caso de que el trabajo incluya algún tipo de simbolización especial, se pedirá al autor que adjunte una versión en PDF del mismo, así como también que indique la fuente específica que utilizó para su trabajo. b. La citación será acorde al Manual de Chicago y, en su defecto, acorde con la citación canónica de cada autor moderno, en cuyo caso deberán incluir, además, un cuadro de abreviaturas para facilitar el acceso al lector. c. Los trabajos deberán tener el siguiente orden: i. Título ii. Nombre del autor iii. Universidad de adscripción iv. Correo electrónico v. Contenido del trabajo vi. Referencias bibliográficas.

Das Problem der Unsterblichkeit der Seele in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten	
Fecha:	31/03/2016, 09:00h – 02/04/2016, 14:00h
Lugar:	Stadtbibliothek Weberbach/Stadtarchiv Weberbach 25 D-54290 Trier
Información:	– Organizadores: Dieter Hüning, Stefan Klingner und Gideon Stiening – Contacto: Stefan Klingner (stefan.klingner@uni-goettingen.de) – Sponsors: <i>Fritz Thyssen Stiftung</i> Universität Trier
Programa:	https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb1/PHI/HARION/Unsterblichkeit_Flyer_4.pdf
Die Tagung verfolgt das Ziel, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Begründung für und wider das Unsterblichkeitstheorem in der Philosophie und den Wissenschaften des 18. Jahrhunderts herauszuarbeiten und mittels gezielten Blicks in die zeitgenössische Literatur, Kunst und politische Realität auszuloten, in welchem Umfang die theologisch-philosophische Problemlage Auswirkungen zeitigte.	

O “conhecimento do nosso eu pensante na vida” O estatuto epistemológico da antropologia kantiana	
Fecha:	27/04/2016
Lugar:	Sala dos Investigadores do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Información:	– Contacto: Gualtiero Lorini gualtiero.lorini@campus.ul.pt – Sponsors: <i>Fundação para a Ciência e a Tecnologia</i> <i>Programa Operacional Factores de Competitividade</i> Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de Filosofia
Keynote speakers & Programa:	09.30 Discurso de Boas Vindas do Director do Centro de Filosofia / Welcome Greetings of the Director of the Center of Philosophy: Prof. Dr. António Pedro Mesquita 09.45 Introdução / Introduction: Gualtiero Lorini (Universidade de Lisboa) Sessão da manhã / Morning Session

Fontes e influências na definição kantiana do conhecimento sobre o homem / Sources and Influences in Kant's Definition of the Knowledge Concerning the Man Chair: Adriana Veríssimo Serrão (Universidade de Lisboa) 10.00 Jean-François Goubet (Université d'Artois): La science de l'homme, un legs de Wolff à Kant ? 10.40 Discussão / Discussion 11.00 Pausa / Break 11.20 Matteo Favaretti Camposampiero (Università Ca' Foscari, Venezia): The Inner Sense of Anthropology: Kant and His Sources 12.00 Discussão / Discussion 12.20 Gualtiero Lorini (Universidade de Lisboa): The Rules for Knowing Man: Baumgarten's Presence in Kant's Anthropology 13.00 Discussão / Discussion 13.20 Almoço / Lunch Sessão da tarde / Afternoon Session As peculiaridades do conhecimento antropológico em Kant: Metafísica, Psicologia, Lógica The peculiarities of the anthropological knowledge in Kant: Metaphysics, Psychology, Logic Chair: Pedro Alves (Universidade de Lisboa) 15.30 Henny Blomme (KU Leuven): Kant on Unconscious Representations 16.10 Discussão / Discussion 16.30 Fernando Silva (Universidade de Lisboa): Sobre a árvore do génio em Kant 17.10 Discussão / Discussion 17.30 Pausa / Break 17.40 Francesco Valerio Tommasi (Università Sapienza, Roma): Anthropology as a Transcendental Premise to Metaphysics in Kant 18.20 Discussão / Discussion 18.40 Conclusão / Conclusion

P.F. Strawson's The Bounds of Sense: Fifth Years On	
Fecha:	02/05/2016
Lugar:	Trinity College, Oxford Oxford, United Kingdom
Información:	Organizador: Anil Gomes (Oxford University)
Selected Speakers:	Michael G. F. Martin (University College London) Paul Snowdon (University College London)
Registration:	Registration required: http://www.anilgomes.com/conferences.html
P.F. Strawson's The Bounds of Sense was published in 1966. This pioneering commentary on Immanuel Kant's Critique of Pure Reason has been incredibly influential, both in Kant scholarship and in theoretical philosophy more generally. Strawson's identification of a necessary structure to our thought and experience, his criticisms of inflationary metaphysical thinking, and his deployment of a method of transcendental argument have provoked and inspired in equal measure. In Hilary Putnam's words, The Bounds of Sense 'opened the way to a reception of Kant's philosophy by analytic philosophers'.	

This workshop will use the half-century of Strawson's book as an opportunity to reassess its significance, in terms of its substantive discussion of topics in theoretical philosophy and also as a commentary on and interpretation of the Critique of Pure Reason.

I LUOGHI DELL'ORDINE TRASCENDENTALE: LOGICA, ONTOLOGIA E MORALE IN KANT	
Fecha:	06-07/05/2016
Lugar:	Aula dei filosofi, via dell'Università, 12 Parma, Italia
Información:	– Sponsors: Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Antichistica, Lingue, Educazione e Filosofia <i>Società Filosofica Italiana</i> <i>Sezione di Parma</i>
Keynote speakers & Programa:	06/05/2016, Presiede Massimo Mori 15.30 Beatrice Centi, <i>Saluti</i> 15.45 Mirella Capozzi, <i>Antinomia e logica</i> 16.45 Anselmo Aportone, <i>Serie temporali e determinazioni nel tempo. Kant-McTaggart e ritorno</i> Pausa 18.00 Paolo Valore, <i>Ontologia e strategie di ordinamento. Una proposta kantiana</i> 07/05/2016, Presiede Claudio La Rocca 9.30 Giuliana Mancuso, <i>L'etica di Kant, le sue implicazioni metafisiche e il dibattito metaetico contemporaneo</i> 10.30 Marcus Willaschek, <i>Freedom as a Postulate</i> Pausa 11.50 Marcus Willaschek, Stefano Bacin, Massimo Mori, <i>Presentazione del Kant-Lexikon, de Gruyter 2015</i> 15.00 <i>Assemblea della Società Italiana di Studi Kantiani</i>

Kant, Metaethics and Value (Dublin Graduate Philosophy Conference 2016)	
Fecha:	14-15/05/2016
Lugar:	Department of Philosophy, Trinity College Dublin Trinity Long Room Hub Long Room Hub, Trinity College Dublin, College Green Dublin, Ireland
Información:	– Sponsors: University College Dublin <i>Trinity Long Room Hub</i>
Keynote speakers:	Ralf Bader (University of Oxford) Alice Pinheiro Walla (Trinity College Dublin)
CFP:	Submission deadline: January 16, 2016

The philosophy departments of Trinity College Dublin and University College Dublin will host the annual Dublin Graduate Philosophy Conference. This conference aims to explore questions on the subject of value as well as general metaethical questions surrounding Kant's moral theory, broadly construed. We cordially invite graduate students and those who have recently submitted their PhD working in relevant or related fields to submit their work for presentation during the conference.

The following is a non-exhaustive list of suggested topics:

- Moral Constructivist vs. Realist Interpretations of Kant's Moral Theory
- Naturalist vs. Non-naturalist Interpretations of Kant's Moral Theory
- Kant and Moral Psychology
- Kant and Moral Reasons
- Kant's Moral Epistemology, and Epistemological issues within Kant's Moral Theory
- Kant and the Source of Normativity
- Kant's Conception of Value, and its metaethical bearings on Kant's Moral Theory
- Kant's Conception of Happiness and The Highest Good, and their relevance to his Moral Theory

The metaethical relevance of Kant's Transcendental Idealism to his Moral Theory

Papers should be suitable for a 30-minute presentation (around 3000-4000 words in length). Please submit an abstract of no more than 1000 words in .doc/.docx or .pdf format (omitting personal information), and an additional cover letter with the title of your paper, affiliation and contact details, to dublinphilosophygradconf2016@gmail.com.

Kanthropology The 2016 CRMEP Graduate Student Conference	
Fecha:	19-20/05/2016
Lugar:	Kingston University, PRJG0002, John Galsworthy building, Penrhyn Road Campus , London, UK
Información:	Organizador: www.kanthropology.com
Keynote Speakers:	Lewis Gordon (Professor of Philosophy and Africana Studies, University of Connecticut; Caribbean Philosophical Association) Stella Sandford (Professor Of Modern European Philosophy, Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP), Kingston University)
Registration:	£5 - Lunch, coffee and refreshments will be provided on both days. To attend: Please register here: https://www.eventbrite.co.uk/e/kanthropology-kants-anthropology-and-its-legacy-tickets-24282140536
The 2016 CRMEP Graduate Student Conference will focus on Kant's anthropological works and their legacy. The mainstream marginalization of Kant's anthropological writings, in part due to their racist content, arguably makes philosophy ill-equipped to think some of today's most pressing concerns, notably with regard to ableism, racism, classism and sexism in philosophical discourse. As Robert Bernasconi has observed, ignoring the Kant of the Anthropology is 'to diminish philosophy as an activity more generally.' In his use of Anthropology From a Pragmatic point of View as a starting point for his foundational work The Order of Things, Foucault demonstrates how Kant's anthropological works have a central role in the history of knowledge production and 'truth discourse.' While it is clear how Kant's canonical works in philosophy inform his anthropological work, it is not clear how his	

anthropology informs his philosophy and to what extent his anthropology is integral to the rest of his thought. The 2016 CRMEP Graduate Conference aims at reconsidering these questions and opening a critical discussion on the anthropological legacy of Kant in contemporary thought.	
Reading group:	The graduate conference shall be preceded by a reading group in London focusing on Kant's anthropological writings and contemporary responses thereof. December 2015 - May 2016. Please contact crmeapg@gmail.com for more information.
Public lectures:	A short series of public lectures on the theme shall take place in the run up to the conference. (TBA)
CFA:	Deadline for conference abstracts: 15 February 2016 (extended from 1 Feb). Please submit 300word abstracts via our abstract submission form: https://goo.gl/z4UheO
While it is clear how Kant's canonical works in philosophy inform his anthropological work, it is not clear how his anthropology informs his philosophy and to what extent his anthropology is integral to the rest of his thought. The 2016 CRMEP Graduate Conference aims at reconsidering these questions and opening a critical discussion on the anthropological legacy of Kant in contemporary thought. We invite papers from philosophy and other disciplines reacting to the following topics: * Critical 'race' theory and the Critical Philosophy of 'race' * The place of anthropology in Kant's critical project * Anthropology, psychology and Foucault * The troubled legacy of Enlightenment philosophy with respect to its racial, colonial and gendered biases * Kant and Human Rights Discourse * Ontology contra anthropology * The empirical subject vs. the transcendental subject * Ideology and History in Kant * The idea of the 'canon' in Modern European Philosophy * Antihumanism and/or Posthumanism. * Existential anthropology and/or relational humanism. * The philosophical elucidation of the struggle against everyday ableism, racism, classism and sexism.	

Horkheimer's and Adorno's Dialectic of Enlightenment in a historical-philosophical perspective	
Fecha:	20-21/05/2016
Lugar:	Marburger Archiv. Kant und die Aufklärung, Philipps-Universität Marburg Biegenstrasse 14 - Raum 00/0080 Marburg 35037, Germany
Información:	https://www.uni-marburg.de/fb03/philosophie/mr_archiv/forschung/tagungen/tg-5-adornohorkheimer-en?language_sync=1 - Organizadores: Sonja Lavaert (Vrije Universiteit Brussel)

	Winfried Schroeder (Philipps-Universität Marburg) – Sponsor: <i>Deutsche Forschungsgemeinschaft</i>
Speakers:	Timo Airaksinen (University of Helsinki) Samuel Fleischacker (University of Illinois, Chicago) Petra Gehring (Technische Universität Darmstadt) Willi Hofmann (Technische Universität München) Pierre-Francois Moreau (Ecole Normale Supérieure de Lyon) Gunzelin Schmid Noerr (Mönchengladbach) James Schmidt (Boston University) Dietrich Schotte (Philipps-Universität Marburg) Else Walravens (Free University of Brussels [Vrije Universiteit Brussels])
The ideals of the Enlightenment – emancipation, autonomy, progress, rational critique of traditional values and truth-claims – have always stirred vivid controversy. The most rigorous attack launched against them was elaborated in Max Horkheimer's and Theodor W. Adorno's <i>Dialectic of Enlightenment</i> (1947) which still inspires contemporary critics of modernity and rationality. Their charge that the Enlightenment, instead of promoting emancipation and humanistic values, had in fact catastrophic effects is based both on a general critique of rationality and an analysis of the thought of philosophers whom they regarded as protagonists of the Enlightenment: Bacon, Spinoza, Kant and de Sade. Though, in Horkheimer's and Adorno's understanding, 'Enlightenment' is not identical with the philosophical movement of the siècle des Lumières, but rather a phenomenon originating in the very beginning of the occidental civilization, only 17th- and 18th-century philosophers fully revealed its ambivalent and even detrimental essence which ultimately paved the way to the anti-humanism of the subsequent periods and even to the fascist ideologies of the 20th century. While Horkheimer's and Adorno's general critique of rationality has been intensely discussed in recent decades, historians of philosophy have rarely paid attention to the question whether the named protagonists of the Enlightenment are in fact appropriate witnesses for the central thesis of the <i>Dialectic of Enlightenment</i>. The aim of this conference is therefore to assess the adequacy of Horkheimer's and Adorno's overall picture of the Enlightenment movement and of their interpretation of Bacon, Spinoza, Kant and de Sade. Furthermore, other philosophers – e.g. Bentham – who might warrant Horkheimer's and Adorno's claims will be included, as well as authors who offered similar diagnoses of a 'Dialectic of Enlightenment', like e.g. Moses Mendelssohn.	

THIRD BIENNIAL NAKS MEETING	
Fecha:	27-29/05/2016
Lugar:	Emory University Conference Center
Información:	– Coordinadora: Dilek Huseyinzadegan () www.naksmeeting.kantpapers.org https://www.facebook.com/naksmeeting
Keynote Speakers:	Béatrice Longuenesse (NYU) Pauline Kleingeld (Gröningen) Jack Zammito (Rice)
Program:	Author-Meets-Critics I: Hanna Ginsborg (Berkeley): <i>The Normativity of Nature</i>

	Critics: Patricia Kitcher (Columbia) Karl Ameriks (Notre Dame) Author-Meets-Critics II: Rudi Makkreel (Emory): <i>Orientation and Judgment in Hermeneutics</i> Critics: Angelica Nuzzo (CUNY) Eric Wilson (GSU)
CFP:	Submission deadline: 11:59pm EST on January 1, 2016 Please email all documents to: binakseemory@gmail.com. We aim to announce which papers have been accepted by February 10, 2016. Papers from analytic, continental, and historical approaches, in any area of Kant's and Kantian philosophy, are welcome. Please identify <u>two areas</u> under which you wish your paper to be considered: 1. Kant's Precritical Philosophy; 2. Metaphysics; 3. Epistemology and Logics; 4. Philosophy of Science and Nature; 5. Teleology; 6. Ethics and Moral Philosophy; 7. Philosophy of Law and Justice; 8. Philosophy of Politics, History and Culture; 9. Religion and Theology; 10. Aesthetics; 11. Kant and German Idealism; 12. Kant and Phenomenology; 13. Kant in the Present. Papers should not exceed 20 minutes reading time (approx. 3000 words). Papers will be anonymously reviewed; please keep any identifying information on a separate page. We especially encourage graduate student submissions. If you are a graduate student, please identify yourself as such in the personal information page. A \$200 travel award will be provided for the best graduate paper and the author will be considered as a candidate for the annual Markus Herz Prize. Submissions should include two attachments (.doc, .docx, or .pdf): 1) A 3000-word paper, including the notes, prepared for anonymous review, accompanied by a 200-word abstract; 2) Cover page including the title of the paper, word count, author's name, brief bio, and contact information.

Fourth Leuven Kant Conference	
Fecha:	02-03/06/2016
Lugar:	Institute of Philosophy, University of Leuven Schapenstraat 34, Belgium
Información:	http://hiw.kuleuven.be/eng/events/leuvenkantconference
Keynote speakers:	Angela Breitenbach (University of Cambridge) Robert Louden (University of Southern Maine) Eric Watkins (University of California, San Diego)
CFP:	Submission deadline: January 5, 2016 Notification of acceptance by February 1, 2016.
The Institute of Philosophy of the University of Leuven invites submissions for the fourth Leuven Kant Conference. Papers are welcome on any aspect of Kant's philosophy. The conference aims at stimulating fruitful exchanges between established scholars, young researchers, and PhD students. Presentation time will be 25 minutes + 20 minutes for discussion. Abstracts (no more than 500 words) should be sent in MSWord as attachment	

to leuvenkantconference@kuleuven.be.

Abstracts should be prepared for double-blind review by removing any identification details. The author's name, paper title, institutional position and affiliation, as well as contact information, should be included in the body of the e-mail.

1er Coloquio CTK: "Kant y sus clásicos"

Fecha: 26 y 27 de mayo de 2016

Lugar: Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia)

Programa

Jueves, mayo 26. Metafísica y Epistemología

9:00 a.m. - 10:00 a.m. Eduardo Molina (Universidad Alberto Hurtado), Kant y Mendelssohn sobre la inmortalidad del alma

10:00 a.m. - 11:00 a.m. Nicolás Vaughan (Universidad de los Andes) Ockham y Kant: Dos formas de humildad epistémica

11:00 a.m. - 11:30 a.m. Café

11:30 a.m - 12:30 p.m. Luis Placencia (Universidad de Chile) Descartes y Kant sobre la conciencia

12:30 p.m. - 3:00 p.m. Pausa para almuerzo

3:00 p.m. - 4:00 p.m Santiago Roa (Universidad de los Andes) Psicología filosófica en Kant y Aristóteles

4:00 p.m.- 5:00 p.m.

Catalina González (Universidad de los Andes)

Dos infinitos: Kant y Pascal

Viernes, mayo 27. Ética, Política y Estética

9:00a.m. - 10:00 a.m. Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC) Ideales platónicos y ensoñaciones rousseauianas en el pensamiento político de Kant

10:00 a.m. - 11:00 a.m. Efraín Lazos (Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM) La

igualdad moral y el concepto tradicional de dignidad desde Kant

11:00 a.m. - 11:30 a.m. Café

11:30 a.m - 12:30 p.m.

Rodolfo Arango (Universidad de los Andes)

Kant y el colonialismo

12:30 p.m. - 3:00 p.m. Pausa para almuerzo

3:00 p.m. - 4:00 p.m

Andrea Navas (Universidad de los Andes)

Kant y Rousseau: desde los espectáculos hasta lo sublime

4:00 p.m.- 5:00 p.m.

Pablo Oyarzún (Universidad de Chile)

Un clásico póstumo: Kohlhaas, moral y derecho

V Jornada de Estudios Kantianos

Fecha:	20/06/2016, 10:00h – 18:00h
Lugar:	Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía
Información:	Pedro Jesús Teruel (pedrojesusteruel@gmail.com) https://seminariokant.wordpress.com/actividades/
Programa:	10:00h: Inicio de la jornada. 10:05-11:35h: Nuria Sánchez Madrid y Macarena Marey: traducción de Naturrecht Feyerabend al castellano. 11:35-12:15h: Pausa café. 12:15-13:45h: Leonardo Rodríguez Duplá: "El Cristo de Kant". Exposición del working paper y debate. 14:00h: Almuerzo de trabajo. 16:00-17:30h: Ana-Carolina Gutiérrez Xivillé: "El concepto de autonomía en Kant. Una reconstrucción genética (1762-1785)". 17:30-18:00h: Propuestas y planteamientos de futuro. 18:00h: Conclusión de la jornada.

Idealism and the Metaphilosophy of Mind - Inquiry 2017

Fecha:	15-16/09/2016

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 3, Junio 2016, pp. 514-533

ISSN: 2386-7655

Lugar:	London
Información:	The conference is part of the Idealism and Philosophy of Mind project, John Templeton New Directions in the Philosophy of Mind. – Organizadores: Giuseppina D'Oro, Paul Giladi and Alexis Papazoglou. – Contacto: idealismandthephilosophyofmind@googlemail.com – For updates: https://idealismsite.wordpress.com/ – Facebook: https://www.facebook.com/Idealism-and-the-Philosophy-of-Mind-912852112096331/ Idealism and the Philosophy of Mind is part of the Templeton funded New Directions in the Study of Mind led by Tim Crane: http://www.newdirectionsproject.com/ https://twitter.com/studyofthemind
Keynote speakers:	Paul Redding David Macarthur
Call For Abstracts:	Submission deadline: March 31, 2016 https://idealismsite.wordpress.com/special-issue-cfp/
We invite abstracts between 500 and 1,000 words for presentation at the Idealism and Metaphilosophy of Mind conference. Anonymized abstracts in PDF should be emailed to Idealism and the Philosophy of Mind (idealismandthephilosophyofmind@gmail.com). Decisions by the end of April. Authors of selected abstracts will be asked to submit the full draft of the papers by mid August. Selected papers will be considered for publication as part of a planned special issue of <i>Inquiry</i> on Idealism and the Metaphilosophy of Mind. Graduate students: there will a section for graduate students. Graduate students should indicate (next to the title) that their abstract should be considered for the graduate section. Are explanations of human actions which appeal to reasons compatible with the causal explanations used to account for natural phenomena such as hurricanes, volcanic explosions and the like? The problem of the relation between the explanatory practices of the human and natural sciences was addressed by Kant who sought to reconcile theoretical and practical reason by showing that theoretical/scientific knowledge rests on abstract formal conditions which disclose reality as causally determined. Kant's philosophy aimed to reconcile the claims of theoretical and practical reason by showing that theoretical/scientific knowledge does not yield unconditioned knowledge of reality; it rather discloses reality from the perspective of finite beings whose knowledge is conditioned. Within Kant's framework of transcendental idealism the task of defending the autonomy of practical reason is thus closely linked to a conception of philosophy as a second-order enquiry whose task is to make explicit the formal conditions of theoretical/scientific knowledge. This conception of philosophy has come under attack from increasingly naturalistic views of the role and character of philosophical analysis. As a result, the defence of the autonomy of the human sciences has also changed and it is now almost exclusively articulated from a naturalistic standpoint. The question for non-reductivists does not tend to be: "what are the postulates and heuristic principles at work in the natural and the human sciences?" But rather: "how can mind fit in the natural world?" The task of philosophy is no longer that of uncovering the presuppositions underpinning different "forms of experience", and show how they enable different ways of knowing, but rather to assume the methodological superiority of the natural sciences and then to articulate forms of non-reductivism which do not upset the	

presuppositions of scientific knowledge. Even when such naturalistic assumptions are relaxed, as in the case of “liberal naturalism”, non-reductivism is still predominantly articulated from a naturalistic platform.

This conference explores a form of non-reductivism which has its roots in the idealist tradition and which challenges the view that a defence of the autonomy of the human sciences must be launched from a naturalistic platform. It explores a form of post-Kantian non-reductivism in the philosophy of mind which articulates the defence of the human sciences from the perspective of a conception of philosophy as a second-order enquiry whose task is to make explicit the heuristic principle at work in different forms of enquiry.

Possible topics and questions include (this is not an exhaustive list):

- What are the metaphilosophical assumptions that govern contemporary attempts to defend the autonomy of the mental?
- Are softer forms of naturalism, such as liberal naturalism, in a better position to solve the various location problems which have been encountered by forms of non-reductivism launched from a more traditional naturalistic platform?
- To what extent is a metaphilosophical commitment to the continuity of philosophy and the natural sciences responsible for the under-representation of forms of non-reductivism (such as Kantian-inspired ones) which presuppose a conception of philosophy as an epistemologically first science?
- Can forms of non-reductivism which reject the assumption that a defence of the autonomy of the mental must be articulated from a naturalistic starting point succeed in their task without committing to a form of supernaturalism?

Conferencias

Feeling and Common Sense in Kant's Aesthetics	
Fecha:	14/01/2016, 5:30pm EST - 6:30pm
Lugar:	Seminar in the History of Modern Philosophy Department of Philosophy, University of Western Ontario Stevenson Hall 1145, London, Canada
speaker:	Brigitte Sassen (McMaster University)

Kant on concepts and synthetic unity	
Fecha:	28/01/2016, 5:30pm EST - 6:30pm
Lugar:	Seminar in the History of Modern Philosophy Department of Philosophy, University of Western Ontario Stevenson Hall 1145, London, Canada
Speaker:	Thomas Land (Ryerson University)

La felicidad propia y la felicidad ajena: ¿un problema en la ética de Kant?	
Fecha:	01/06/2016
Lugar:	Seminario C.L.A.S.I.C.O.S.: Colectivo de Lectura, Análisis, Sistematización e Interpretación de Clásicos con Orientación Social Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Sala José Gaos 3C

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 3, Junio 2016, pp. 514-533

ISSN: 2386-7655

	C/ Albasanz 26-28, Madrid
Información:	Organizador: Roberto R. Aramayo (aramayo@ifs.csic.es)
Speakers:	Macarena Marey (CONICET, Buenos Aires) Réplica de Alejandro Alba (UNAM-WORLDBRIDGES)

Workshops

Perceptual Experience in Kant and German Idealism	
Fecha:	18/03/2016
Lugar:	Social Sciences Building, S2.77 Cowling Room Department of Philosophy, University of Warwick Coventry CV4 7AL, United Kingdom
Información:	- Organizadores: Tristan Kreetz (University of Warwick) Simon Wimmer (University of Warwick) - Sponsors: Warwick Philosophy Department <i>The Aristotelian Society</i>
Keynote Speaker:	Anil Gomes (University of Oxford) Andrea Kern (Universität Leipzig)
CFP:	Submission deadline: January 31, 2016
In contemporary philosophy of Mind and epistemology, accounts of perceptual experience, which take as their starting point insights from Kant as well as Hegel, have played an important role. Notably, McDowell explicitly identifies Kant's account of perceptual experience, developed in the first Critique, as an inspiration for his own account. But, arguably, his account also bears resemblance to that of Hegel. Given this resurgence of interest in the accounts of perceptual experience developed by Kant and Hegel, our postgraduate workshop is intended to bring together the most recent and promising research by graduate students on accounts of perceptual experience in Kant, Hegel, and German Idealism more generally. A special focus will be on the account of perceptual experience developed by Kant, the ways in which German Idealists, first and foremost Hegel, challenge it, and the relation between these accounts and contemporary debates in the philosophy of perception. Papers or abstracts are invited from graduate students working on Kant and/or German Idealism. Possible topics include but are not limited to: - What does Kant identify as the necessary conditions of perceptual experience? In particular, is the transcendental deduction meant to establish truths about perceptual experience, or just about how we think about the objects we encounter in it? - Is Kant a representationalist or a relationalist? If the former, then to what kind of perceptual content is Kant committed? If the latter, how are we to think of the objects we are related to in intuition? - What roles do the schematism and the principles, in particular, the analogies, play in Kant's account of perceptual experience? - Does Hegel's account of perceptual experience differ from that offered by Kant? If so, in what way? Does it improve upon Kant's account? - Do the accounts of perceptual experience developed by Kant and the German Idealists have anything to offer contemporary debates? If so, what lessons should we learn	

from their accounts?

Submissions should be suitable for presentation in 30 to 40 minutes (typically 3,000 to 4,500 words). Papers or abstracts must be prepared for blind review. If you want to present your paper at this workshop please send your paper, or an abstract of no more than 500 words, to kantandgermanidealism@gmail.com.

Please Note: Pending a successful application for funding, we may be able to offer bursaries to cover the travel expenses for graduate speakers.

We strongly encourage submissions from women and other under-represented groups.

Kant Workshop	
Fecha:	23/04/2016
Lugar:	Department of Philosophy, University of Texas at Austin Miller Conference Room, Waggener 316 2210 Speedway, Austin, United States
Programa:	09.15 - 10.45 Tyke Nunez (Pittsburgh) 'Kant on the Constitution of Causal Experience' 11.00 - 12.30 Lisa Shabel (OSU) 'Kant on the Mathematical Principles of Pure Understanding' 12.30 - 13.30 Lunch 13.30 - 15.00 Ralf M. Bader (Oxford/UT Austin) 'Kant and the Table of Nothing' 15.15 - 16.45 Ian Proops (UT Austin) 'Kant's Resolution of the Mathematical Antinomies' 17.00 - 18.30 Katherine Dunlop (UT Austin) 'Kant on Temporal Experience'

The Cosmos of Duty Above and the Moral Law Within: A Workshop on Sidgwick and Kant	
Fecha:	05-07/05/2016
Lugar:	Institute of Philosophy, Universität Stuttgart
Información:	- Organizadores: Tim Henning (Universität Stuttgart) Tyler Paytas (Universität Stuttgart) - Volkswagen Foundation (Sponsor) https://sites.google.com/site/sidgwickandkant/
Keynote speakers:	Roger Crisp (Oxford University) Katarzyna De Lazari-Radek (University of Lodz) Paul Guyer (Brown University) David Phillips (University of Houston) Thomas Schmidt (Humboldt-University, Berlin) Christian Seidel (Universität Erlangen-Nürnberg) Robert Shaver (University of Manitoba) John Skorupski (University of St. Andrews)

1st Berlin Kant Workshop – Kant on Following Rules	
Fecha:	27-28/06/2016
Lugar:	Humboldt University of Berlin Unter den Linden 6

	Berlin, Germany
Keynote speakers:	Konstantin Pollok (University of South Carolina) Clinton Tolley (University of California, San Diego)
In Kant's <i>Critique of Pure Reason</i>, human knowledge appears as the end result of a plurality of cognitive activities. Perception, synthesis, intuition, thought, and judgment are only some of the cognitive activities involved in human knowledge. In contemporary epistemology, such cognitive activities have often been understood as involving normative aspects, the spontaneous activity of conscious cognitive subjects and the active following of rules. However, as a reading of Kant, such a thesis is rather controversial: it is unclear whether and how a normative understanding of the various cognitive activities can be reconciled with the role of psychological deterministic processes in the genesis of human cognition. What is then the place of rule following in Kant's overall picture? How are the normative aspects of the rule-governed activities of the different cognitive faculties to be specified? What are the law-giving grounds of the epistemic norms? The graduate workshop will explore the controversial issue of normativity and rule-following in Kant's theoretical philosophy. A special focus will be on his account of human knowledge and cognition. The workshop will feature talks by Konstantin Pollok and Clinton Tolley and presentations-discussion sessions by graduate students working on the relevant aspects of Kant's philosophy.	
Call for Abstracts:	Submission deadline: February 15, 2016 Please direct your queries to berlin.kant.workshop.2016@gmail.com .
This workshop will explore the controversial issue of normativity and rule-following in Kant's theoretical philosophy. A special focus will be on his account of human knowledge and cognition. We invite submissions from graduate students working on relevant aspects of Kant's philosophy. Possible topics include but are not limited to: - The clarification of the very notion of normativity which is at stake in Kant's theoretical philosophy - Discussion of normative aspects which are (or which are not) involved in different cognitive faculties and processes according to Kant - Discussion of particular problems that arise with respect to normative aspects of human cognition. If you are interested in giving a presentation, please send: An <u>extended abstract</u> (max. 1500 words) which briefly summarizes the central theses and arguments of the presentation. The abstract should be based on papers suitable for presentation in 40-45 minutes and should be prepared for double-blind review by removing any identifying details. The author's name, institutional position and affiliation, as well as contact information should be included in the body of the e-mail.	

Early Modern Laws of Nature: Secular and Divine	
Fecha:	07/07/2016, 9:30AM - 5:30PM
Lugar:	Faculty of Theology and Religion University of Oxford, Gibson Building Radcliffe Observatory Quarter Woodstock Road Oxford OX2 6GG, United Kingdom
Información:	- Organizadores: Andrea Sangiacomo (University of Groningen)

	Ignacio Silva (University of Oxford) http://www.ianramseycentre.info/seminars/early-modern-laws-nature.html
Keynote speakers:	Sophie Roux (Université de Grenoble) Eric Watkins (University of California, San Diego)
CFP:	Submission deadline: April 30, 2016. Please send your paper proposal (of not more than 500 words) to ignacio.silva@theology.ox.ac.uk with the subject: "Workshop: Early Modern Laws of Nature: Secular and Divine".
This one-day workshop will examine the theological debates that influenced the birth and development of the notion of laws of nature from the sixteenth century until the critical Kant. It is widely accepted that the laws of nature were born as a theological justification of the order found in nature by sixteenth and seventeenth centuries natural philosophers and theologians. It is also widely recognised, however, that by the mid-eighteenth century the laws of nature were assumed to guide and explain the workings of the natural world without any reference to the divine. The laws of nature, therefore, moved from being essentially tied in their beginnings to the nature of God, to becoming a secular concept by the midst of the so called scientific revolution. The goal of this event will be to uncover the philosophical and theological concepts at stake both at the birth and later development of the laws of nature, seeking a greater understanding of the transition from being a theological notion to becoming a non-theological notion. The organisers expect to receive papers ranging from issues surrounding the theological underpinnings of the laws of nature in the philosophies of nature of sixteenth and seventeenth centuries, Cartesian and Scholastic understandings of the laws of nature, and to secular discourses on the laws of nature by the mid-eighteenth century.	

The Current Relevance of Kant's Method in Philosophy	
Fecha:	08/07/2016, 10:00h – 09-07/2016, 19:00h
Lugar:	Raum SH 5.104 (Friday 8 July) Raum SH 3.104 (Saturday 9 July) Seminarhaus Campus Westend, Goethe-Universität Max-Horkheimer-Straße 4 Frankfurt am Main, Deutschland
Información:	– Organizador: Gabriele Gava (gabriele.gava@gmail.com) – Registration: https://sites.google.com/site/kantandthemethodofphilosophy/2016-workshop/registration
Confirmed speakers:	Gabriele Gava (Frankfurt) Dietmar Heidemann (Luxemburg) Thomas Land (Toronto) Claudio La Rocca (Genova) Jessica Leech (Sheffield) Michela Massimi (Edinburgh) Tobias Rosefeldt (Berlin) Eric Watkins (San Diego) Lea Ypi (London)
Is it possible to find in Kant a model of philosophical argument which can still be useful	

today? In the last 50 years various philosophers have thought that it was possible to answer this question in the positive. For instance, they have tried to use the Critique of Pure Reason to obtain a model of transcendental argument which could be used against different forms of skepticism. However, these attempts have also faced various criticisms; some interpreters have claimed that Kantian transcendental arguments cannot provide a definitive refutation of skepticism and can only be successful when they are reinterpreted along much more modest lines. The criticisms and the related demand of modesty for transcendental arguments have brought many to regard Kantian arguments with suspicion. The workshop aims to show that this latter suspicion is unjustified. On the one hand, the potential of Kantian transcendental arguments for the solution of current problems in! various fields of philosophy has not been exhaustively investigated yet. The prospects of transcendental arguments have been discussed almost exclusively with respect to the problem of skepticism, where the question whether it is possible to devise transcendental arguments with other purposes in view is still largely unanswered. On the other hand, Kant has introduced numerous methodological innovations for the investigation of diverse phenomena, innovations whose current relevance has remained comparatively unexplored.

Cursos

Summer Institute on Spinoza and German Idealism	
Fecha:	16-20/05/2016
Lugar:	University of Toronto Toronto, Canada
Información:	http://spinozagermanidealism2016.weebly.com
Keynote speakers:	Eckart Förster (Johns Hopkins University) Yitzhak Melamed (Johns Hopkins University)
Call for Applications:	Submission deadline: 28 February 2016
In recent years, there has been a resurgence of interest in the deep influence of Spinoza on German philosophy. From controversies over freedom and determinism in the time of Christian Wolff, through the <i>Pantheismusstreit</i> and the threat of nihilism in the time of Kant, to the reappraisal of Spinoza's monism by the post-Kantian idealists, Spinoza and Spinozism—sometimes an enemy, sometimes a guiding light—have been intimately connected to major currents in modern German thought. The Department of Philosophy and the Centre for Jewish Studies at the University of Toronto are pleased to host a one-week intensive summer institute that will take place May 16-20, 2016 and whose theme will be Spinoza and German Idealism. Our keynote presenters will be Eckart Förster (Johns Hopkins University) and Yitzhak Melamed (Johns Hopkins University). To foster an interdisciplinary atmosphere, we invite applications from PhD students in philosophy, German studies, religion, history, and Judaic studies. The format of the institute will be a series of seminar-style discussions of primary texts, led by our keynote speakers. Readings will be distributed by PDF in advance of the meeting in Toronto. Topics to be studied may include:	

- Spinoza, Jacobi, and the *Pantheismusstreit*
- Kant's Critique of Spinoza
- Spinoza, Biblical Faith, and the 'Religion of Reason'
- Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism
- Spinoza and Mendelssohn's *Morgenstunden*
- Spinozistic Monism and Hegel's Logic
- Spinoza's *Amor Dei Intellectualis* and Intellectual Intuition
- The Jewish and Lutheran Background to German Reception of Spinoza
- The Influence Spinoza's *Theologico-Political Treatise* on 19th C. German Philosophy of Right

PhD students writing their dissertations on these or related topics are encouraged to apply by sending: (1) a 1-page (double-spaced) letter of interest explaining their research and how it fits with the theme of the institute, (2) a CV and (3) a sample of academic writing (no longer than 15 pages).

Applications should be emailed to: spinozagermanidealism2016@gmail.com.

Decisions will be returned by 15 March 2016.

Some funding for travel and accommodation may be available for accepted participants.

Kant and the Stoics: Practical Philosophy	
Fecha:	04-06/07/2016
Lugar:	Department of Philosophy, University of St Andrews The Burn Glenesk Brechin Angus DD9 7YP Edzell, Scotland, United Kingdom
Información:	- Organizadores: Stefano Lo Re (University of St Andrews) Pärttyli Rinne (University of St Andrews) Jens Timmermann (University of St Andrews) - Please, do not hesitate to contact Stefano Lo Re (slr7@st-andrews.ac.uk) if you have any questions. - Sponsors: <i>British Society for the History of Philosophy</i> (http://www.bshp.org.uk/) <i>Scots Philosophical Association</i> (http://www.scotsphil.org.uk/) <i>UK Kant Society</i> (https://sites.google.com/site/ukkantsociety/) St Andrews Philosophy Department
The 9th edition of the St Andrews Kant Reading Party will take place between the 4th and the 6th of July 2016 at the Burn House in Edzell (http://theburn.goodenough.ac.uk/). The title of this year's edition is 'Kant and the Stoics', and the focus will be on practical philosophy. Questions about the two philosophies abound already if each is considered in its own right; and even if one grants a certain degree of diachronic coherence to Kant's theory, and assume a simplified version of Stoicism, determining the philosophical relations between the two remains a multi-faceted and complex task. Kant's own reception of Stoicism involves both acknowledgment of its merits and attempts at distancing himself from it. This is further complicated by the fact that Kant rarely discussed specific passages from Stoic texts, and that his knowledge of Stoicism is thought to have come mainly from reading Roman Stoics (Cicero and Seneca).	

This year, there will be up to five discussion sessions (all the relevant texts will be made available in English) and up to four paper sessions (see CFA below). In addition to these, we will also hold an informal 'Kant in Progress' workshop on the 7th of July at the St Andrews Philosophy department (a separate CFA will be circulated in due course).	
Registration:	Fees: The participation fee is 120 GBP for staff members and 65 GBP for students. Students invited to give papers will be reimbursed the entire participation fee. The fee covers transportation from St Andrews to the Burn House and back, as well as accommodation and full board. Registration: The number of participants is limited to 25. Deadline for registration is the 17th of May. To secure your place, please register at the link provided (or go to http://onlineshop.st-andrews.ac.uk/ □ Product Catalogue □ Schools □ Philosophy □ Trips □ Kant Reading Party 2016) and e-mail a short, informal application to Stefano Lo Re (slr7@st-andrews.ac.uk). To be put on the waiting list, please only send the application. Members of the BSHP are entitled to a 10% discount (if you are a member, please mention it in the e-mail to Stefano).
Call for abstracts:	Students are invited to send anonymised abstracts of no longer than 750 words and a separate cover sheet including name, position, institutional affiliation, and e-mail address to Lucas Sierra (lsv2@st-andrews.ac.uk) by the 17th of May. Abstracts will be selected by blind review, and all applicants will be notified by the 31st of May 2016. Papers should be suitable for a presentation of approximately 40 minutes. Preference will be given to abstracts on both Kant's and Stoic <i>practical</i> philosophy that have a historiographical and/or comparative approach (or at least makes substantial references to both practical philosophies), and strong preference will be given to abstracts addressing topics from the following list: the nature of moral value; living in accordance with nature (□□□□ □□□□ □□□) and the universal-law-of-nature formulation of the Categorical Imperative; virtue and virtues; the highest good and the sensuous side of human nature; teleological reasoning in ethics and meta-ethics; moral psychology and practical reasoning; free will, determinism and moral responsibility; moral expertise (the figure of the sage, ó □□□□□); sympathy and compassion; the moral status of suicide.

Revistas

Con-Textos Kantianos – E-Books
CTK E-Books se propone publicar en formato digital ensayos individuales de temática kantiana, de la misma manera que volúmenes colectivos, estudios de referencia sobre la misma temática en su lengua original o traducidos que no hayan perdido su vigencia, pero cuenten actualmente con una escasa difusión, así como traducciones comentadas de textos kantianos cuya extensión supere la apropiada para ser incluidas en un número ordinario de la revista <i>Con-textos Kantianos</i>. Las lenguas admitidas serán el español, alemán, inglés, francés, italiano y portugués, en sintonía con la política plurilingüística de CTK. Los interesados en publicar en alguna de las cuatro colecciones deberán remitir sus originales o la propuesta de un determinado proyecto editorial (traducciones de Kant, monografías individuales,

volúmenes colectivos, tesis doctorales o estudios de referencia en su lengua original o traducidos a otro idioma) al correo electrónico de la revista:

contextoskantianos@gmail.com.

Cada manuscrito o proyecto editorial enviados será sometido a una revisión por pares entre los miembros del Consejo Asesor de CTK-E, intentando que el plazo de publicación sea razonablemente rápido, con la garantía de difusión propia de las publicaciones de libre acceso, aunque no se descarte poder editar algunos ejemplares en papel bajo demanda. En breve se dará a conocer a los especialistas responsables de cada colección y a los integrantes del Consejo Asesor. Las cuatro colecciones de CTK-E se denominarán:

- *Translatio Kantiana* (traducciones comentadas de escritos de Kant);
- *Quaestiones Kantianas* (estudios o documentos de referencia en su lengua original o traducidos);
- *Hermeneutica Kantiana* (monografías y tesis doctorales);
- *Dialectica Kantiana* (volúmenes colectivos).

The Monist: Laws of Nature

Edición:	The Monist, 100:3 July 2017
Advisory Editor:	Angela Breitenbach, Cambridge (ab335@cam.ac.uk)
Editor:	Michela Massimi, Edinburgh (michela.massimi@ed.ac.uk)
CFP:	Submission deadline: July 31, 2016

Kant argued that the laws of nature were, in part, the result of our mind projecting an order onto nature. This issue of *The Monist* seeks to assess the prospects of such a conception of laws for contemporary debates in the philosophy of science. We invite contributions addressing questions such as: How is 'projecting an order onto nature' properly to be understood? What good can a conception of laws in these terms be for on-going debates between realist and empiricist approaches to laws of nature? Can a Kantian view shed light on the foundations of modern physics (and especially on quantum mechanics) or on contested issues concerning the nature of laws in biology; and might such a view advance current debates over the unity or disunity of science?

We encourage all intending authors to make direct contact with the Advisory Editors, Angela Breitenbach and Michela Massimi.

Submissions should not exceed 7,500 words, should be prepared for blind refereeing, and should include a brief abstract.

Please also refer to the submission guidelines: <http://www.themonist.com/>



Política Editorial

Este proyecto editorial sólo podrá salir adelante propiciando una nutrida participación presidida por la más absoluta pluralidad y obviando exclusiones de ningún tipo.

Se trata de una revista electrónica en torno a los estudios kantianos que tendría una periodicidad bianual y alternará los números monográficos (al cuidado de uno o dos editores invitados) con otros donde se publicarán los trabajos que obtengan informes favorables por el sistema de par ciego

El español será el idioma principal, pero también se podrán publicar trabajos en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.

Los manuscritos deberán ser originales inéditos en cualquier idioma, que no estén bajo consideración en ningún otro lugar. Deberán remitirse por correo electrónico en Word a:

contextoskantianos@gmail.com

Preparación del Manuscrito

La extensión de los artículos no deberá exceder las 12.000 palabras, la de las discusiones 8.000 palabras las críticas de libros 4.000 palabras. En caso de que el interés y calidad del manuscrito lo aconseje, el equipo editorial podrá tomar en consideración la publicación manuscritos de una longitud mayor o menor.

Tanto los artículos como las discusiones deberán incluir un resumen en la lengua en que estén redactados y en inglés de unas 150 palabras. Igualmente deberán incluir tres o cinco palabras clave en ambas lenguas, adjuntando además el título del trabajo en inglés. El título del artículo, en la lengua en que esté redactado y en inglés, y el nombre y apellidos del autor, que estará en VERSALES, constarán en letra *Times New Roman*, tamaño 16, apareciendo únicamente el título en **negrita**. La vinculación institucional aparecerá en letra *Times New Roman*, tamaño 14. El resumen y palabras clave, en la lengua del artículo y en inglés, aparecerán en *Times New Roman*, tamaño 11. Si la lengua del trabajo es el inglés, título, resumen y palabras clave aparecerán también en traducción al español.

Las reseñas llevarán un título, en la lengua en que estén redactadas y en inglés, relativo a su contenido y describirán la obra reseñada del siguiente modo: Autor, *título*, lugar, editorial, año, número de páginas.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares (250 palabras) donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y reflejen igualmente los ámbitos temáticos cultivados, sin dejar de proporcionar una dirección de contacto electrónica. Por favor prepare el manuscrito para un referato ciego quitando toda auto-referencia.

Estilo

Todas las contribuciones han de emplear tipo de letra *Times New Roman*, tamaño 12 y espaciado 1,5 (texto y notas). Las notas deben estar numeradas consecutivamente (números volados, no entre paréntesis) y aparecer como notas a pie, usando la fuente *Times New Roman*, tamaño 10 y espaciado simple. El número de nota que remite a la información contenida en la nota a pie aparecerá directamente después del signo de puntuación que cierra la cita en el cuerpo del texto.

Las palabras y sintagmas que el autor considere necesario recalcar, irán en *cursiva*, nunca en **negrita**.

Citas y referencias

Las referencias a autores y publicaciones en el cuerpo del texto aparecerán entre paréntesis, incluyendo el apellido del autor, el año de publicación de la obra y las páginas citadas. Ejemplo:

(Jáuregui 2008, p. 25)

Los pasajes de obras citados a lo largo de los artículos aparecerán, con justificación a la izquierda de 1,5, en *Times New Roman*, tamaño 11, sin dobles comillas. Las reseñas no extractarán pasajes con justificación: en caso de que el autor desee citar extractos de la obra reseñada lo hará entre dobles comillas en el cuerpo del texto y respetando su tamaño, empleando la modalidad indicada de referencia entre paréntesis al autor, año de la publicación y página.

Las partes omitidas en citas se señalarán con tres puntos entre paréntesis cuadrados [...]—, separados por un espacio simple de la palabra anterior y siguiente.

* Las referencias de las obras de Kant deberán hacerse según las pautas fijadas por la Edición de la Academia:

http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

* La bibliografía se debe organizar alfabética y cronológicamente al final del texto. Si se citan varias obras del mismo autor, éstas deben ordenarse de manera cronológica, de la más reciente a la más antigua.

Ejemplos:

Libro:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Artículo:

Parra París, L. (1987), “Naturaleza e imperativo categórico en Kant”, *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Capítulo en una obra colectiva:

Gómez Caffarena, J. (1994), “Kant y la filosofía de la religión”, en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Trabajos disponibles en la web:

Waldron, J. “The Principle of Proximity”, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19 http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, acceso mes, día y año).

Editorial Policy

We would like to acquaint you with a journal project that can only go forward with the greatest possible participation of Kant scholars, without exclusions of any kind.

This periodical will be a biannual electronic journal in Kantian studies, which will alternate between open-submission issues and single-topic issues coordinated by one or two editors. All submitted manuscripts would undergo peer review.

Though Spanish is the Journal's primary language, manuscripts in English, German, French, Italian, and Portuguese are also welcome.

Submissions must not have been previously published, nor should they be under consideration anywhere else in any language. Please send your manuscript as a Word attachment to the following e-mail address:

contextoskantianos@gmail.com

Manuscript Preparation

Articles must not exceed 12.000 words, discussions 8.000 words, and book reviews 4.000 words (including footnotes and bibliography in all cases). Longer manuscripts could also be

considered by the editorial team, if the interest and quality of the contribution justifies its acceptance.

Articles and discussions should include an abstract both in the language of the submitted paper and in English that should not exceed 150 words as well as three to five keywords, with the title also in English. The title of articles, in the language of the submitted text and in English, and the author (in SMALL CAPS) will appear in *Times New Roman* 16 and in **bold type**. The institutional affiliation will have font *Times New Roman* 14. The *abstract* and *key words*, also in the language of the submitted and in English, will have font *Times New Roman* 11. If the language of the article or discussion is English, the title, abstract and key words will be also translated into Spanish.

Book reviews should have a title both in the language of the submitted paper and in English. They should also refer to the work under review as follows: Author, *title*, place, publishing house, year, and number of pages.

Please include a brief biographical note (250 words) that includes institutional affiliation, the titles of some publications, areas of specialization, and an e-mail address. Please prepare the manuscript for blind review deleting all self-references.

Style

For any contribution, the author should use letter type *Time New Roman* 12 and lines should be spaced 1.5 (text and notes). Notes should be numbered consecutively (superscript, no brackets) and appear as footnotes, using *Times New Roman* 10. The number of the annotation which points to the bibliographic information contained in the footnote has to appear directly after the quotation mark closing the citation.

Stress required in the text should be done through the use of *italics*, never in **bold type**.

Citations and references

References without excerpting throughout the manuscript must appear in parenthesis in the main text with the following information: author's last name, year of publication, and quoted pages.

Example:

(Jáuregui 2008, p. 25)

Excerpts cited throughout articles will use *Times New Roman* 11, without quotation marks and 1,5 left indented. Reviews shall not include indented excerpts, only brief citations, if necessary, with quotation marks and the reference in parenthesis of author's last name, year of publication, and quoted pages.

Omissions in citations are marked by three dots placed in square brackets which are separated from the preceding and the following word by a single space.

When citing Kant's Complete Works the usage within the *Akademie Edition* is mandatory

http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

*Bibliography must be included at the end and organized alphabetically. Several works by the same author must be ordered chronologically beginning with the most recent one.

Examples:

Book:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Article:

Parra París, L. (1987), "Naturaleza e imperativo categórico en Kant", *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Chapter in a collective work:

Gómez Caffarena, J. (1994), "Kant y la filosofía de la religión", en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Paper available in websites:

Waldron, J. "The Principle of Proximity", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19 http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, accessed month, day year).



Listado de evaluadores / Reviewers List

Anselmo Aportone (Univ. di Roma “Tor Vergata”, Italia)

María Julia Bertomeu (CONICET / Univ. Nacional de La Plata, Argentina)

Giorgia Cecchinato (UFMG, Brasil)

Francesca Fantasia (Univ. de Halle, Alemania)

Jesús González Fisac (Univ. de Cádiz, España)

Catalina González Quintero (Univ. de los Andes, Colombia)

Sophie Grapotte (Chercheur indépendante, France)

Efraín Lazos (IIF/UNAM, México)

Silvia del Luján (UNSAM, Argentina)

Macarena Marey (UBA/CONICET, Argentina)

Fernando Moledo (UBA/CONICET, Argentina)

Eduardo Molina (Univ. A. Hurtado, Chile)

Pablo Muchnik (Emerson College, USA)

Matías Oroño (UBA/CONICET, Argentina)

Alessandro Pinzani (UFSC, Brasil)

Tinca Prunea (Univ. de Bucarest/CERPHI de Lyon)

Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, España)

Nuria Sánchez Madrid (UCM, España)

Marcos Thisted (UBA/CONICET, Argentina)

Gabriele Tomasi (Univ. de Padova, Italia)

Francesco V. Tommasi (Univ. La Sapienza, Italia)

Milla Vaha (Univ. of Helsinki, Finland)

Sandra Zakutna (Univ. de Presov, Eslovaquia)

