

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

Secretaria de redacción / Executive Secretary

Nuria Sánchez Madrid, UCM, España

Editores Asociados / Associated Editors

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

Catalina González, Universidad de Los Andes, Colombia

Eduardo Molina, Univ. Alberto Hurtado, Chile

Efraín Lazos, IIF-UNAM, México

Editores de reseñas / Book Review Editors

Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos

Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Marceline Morais, Cégep Saint Laurent, Montréal, Canadá

Antonino Falduto, Univ. de Halle, Alemania

Cinara Nahra, UFRN, Brasil

Editora de noticias / Newsletter Editor

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

Consejo Editorial / Editorial Board

Juan Arana, Universidad de Sevilla, España

Rodolfo Arango, Universidad de los Andes, Colombia

Sorin Baiasu, Universidad de Keele, Reino Unido

Aylton Barbieri 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 Pavia, 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
Luis 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 5*», *Roberto R. Aramayo* (Instituto de Filosofía / CSIC, España)
pp. 6-7

[EN] «*CTK 5* Editorial Note», *Roberto R. Aramayo* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain)
pp. 8-9

ENTREVISTAS / INTERVIEWS

[ES] «Entrevista con Lisímaco Parra» (Universidad Nacional de Colombia, Colombia), *Ángela Uribe* (Universidad Nacional de Colombia, Colombia)
pp. 10-25

ARTÍCULOS / ARTICLES

[EN] «Freedom and *Klugheit* in Kant's *Anthropology Lectures*», *Holly Wilson* (Louisiana State University at Alexandria, USA)
pp. 26-37

[DE] «Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend», *Eva Marta Eleonora Oggioni* (Universität Siegen, Deutschland)
pp. 38-57

[EN] «The Development of Kant's Theory of Moral Feeling», *Zhengmi Zhouhuang* (Institute of Philosophy of Beijing Normal University, China)
pp. 58-74

[PT] «O amor em Kant e na filosofia analítica», *Elke Elisabeth Schmidt / Dieter Schönecker* (Universität Siegen, Deutschland)
pp. 75-93

[FR] «La mutation du concept de mœurs dans la définition de la loi morale comme *Sittengesetz*», *Michèle Cohen-Halimi* (Univ. Paris Ouest / Univ. Paris 8, France)
pp. 94-115

[ES] «La libertad pragmática en *Metaphysik der Sitten*. Libertad y dependencia en el derecho personal de carácter real», *Jesús González Fisac* (Universidad de Cádiz, España)
pp. 116-137

[IT] «La maschera cartesiana: René Descartes nella *Critica della ragion pura* di Kant»,
Alfredo Gatto (USP – FAPESP, Brasil)
pp. 138-149

[ES] «La solución de la antinomia y el peligro del escepticismo», *Miguel Herszenbaun* (CONICET / UBA / CIF / GEK, Argentina)
pp. 150-166

[EN] «Exiting the State and Debunking the State of Nature», *Robert Hanna* (Independent Research, USA),
pp. 167-189

[PT] Um “*secreto procedimento da alma dos homens*”: Kant sobre o problema das representações obscuras», *Fernando Manuel Ferrera Da Silva* (Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia, Portugal)
pp. 190-215

[EN] «From Beautiful Art to Taste», *João Lemos* (Univ. Porto, Portugal)
pp. 216-235

DOSSIER / DOSSIER

Kant y sus clásicos (I Encuentro CTK, Bogotá, Mayo 2016)

[ES] «Ideales platónicos y ensoñaciones rousseauianas en el pensamiento político de Kant»,
Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC, España)
pp. 236-260

[ES] «Conexiones entre Kant, Proclo y Euclides, a partir de una interpretación de Hintikka», *Javier Fuentes González* (Universidad de Chile, Chile)
pp. 261-277

[ES] «Descartes y Kant sobre la *conciencia*. Observaciones sobre un olvidado punto de contacto sistemático entre Kant y Descartes», *Luis Placencia* (Universidad de Chile, Chile)
pp. 278-295

[ES] «Secularización e infinito en Pascal y Kant», *Catalina González* (Universidad de Los Andes, Colombia)
pp. 296-315

[ES] «Kant y el colonialismo. Hacia un cosmopolitismo republicano», *Rodolfo Arango* (Universidad de Los Andes, Colombia)
pp. 316-343

NOTAS Y DISCUSIONES / NOTES AND DISCUSSIONS

[EN] «A Discussion Around Katrin Flikschuh's: *Kant's Nomads: Encountering Strangers*», Joël Madore (Memorial University, Canada)
pp. 344-345

[EN] «Kant's Nomads: Encountering Strangers» *Katrin Flikschuh* (London School of Economics, UK)
pp. 346-368

[EN] «Recursive Justification and Kant's Civil Condition: Some Comments on Flikschuh's Account of Nomadic Rights», *James Scott Johnston* (Memorial University, Canada)
pp. 369-374

[EN] «Unsettling Encounters: A response to Katrin Flikschuh's 'Kant's Nomads'», *Joël Madore* (Memorial University, Canada)
pp. 375-383

[EN] «The Value of Difference: Kantian Hospitality and Flikschuh's Rethinking of Nomadic Encounters», *Suma Rajiva* (Memorial University, Canada)
pp. 384-393

TEXTOS KANTIANOS / KANT'S TEXTS

[ES] «A la búsqueda del sosiego interno: una felicidad formal *a priori* e independiente de la fortuna. Presentación de la *Reflexión 7202* de Kant», *Roberto R. Aramayo* (IFS-CSIC, España)
pp. 394-419

[ES] «Reflexión 7202 (Ak. XIX 276-282)»
Immanuel Kant
pp. 420-427

CONVERSACIONES / CONVERSATIONS

[ES] «Conversación sobre Kant con... Juan Arana»,
Juan Arana (Universidad de Sevilla, España) y *Ricardo Parellada* (UCM, España)
pp. 428-438

CRITICA DE LIBROS / REVIEWS

[ES] «“Campo de fuerzas”: Adorno sobre Kant», *Tomás Z. Martínez Neira* (UAM, España). Reseña de Theodor W. Adorno, *La Crítica de la razón pura de Kant*, 1ª ed. - Buenos Aires, Las Cuarenta, 2015, 608 pp. (Colección *Mitma*). ISBN: 978-987-1501-73-1
pp. 439-447

[ES] «Estudios morales kantianos sobre la cuestión de la imputación en los tiempos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*», *Jesús Pinto Freire* y *Adrián Pérez Santamaría* (UAM / Universidad de Alcalá de Henares, España). Reseña de Immanuel Kant, *Lecciones de filosofía moral. Mrongovius II*. Traducción, introducción, notas al texto y estudio

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 5, Junio 2017, pp. 1-5

ISSN: 2386-7655

conclusivo de Alba Jiménez Rodríguez. Ediciones Sígueme, Salamanca 2017, colección “Hermeneia”. 155 páginas. ISBN: 978-84-301-1954-7.

pp. 448-451

[ES] «Sobre la antropología moral de Kant», *Luciana Martínez* (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Reseña de Anna Wehofsits, *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, 164 pp. ISBN: 978-3-11-045553-3.

pp. 452-456

[EN] «The dynamic unity of form and matter. The Kantian Schematism as condition of the meaning of categories and its revision in more recent theories», *Lara Scaglia* (Universidad Autónoma de Barcelona, España). Review of Lidia Gasperoni, *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge — Actus et Imago*, Boston/Berlin, W. de Gruyter, 2016. ISBN: 978-3-11-047617-0

pp. 457-459

[DE] «Klugheit und die Fähigkeit zur Bildung von Ideen», *Kinga Kaskiewickz* (Nicolaus Copernicus Universität), Toruń, Poland. Rezension von Claudia Graband, *Klugheit bei Kant*, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2015, 306 S. ISBN 978-3-11-043779-9

pp. 460-464

[ES] «El sentido común como posibilidad de unidad de la razón en el sistema crítico kantiano», *Laura Herrero Olivera* (UCM, España). Reseña de Zhengmi Zhouhuang, *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, Kantstudien-Ergänzungshefte, 187, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2016, 132 pp., ISBN: 978-3-11-045017-0.

pp. 465-470

[PT] «A típica na crítica da razão prática: da possibilidade de unificação entre necessidade natural e liberdade», *Carlos Moisés de Oliveira* (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil) Resenha de Adam Westra, *The Typic in Kant's critique of practical reason: moral judgment and symbolic representation*, Berlin/Boston, W. De Gruyter, 2016. ISBN: 978-3-11-045462-8.

pp. 471-479

[EN] «Idealism with Realism: Kant's 'Middle Ground'», *Milla Vaha* (University of Turku, Finland), Review of Lucy Allais, *Manifest Reality: Kant's Idealism & his Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2015. ISBN: 978-0-19-874713-0.

pp. 480-484

[ES] «Kant y la posibilidad de la ética. Lectura crítico-sistemática de los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, *Leonardo Mattana Ereño* (Universidad Autónoma de Madrid, España). Reseña de Carmelo Alessio Meli, *Kant e la possibilità dell'etica. Lettura critico-sistemática dei Primi principi metafisici della dottrina della virtù*, Mimesis, Milán, 2016, 324 pp., ISBN: 978-88-5753-333-9.

pp. 485-496

[ES] «A vueltas con la causalidad de la acción moral. Una lectura anglosajona», *Jesús González Fisac* (Universidad de Cádiz, España). Reseña de Robert Greenberg, *The Bounds of Freedom: Kant's Causal Theory of Action*, W. de Gruyter, Berlin/Boston, 2016, pp. 123. ISBN: 978-3-11-049466-2.

pp. 497-502

[ES] «La razón y su envés. A propósito de la afectividad trascendental, las paradojas de la cultura y los fundamentos de la civilización en la filosofía de Kant», *Marcos Thisted* (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Reseña de Nuria Sánchez Madrid: *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*, Florianópolis, Nefiponline, 2016. 288 p. ISBN: 978-85-99608-16-6.
pp. 503-507

[ES] BOLETÍN INFORMATIVO / NEWSLETTER

pp. 508-535

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

pp. 536-540

[ES / EN] LISTADO DE EVALUADORES / REVIEWERS LIST

pp. 541



Editorial CTK 5 (Junio 2017)

Tras las entrevistas realizadas a Mario Caimi (*CTK 0*), Claudio La Rocca (*CTK 1*) Claude Piché (*CTK 2*), Pablo Oyarzun (*CTK 3*) y José Luis Villacañas (*CTK 4*), en este sexto número de *Con-Textos Kantianos* se incluye la entrevista que le hace Ángeles Uribe a Lisímaco Parra, uno de los coordinadores principales del primer encuentro de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE), celebrado en Noviembre de 2012 con el concurso de diversas universidades e instituciones, así como una conversación de Ricardo Parellada con Juan Arana, que en este número viene a ocupar el espacio dedicado habitualmente a Documentos. En breve recibiremos la entrevista que Efraín Lazos le ha hecho a Carlos Pereda, y aguardamos a medio plazo las ya cursadas a Maria Borges, Bernd Dörflinger, Heiner Klemme, Adela Cortina, Jean Ferrari o Reinhard Brandt.

La traducción al español de la *Reflexión 7202*, un texto capital para comprender la noción kantiana de una felicidad formal y sus consecuencias en el planteamiento ético kantiano, pretende dar testimonio del tipo de colaboraciones que cabrían en esta sección de Textos kantianos, que tan bien se adapta a la publicación de fragmentos o breves antologías temáticas seleccionados del *Nachlass*, los *Vorarbeiten*, las *Vorlesungen*, la correspondencia, incluyendo los opúsculos publicados originariamente como artículos de revista y las secciones de ciertas obras, toda vez que las traducciones de textos más largos encontrarían su acomodo en la serie *Translatio Kantiana* de nuestra recién inaugurada Biblioteca Digital de Estudios Kantianos (*CTK E-Books*), donde podrían publicarse a corto y medio plazo, por ejemplo, versiones españolas de las *Observaciones*, *Hacia la paz perpetua*, la tercera *Crítica* o cualesquiera otras propuestas solventes de traducciones al inglés, francés, italiano, portugués o español, convenientemente anotadas e introducidas.

El Dossier recoge algunos de los trabajos presentados al *I. Encuentro Internacional CTK*, celebrado en la colombiana Universidad de los Andes de Bogotá en mayo de 2016, siendo así que el segundo de tales encuentros acaba de reunir en Madrid, bajo el rótulo de *Parerga Kantiana*, a torna-kantianos procedentes de Chile, Colombia, España, México, Portugal y USA que se han visto auto-convocados por ciertas afinidades electivas, tendentes a conciliar las exigencias del rigor con el espíritu de la jovialidad. El programa del evento quedó ilustrado por la *La fuente de la juventud* de Cranach el Viejo, un lienzo donde los márgenes son tan importantes como las figuras centrales para comprender el conjunto. De ahí que se abordara el pensamiento kantiano desde cuestiones tales como la compasión, el deísmo, las emociones, la embriaguez, la estupidez, la fisionomía, la galantería, la gracia, el humor, la locura, la memoria, los postulados, el sueño y la suerte. Estas jornadas tuvieron lugar días 29 y 30 de mayo de 2017 en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la Sala de juntas de la Universidad Complutense de Madrid, contando con la participación de Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC), Rodolfo Arango (Universidad de Los Andes), Catalina González (Universidad de los Andes), Ricardo Gutiérrez Aguilar (IFS-CSIC), Alba Jimenez (UAM), Fernando Longas (Universidad de Valladolid), Carlos Mendiola (Universidad Iberoamericana), Eduardo Molina (Universidad Alberto Hurtado), Pablo Muchnik (Emerson College), Pablo Oyarzun (Universidad de Chile), Lisímaco Parra (Universidad Nacional de Colombia), Luis Placencia (Universidad de Chile), Concha Roldán (IFS-CSIC), Nuria Sánchez Madrid (UCM), Fernando Silva (Universidade de Lisboa) y José Luis Villacañas (UCM).

La discusión, coordinada por Joël Madore, gira en torno a los derechos de los nómadas e incluye un texto inédito de Katrin Flikschuch con el que dialogan, aparte del propio Madore, James Scott Johnston y Suma Rajiva. Once artículos y once reseñas completan este número con el que *CTK* entra en su tercer año de singladura

Roberto R. Aramayo
Editor Principal de *CTK*
Bahía de Txingudi, Junio de 2017



CTK 5 Editorial Note
(June 2017)

After the interviews with Mario Caimi (*CTK 0*), Claudio La Rocca (*CTK 1*) Claude Piché (*CTK 2*), Pablo Oyarzun (*CTK 3*) and José Luis Villacañas (*CTK 4*), *Con-Textos Kantianos* issue 5 contents the interview that Ángeles Uribe has done to Lisímaco Parra, one of the main coordinators of the first Congress organized by the *Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española* (SEKLE), held in November 2012 with the support of several universities and institutions from Colombia. The issue also includes a talk about Kant between Ricardo Parellada and Juan Arana, which replaces the section devoted in other issues to classical approaches to Kant's writings translated into Spanish. Next *CTK* issues will schedule the interviews done by Efraín Lazos to Carlos Pereda and others currently under preparation with Maria Borges, Bernd Dörflinger, Heiner Klemme, Adela Cortina, Jean Ferrari and Reinhard Brandt.

The translation into Spanish of *Reflexion 7202*, a key text to grasp Kant's notion of formal happiness and its consequences for Kant's ethical philosophy, aims at fostering more contributions for this *CTK* section *Kant's Texts*, which specially addresses and boosts the translation of textual selections from the *Nachlass*, the *Vorarbeiten*, the *Vorlesungen* and the correspondence, included Kant's shorter writings originally published as journal's articles and sections of writings. The translation of longer Kant's texts may find its own place in the series *Translatio Kantiana* of the recently released *Digital Library of Kantian Studies* (*CTK E-Books*), which plans to receive Spanish versions of the *Observations about the Feeling of Beauty and Sublime*, *Perpetual Peace* and the *Critique of Judgment*. The *Digital Library* is always open to assess proposals for translating and editing Kant's texts into the languages accepted by the *online* publishing house.

The *Dossier* contents some of the contributions discussed at the *1st International CTK Workshop*, held at the University of Los Andes (Colombia) in May 2016, whose second edition has recently been held under the title *Parerga Kantiana* at the IFS/CSIC

and the UCM, with the participation of the CTK editorial team and colleagues from Chile, Colombia, Mexico, Spain, Portugal and USA, aiming at combining the most serious interpretation with a decided cheerfulness. The flyer of the meeting was illustrated by *The source of eternal youth* of Cranach the Old, a canvas where the borders are so much important as the central figures for understanding the scene. The main aim of the workshop was precisely to give an account of issues usually considered marginal as compassion, deism, emotions, drunkenness, dumbness, physiognomy, galantry, humor, foolness, memory, postulates, dreams and fortune in Kant. The meeting counted with the participation Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC), Rodolfo Arango (University of Los Andes), Catalina González (University of Los Andes), Ricardo Gutiérrez Aguilar (IFS-CSIC), Alba Jimenez (UAM), Fernando Longas (University of Valladolid), Carlos Mendiola (Iberoamerican University), Eduardo Molina (University Alberto Hurtado), Pablo Muchnik (Emerson College), Pablo Oyarzun (University of Chile), Lisímaco Parra (National University of Colombia), Luis Placencia (University of Chile), Concha Roldán (IFS-CSIC), Nuria Sánchez Madrid (UCM), Fernando Silva (CF of the University of Lisboa) y José Luis Villacañas (UCM).

The *Discussion*, coordinated by Joël Madore, gives an appraisal about Kant's account of the rights of nomad people and moves from an unpublished text of Katrin Flikschuh (LSE, UK), discussed by several colleagues from the Memorial University from Canada: Joël Madore, James Scott Johnston y Suma Rajiva. Eleven articles and eleven book reviews follow up this issue, with which *CTK* begins its third year of life.

Roberto R. Aramayo
CTK Main Editor
Bahía de Txingudi, June 2017





Entrevista a Lisímaco Parra

Interview with Lisímaco Parra

ÁNGELA URIBE*

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Lisímaco Parra, tras realizar una estancia de tres años en Berlín como becario de la Fundación Konrad Adenauer, trabajando bajo la tutela de Ernst Tugendhat, se doctoró en Filosofía, en la Universidad Nacional de Colombia, con una tesis titulada *Estética y modernidad en la Crítica de la Facultad de Juzgar de Immanuel Kant*. Hizo estudios de maestría en Ciencia Política en la Universidad de los Andes y es Licenciado en Filosofía y Letras por la Pontificia Universidad Javeriana. Ha ejercido la docencia en diferentes instituciones y actualmente es profesor titular de Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, donde ofició como vicerrector académico entre 2003 y 2006. A finales de 2012 organizó, en estrecha coordinación con Roberto R. Aramayo -a la sazón Secretario de la SEKLE- el Primer Congreso de esta sociedad, que tuvo lugar en Bogotá, gracias a la colaboración, junto a su propia Universidad, de las universidades de los Andes, Javeriana, del Rosario, de Antioquia y del Valle. Con Catalina González editó un suplemento de la revista *Ideas y Valores* consagrado a dejar un vestigio del encuentro y cuyo título es “Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral”. Sus principales áreas de investigación son la ética y la política modernas y contemporáneas, la estética del s XVIII y XIX, y el pensamiento colombiano.

P.: Nos conocemos desde hace muchos años. Sin embargo, ni cuando fui su alumna, ni durante el dilatado tiempo en que hemos sido colegas he sabido cómo fue su aproximación a Kant. ¿Podría contarme algo de ese encuentro inicial?

* Profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. E-mail de contacto: auribeb@unal.edu.co

R.: Mis primeros contactos con la filosofía de Kant tienen lugar en los comienzos de mis estudios de pregrado en la Universidad Javeriana de Bogotá. Era muy joven, y mis nociones acerca de lo que pudieran significar “razón teórica pura” o la “crítica” de la misma eran dramáticamente confusas. Por la misma época y, gracias al prestigio de que gozaba entre los estudiantes de la época un profesor, me inscribí en un seminario suyo sobre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Este profesor, que posteriormente se dedicó por entero a la composición musical, y que se llama Sergio Mesa, fue muy importante en mi acercamiento a la filosofía de Kant.

Al respecto recuerdo un suceso más o menos “tragicómico”. En ese seminario, yo estaba encargado de la exposición de unas seis o siete páginas de la *Fundamentación*. Trabajé durísimamente toda la semana, y al momento de mi exposición sólo pude dar cuenta de las tres primeras páginas. A continuación, tuve que reconocer en público que, pese a haber trabajado mucho, no entendía toda la argumentación y en consecuencia no había avanzado casi nada en el texto que me correspondía exponer. La respuesta de Sergio, a quien por lo demás hace muchísimos años que no volví a ver, fue desconcertante: en lugar de la previsible reprimenda por irresponsable, lo que dijo fue que eso era normal, que el texto en cuestión, como todos los textos de Kant, era extremadamente complejo y que no había que desanimarse si al primer intento no funcionaba. Puedo imaginarme que escenas parecidas se seguirán dando hoy día. Se trata, quizás, de una primera e ineludible fase de la recepción.

P.: ¿Qué facetas de la filosofía kantiana le atrajeron desde un principio?

R.: Por aquella época, estoy hablando de la primera mitad de los años setenta del siglo pasado, en los círculos cristianos, o más específicamente, en los círculos católicos, todavía gozaba de mucha vitalidad la llamada teología de la liberación. No creo que existan “afinidades electivas” entre esta teología y la filosofía de Kant. Cosa diferente es el caso de Hegel. Las reiteradas adhesiones de Kant al “entendimiento común” están bien lejos de la exaltada aclamación hegeliana del “espíritu del pueblo”. Para los fines de la política, o más precisamente, de esa política, se prestaba más Hegel, dado además que, al fin y al cabo, Marx había sido un “hegeliano de izquierda”. El “Kant marxista” de Lucio Colletti, o de Lucien Goldmann resultaban demasiado teóricos para ser combustibles

revolucionarios. Tal vez deberíamos darnos el lujo de leerlos hoy, con tranquilidad, cuando ya han pasado de moda.

Mucho tiempo más tarde he venido a sospechar que en ese hegelianismo teológico liberacionista se actualizaba, irónicamente, una tendencia secular de eso que Jaime Jaramillo Uribe denominara la “personalidad histórica de Colombia”. Hemos sido, y seguimos siendo, un país eminentemente conservador. Con ello no me refiero evidentemente a la vulgaridad con que ex-presidentes, ex-procuradores y demás mercaderes religiosos persiguen a la población *gay* en defensa de la familia y en contra de los acuerdos de paz con las guerrillas colombianas. Se trata de otra cosa, y para ilustrarla se me viene a la mente un ejemplo.

En los años 50 y parte de los 60, en Colombia estuvo muy en boga un filósofo alemán llamado Max Scheler. Me atrevería a sostener no que exclusivamente, pero sí que en buena parte, su atractivo radicaba en que era un pensador católico que permitía a algunos intelectuales colombianos participar de la contemporaneidad filosófica, sin realizar un drástico ajuste de cuentas con la cultura católica. A mediados del siglo pasado, fundadores eximios del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, sede del pensamiento laico colombiano, encontraban en la filosofía de Scheler una alternativa al tomismo, que no obstante les hacía posible mantener su “corpus religioso”. Pienso, por ejemplo, en Cayetano Betancur, de quien carecemos aún de una buena monografía.

Otro ejemplo. Aproximadamente un siglo antes, es decir, en el siglo XIX, el mismo principio conservador ya se había puesto en práctica. Para entonces, otro fundador eximio, ahora no ya del Departamento de Filosofía, sino de la propia Universidad Nacional de Colombia, universidad pública, laica y no confesional, don Manuel Ancizar, acogía y difundía con vigor las tesis de la llamada escuela “eclectica” francesa. En su opinión, el eclecticismo permitía a las primeras generaciones de colombianos soslayar la tentación reaccionaria, o la caudillista, pero también a la jacobina. Una aristocracia no ya necesariamente racial, se encargaría de dar por terminadas las turbulencias de la Independencia, sin que ello significase retornar simple y llanamente a los tiempos de la colonia, pero sin que hubiese una reformulación radical de los ideales sociales coloniales.

En buenos términos hegelianos se trataba de “superar” la colonia, es decir “negarla pero conservándola”. Al respecto, recientemente Alejandro Molano ha escrito una interesante tesis doctoral.

P.: Sin restarle el mérito a su profesor de la Universidad Javeriana o a su esfuerzo por entender esas siete páginas de la *Fundamentación*, me pregunto si lo dicho por Kant en ellas no podría resultarle a un joven estudiante de esos años sumamente novedoso; novedoso en un contexto en el que no se concebía la posibilidad de que el ajuste de cuentas con la cultura católica fuera radical.

R.: Como le decía hace un momento, por esos días mi sensación más fuerte era la de crasa incompreensión. Allí todavía no había entonces lugar para la novedad y, en un principio, tampoco percibía las implicaciones críticas para el catolicismo. Eso fue llegando. Al respecto, recientemente me he encontrado con unos estudios muy voluminosos y sesudos realizados en la Universidad de Eichstätt, que es la única universidad privada católica en Alemania, sobre la relación entre Kant y el catolicismo. Hay incluso un estudio que lleva por título algo así como “¿deben los católicos tener todavía miedo de Kant?”. La respuesta es que no, y yo imagino entonces que el catolicismo, que en su momento incluyó a Kant en el índice de los autores de lectura prohibida, ha tenido su evolución. Es posible que el catolicismo alemán se haya “protestantizado”, y entonces no tema más a Kant. Pero entonces, lo que estos estudios no tocan a fondo es el momento de la Contrarreforma, bajo cuya sombra quedó cobijado, ¡y de qué manera!, el mundo cultural hispano-y-americano.

P.: ¿Entonces usted reaccionó con Kant ante ese ambiente hegeliano? Recientemente me contaba del impacto que le ocasionó la lectura del opúsculo kantiano sobre *¿Qué es la Ilustración?* y que este texto podría haberlo decantado por estudiar filosofía.

R.: Situémonos de nuevo en la “coyuntura teológica” de la primera mitad de los años setenta. Por supuesto que Hegel es un pensador complejísimo, como bien me lo recuerda en este momento el espectro del inolvidable profesor de la Universidad Nacional, don Ramón Pérez Mantilla. Pero la variante a la que me refiero representaba la posibilidad de conservar modelos sociales comunitarios, precapitalistas y antiliberales, con una envoltura progresista-popular relativamente atractiva.

Mi examen de licenciatura fue un alegato más o menos afiebrado acerca de los apartados que dedica Hegel en su *Pequeña Lógica* a la crítica de Kant. No obstante, por la misma época me topé con el pequeño texto kantiano a que usted hace mención, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* Todavía hoy, cuando lo releo, vuelvo a experimentar su arrolladora fuerza retórica, comparable quizás a la del *Manifiesto comunista*.

Sabemos bien que “filosofar sin supuestos” es una quimera. Pero además, me parece algo no sólo legítimo, sino incluso apremiante trabajar en pro de ideales políticos. No obstante, algo muy distinto es declarar que estos supuestos, o causas políticas o religiosas con los que nos comprometemos, sean algo así como límites a priori que no pueden ser traspasados, y que por principio no pueden ser interrogados. Llamar a esto filosofía es una contradicción en los términos. En todo ello se trataba, quizás, de una variante criolla del *Conflicto de las facultades*: frente a los zelotes parapetados en el hegelianismo, el *sapere aude* pertenecía a la Facultad de filosofía. Me decidí por esta.

Con respecto a los alcances de esta decisión quisiera hacer una precisión. A mi juicio, el *sapere aude* de Kant es profundamente arreligioso, lo que no debería ser confundido con irreligioso, ni con antirreligioso. Creo que a esto se refería Max Weber cuando se declaraba como *religiös unmusikalisch*. No todo en la religión es superstición, ni todo en ella ha de ser fantasía. No todo en ella es, por así decirlo, “música”. Y un agnóstico puede aprender mucho de la religión. Por lo demás, en países como los nuestros resulta un tanto estúpido pensar que la religión es un asunto privativo de curas y pastores. Más pronto que tarde, esta pereza mental se nos devuelve como un bumerán. No olvide que un porcentaje decisivo de los votantes colombianos que en el año 2016 no aprobaron los acuerdos de paz alcanzados con las guerrillas lo hicieron aduciendo confusos motivos religiosos.

P.: Una vez tomada esa decisión por la “facultad” de filosofía, para seguir empleando los términos del *Conflicto* de Kant, ¿cuál fue la evolución de su lectura de Kant?

R.: Ahora a distancia, me parece que una segunda fase de mi ocupación con la filosofía de Kant se inicia cuando ingreso a trabajar como profesor universitario de

filosofía. Por aquel entonces -¡y no hace mucho que ello sucedió!- era todavía posible ingresar a la docencia universitaria sin tener un doctorado, e incluso, sin maestría. Yo alcanzo a recordar cómo por esa época aún podría ejercer algún atractivo para los jóvenes un tipo de intelectual inteligente, con verbo brillante, más o menos ágrafo, que, relativamente ebrio, disertaba durante horas sobre Freud, Marx, Lacan o Thomas Mann frente a un público alucinado. Visto en perspectiva, se trataba del final de una época. En adelante, la profesionalización de la actividad filosófica avanzará, en detrimento del autodidactismo que, so pretexto de anti-academicismo, arraigaba en la versión colombiana de la disciplina filosófica. Esto se inscribe todavía dentro de lo que Francisco Romero denominara “normalización” de la filosofía, y recordemos que a veces se trata de un concepto muy crítico, que también alude a algo así como la “burocratización” de la actividad filosófica: “papers”, publicaciones en revistas indexadas internacionales, y todo ese arribismo intelectual que parece invadirnos.

P.: Esto me hace recordar algo de cuando fui su alumna a comienzos de los años 80: su propuesta de leer durante todo un semestre solamente el pequeño texto de *¿Qué es la Ilustración?* Por entonces, poco o nada sabía yo que hacer filosofía era algo distinto a llenarse de información para servirse de ella, quizás, con el propósito de “negar conservando”. ¿De qué, cree usted, irían a persuadir a sus estudiantes estas pocas páginas?

R.: Tal vez dedicar todo un semestre al opúsculo haya sido una exageración. Con todo, no me cabe duda de que allí existe algo así como una “primera piedra” de la reflexión filosófica, que no ha de confundirse con la erudición y mucho menos con la agilidad retórica: atrévete a pensar, es decir a desarrollar en un pensamiento sus consecuencias, a remontarse a sus supuestos hasta donde nos dé la capacidad y el valor, y luego a tomar una posición que, al menos en principio, debería estar dispuesta a que de nuevo se la ponga en juego.

Ahora bien, la docencia me representó tanto la oportunidad como la exigencia de adquirir una cultura filosófica mínima, particularmente en el campo de la filosofía moderna. Si mal no estoy, fue por entonces que usted y yo nos conocimos. En lo que a Kant se refiere, ofrecí varios cursos sobre la *Crítica de la razón pura*, constatando a posteriori que casi nunca sobrepasé los límites de la analítica trascendental, es decir, ¡que obviaba más o menos las dos terceras partes de esta obra! También me ocupé con la

Fundamentación y empecé a introducirme en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Hasta donde llegan mis conocimientos, en Colombia todavía padecemos de una cierta precariedad en la recepción del corpus filosófico occidental. Por lo que a la filosofía de Kant se refiere, me llama la atención que no sólo me ocurrió a mí el no conceder la atención que merecen casi dos terceras partes de la *Crítica de la razón pura*. Tenemos en gran olvido obras muy significativas de la filosofía práctica, como la propia *Crítica de la razón práctica* o la *Metafísica de las costumbres*. Todo ello dice que el proceso de profesionalización de la disciplina filosófica aún está en curso, que nuestra comunidad filosófica es aún débil, y que nuestra tarea de recepción todavía tiene retos importantes por delante.

P.: Y en un momento dado aparece Tugendhat, ¿no?

R.: En efecto, también a posteriori, podría decir que esta segunda fase mía culmina con mi participación en un seminario sobre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que ofreció Tugendhat en la Universidad del Valle, en Cali. Eso fue en el año 1989. El seminario tenía lugar los fines de semana y yo viajaba desde Bogotá. Recuerdo que en una de esas ocasiones ocurrió el asesinato del candidato a la presidencia Luis Carlos Galán. Por lo que al seminario se refiere, creo que asistí a un interesante “choque” entre dos culturas. Por un lado, la grandilocuencia criolla, con sus grandes relatos y por supuesto que con las consabidas críticas a un Kant que no obstante no se había leído. Por otro lado, Tugendhat, quien pese a haber vivido su adolescencia en Venezuela, y pese a su excelente dominio del castellano, debía sentirse como rodeado por los “habitantes de los mares del Sur” de que habla Kant en un ejemplo famoso de la *Fundamentación*. Los primeros encontronazos fueron desconcertantes: se conocía la trayectoria política de Tugendhat, su papel crítico frente a la carrera armamentista, su decanatura progresista durante el movimiento estudiantil alemán, en fin, ¡sólo resultaba extraña su no pertenencia a la Escuela de Frankfurt! Por ello no se entendía su impaciencia y su intolerancia frente a la riqueza crítica anti-kantiana que se desplegó en las primeras sesiones del seminario.

Y es que, frente a la exuberancia, la metodología de Tugendhat casi parecía una provocación: sesiones de tres horas se destinaban máximo a dos páginas que él seleccionaba previamente, cuyos párrafos numerábamos para mayor comodidad al citarlos

en la discusión, y de donde no podíamos salirnos. Antes que el *quid*, había que desentrañar el *quod*. Eso garantizaba una comprensión de la estructura argumentativa del texto, y después, pero sólo después, que cada uno hiciera con ello lo que a bien tuviera.

Con un poco de humor por parte y parte se deshicieron los entuertos, y el seminario fue una experiencia muy impactante. En lo que a mí respecta, fue el comienzo de una amistad que aún hoy dura, y el ofrecimiento de hacer el doctorado bajo su dirección.

P.: Lo cual propició su estancia en Alemania, ¿verdad?

R.: Gracias a la gestión de Tugendhat obtuve una beca cuando los límites de edad ya habían sido sobrepasados, y en Berlín asistí a algunos de sus seminarios y *Vorlesungen*. En una de estas tuvo también explosiones temperamentales que acaso superaban a las del seminario de Cali, pero que se compensaban por la densidad de sus contenidos. Allí fueron expuestas las *Lecciones sobre ética* del propio Tugendhat, en donde entonces asistí a una libertad en el manejo de los textos que ahora contrastaba con la meticulosidad de los ejercicios filosóficos en Cali. También despertaba su atención hacia temas que importaran al común de las gentes. Con todo, al poco tiempo de que yo llegara, él se emeritó y se fue a vivir a Chile.

P.: También se doctora con una tesis sobre la tercera *Crítica* kantiana. ¿Qué le gustaría decir a ese respecto?

R.: Hace bastante tiempo que no miro el texto mi libro que contiene buena parte de mi tesis doctoral *Estética y modernidad: Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant*. El difunto filósofo peruano David Sobrevilla me criticaba haberme reducido a la teoría de la belleza, habiendo dejado por fuera la teoría de lo sublime. Tenía razón, pero por mi parte, en su momento temí que entonces nunca acabaría ese doctorado de la “tercera edad”.

Mi intención era doble: mostrar cómo, por una parte convergían en la teoría crítica de Kant reflexiones estéticas modernas previas. Por otro lado, cómo la teoría estética kantiana contiene gérmenes teóricos que ulteriormente, hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, serían objeto de intensa discusión. Dentro de ese panorama global,

quiero contar algo así como tres experiencias conceptuales que se me vienen a la mente al pensar en los trajines de su escritura.

Uno de mis aprendizajes más impactantes tiene que ver con la recepción que hace el llamado “clasicismo francés” de la teoría estética aristotélica. Estos franceses se entendían a sí mismos como ortodoxamente arraigados en la *Poética* aristotélica. No obstante, resultó ser que esta recepción de Aristóteles era más bien bastante heterodoxa. Adentrándome por un camino que abría Wolfgang Schadewaldt –*Furcht oder Mitleid? Zur Deutung des aristotelischen Tragödiensatzes*–, llegué a la conclusión de que aquello que pudiéramos llamar la “acción trágico-teatral” no tiene cabida dentro de las acciones estrictamente *éticas* reseñadas en la *Ética a Nicómaco*. Ahora bien, la estética racionalista francesa tenía la complejísima tarea de civilizar a la alta sociedad francesa, y encontró como muy productiva para sus propósitos la fusión de las exigencias morales con las del buen gusto. Así pues, aunque desde un punto de vista “exegético” la recepción del texto aristotélico pudiera resultar cuestionable, lo que en este contexto era importante era precisar el “desvío”, y sobre todo las funciones que éste cumplía.

Tal vez el anterior aprendizaje hermenéutico resulte útil a la hora de asumir nuestra propia tradición intelectual. Y es frecuente que, desde nuestra actual situación, miremos con cierto desprecio la calidad de la recepción del bagaje intelectual europeo. Nos quejamos, y acaso no sin razón, de las deficiencias que comienzan ya desde lo que el filósofo argentino Jorge Dotti llama el nivel “filológico” de la recepción. Pero con ello ignoramos que estas “deficiencias” son parte del proceso de la vida intelectual, y por cierto que no sólo latinoamericana... ¡también Boileau incurría en ellas! Pero además, desde cierta perspectiva, son precisamente esas “deficiencias” el objeto de interés: ¿por qué se incurrió en ellas y no en otras? Precisamente ahí ganamos conciencia de nuestra personalidad histórica. Y creo que eso no es poca cosa.

P.: ¿Quiere contarnos algo más sobre las características de esa personalidad histórica?

R.: Creo que podrían decirse muchas cosas. Por lo pronto me interesaría intentar exorcizar un fantasma que, me parece, nos atormenta en ocasiones. Creemos que la producción filosófica del primer mundo es como hecha por “buenas familias”,

aristocráticas y sin mezclas bastardas. Por el contrario, es como si los criollos estuviéramos inseguros de nuestro linaje. Pero lo que se ve es que el “mestizaje” es universal. No se trata de evitarlo, sino de hacerlo bien. Y ahí entramos en un complejísimo terreno que incluye el aprendizaje de “lenguas vivas y muertas”, la calidad de las bibliotecas, la disciplina en el seguimiento de problemas, la solidez de la comunidad filosófica en su discusión de los resultados provisionales a que llegan sus miembros.

Sólo bien “provistos” estaremos en capacidad de abordar una tradición intelectual compleja como la nuestra. Recurriendo al acervo latinoamericano, recuerdo mi sorpresa una vez que Ezra Heymann, quien venía del antiguo imperio austro-húngaro, me habló con mucho detalle de la filosofía de Andrés Bello. En América Latina existe una institución intergubernamental, con fama de malversación de fondos, que lleva ese nombre. Es claro que en esa institución nadie tendrá idea del pensamiento de Bello. Pero casi sucede lo mismo con nuestra comunidad filosófica, y con certeza que dentro de los cursos dedicados a la filosofía moderna no figura su *Filosofía del entendimiento*. Se podrían señalar varios ejemplos más.

P.: Volvamos a sus experiencias con la tesis doctoral...

R.: Sí, retomando el hilo, una segunda “experiencia” intelectual vivida durante la escritura de esta tesis, está relacionada con el proyecto kantiano de deducción trascendental del juicio de gusto. Jens Kulenkampff ha escrito uno de los estudios más lúcidos al respecto, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Es una lástima que no dispongamos aún de una versión castellana de este texto. Apoyado por los análisis de este libro, yo llegué a la conclusión de que esta deducción no tenía lugar, y que el proyecto era un fracaso. Con todo, no todo lo que allí había era desechable. Las pretensiones de universalidad y necesidad del juicio de gusto tienen justos títulos, por así decirlo, para ser “protegidas”, aunque su legitimación no pueda darse en términos de una deducción trascendental. Más que con los juicios lógicos de conocimiento, la cercanía de los juicios de gusto podría estar con la tendencia natural del hombre hacia la metafísica. Las “justificaciones” son en ambos casos –juicios de conocimiento y juicios metafísicos- distintas.

Independientemente de si los anteriores asertos se sostienen o no, yo aprendía a poner en juego una cierta “libertad” en la recepción. Quizás fue esto precisamente lo que

me llamó la atención en las *Vorlesungen über Ethik* de Tugendhat a que aludía anteriormente. Al fin y al cabo ninguna filosofía es verdad, pero que una recepción fuera “crítica” no siempre tenía que significar arrojar la totalidad de la obra al tarro de la basura. Además, la “criba” en búsqueda de lo que creemos que se sostiene, es un trabajo complejo, sutil, sin la simpleza que solemos atribuir a lo que calificamos de ecléctico, y sin la facilidad de lo dogmático.

P.: Imagino que por entonces debió comparecer su creciente interés por Warburg.

R.: Mi descubrimiento de Aby Warburg es muy posterior, muy reciente. Pero en efecto, muy relacionado con este segundo núcleo experiencial, he escrito recientemente un pequeño artículo – *Teoría estética e historia del arte. Kant, Wölfflin, Warburg*- en el que me esfuerzo por atribuir la pretensión kantiana de una deducción trascendental del juicio de gusto al hecho de disponer de un repertorio formal muy limitado. Pero, abandonados los tiempos de señorío absoluto de Winckelmann, la historia del arte nos muestra hoy en día un ensanchamiento casi infinito del universo estético-formal, en donde un proyecto de deducción trascendental como el kantiano deja de tener sentido. No obstante, bien podría ser que las exigencias implícitas al juicio de gusto hubieran de ser entendidas como indispensables principios reguladores, y que entonces la tentación relativista de abandonarlos fuera un error.

P.: Le he oído ponderar el planteamiento kantiano acerca del *sensus communis*...

R.: Desde luego, y esa es la última experiencia que quisiera mencionar a propósito del texto de mi disertación doctoral. Yo la calificaría como un “problema pendiente”. Y por supuesto que es mucho lo que queda pendiente, pero en este caso me refiero a algo muy puntual, como es la doctrina kantiana del *sentido común*. Kant dedica a este el parágrafo 40 de la Crítica y no dice mucho, pero desde entonces me he quedado con la impresión de que ahí nos enfrentamos con un auténtico filón inexplorado. En concordancia con lo dicho acerca del fracaso de la deducción trascendental del juicio de gusto, yo creo que la teoría del *sensus communis aestheticus* es una entelequia (no en el sentido aristotélico del término) con la que no vamos a ningún lado. No así en lo que se refiere al *sensus communis logicus*, que sirve de referencia a Kant para formular al estético.

Según la doctrina kantiana, el *sentido común lógico* es una perspectiva de juicio que se construye mediante el ejercicio de tres máximas. La primera, *pensar por sí mismo*, es la máxima de la Ilustración. Pero casi podría afirmarse que esa máxima nos conduce a un modo de pensar estrecho, si no se le opone de inmediato el ejercicio de la segunda máxima, que es *pensar en el lugar de cada uno de los otros*, y Kant dice que es característica de un modo de pensar amplio. Por supuesto que sin el ejercicio de la primera máxima, la segunda desembocaría en una heteronomía supersticiosa desastrosa. Con respecto a la tercera máxima, *pensar siempre de acuerdo consigo mismo*, Kant dice tan solo que es la más difícil de las tres, y que dicho pensar surge del ejercicio continuado de las dos primeras máximas. A mí me resultan muy intrigantes los efectos de esta tercera máxima. A simple vista uno podría pensar en un desenlace hegeliano muy feliz, que produce un pensamiento de síntesis, muy rico en determinaciones. No obstante, me resulta más plausible pensar que lo usual será que la tercera máxima convierta al yo en algo parecido a una guerra civil, en donde la paz es un estado frágil. A diferencia de la mutua exterioridad que exhiben el amigo y el enemigo en el conocido planteamiento de Carl Schmitt, la tercera máxima nos forzaría a albergarlos dentro del nosotros mismos... Pero bueno, he dicho que este es un “problema pendiente”.

P.: ¿Considera pertinente dedicar una atención especial a la filosofía kantiana en sociedades como las hispanoamericanas?

R.: Hace algunos años mi primer impulso habría sido una respuesta afirmativa rotunda. Explico por qué. Es suficientemente conocida la anécdota según la cual la única vez que en su vida se aventuró Kant a alejarse unos pocos kilómetros de su ciudad, tuvo vértigos y se vio obligado a regresar de inmediato. Pero aun con respecto a la propia Königsberg, difícilmente podría afirmarse que Kant fuera su ciudadano. Él pertenecía más bien a esa pequeñísima ciudad, dentro de la ya de por sí pequeña Königsberg, que era la universidad. Reglamentos, tribunales, vestidos, instalaciones propias, cercadas, protegidas del mundo. Creo que es Reinhard Brandt quien con cierta acidez afirma que gracias a haber leído a Rousseau, Kant supo que había pobres en el mundo.

Con todo, recuerdo que por la época en que escribí un artículo al respecto –*La recepción kantiana del ethos cortesano: de la ciudad barroca a la ciudad moderna*–, acababa de leer la novela *Tom Jones*, de Henry Fielding. Allí se narra la situación de uno

de sus protagonistas viviendo en un pequeño pueblo –creo que Oxford-, en el que su conducta está regulada por la vigilancia permanente de los otros. Pese a que no llega a ser sorprendido en flagrancia, su robo le es imputado por todos, y decide huir a Londres, la gran ciudad. En tanto que no conoce a nadie, ni es conocido por nadie, allí se siente libre. Por supuesto que en el nuevo escenario la policía secreta es un cuerpo de control importante, pero también resultaba indispensable fortalecer los procesos de interiorización de normas y de autocontrol. Pero entonces, con todo y lo pueblerina que pudiera ser la vida cotidiana de Kant, en este aspecto decisivo su doctrina moral se mostraba como un perspicaz pensador urbanita. En efecto, como sabemos, el obrar bueno se define como el respeto interno, el acatamiento propio, no forzado y no obstante necesario de la ley moral, no importa si no siempre somos consecuentes con ella.

Por otra parte, como en buena hora lo recordara Norbert Elias, Kant era de los pocos “provincianos” alemanes que no caía en la tentación pequeñoburguesa de rechazar las normas de cortesía como afrancesamiento hipócrita. Si nos engañan al presentar una personalidad afable, pero de antemano conocemos el engaño, entonces este no puede hacernos mal. Y por el contrario, tal vez quien obre con cortesía, bien puede llegar a interiorizarla, con lo que deja de ser hipocresía. El doble dispositivo, a saber imperativo moral y comportamiento civilizado, resulta indispensable para el desarrollo no traumático de la vida cotidiana urbana.

Al pensar en las ciudades de mi propio país, Colombia, no puedo dejar de representármelas más que como ciudades, como pueblos endemoniadamente grandes. Una migración desaforada, producto de un problema agrario no resuelto, amancebado con las violencias y profundas perturbaciones que ocasiona el tráfico ilegal de drogas, toma por sorpresa a ciudades pequeñas, que no logran asumir estas multitudes ni imponerles los ritmos urbanos adecuados, y que por el contrario se rinden frente a ellas. A decir verdad, sólo un político atinó a plantearse el problema bajo el rubro de “cultura ciudadana”. Desgraciadamente esta agenda de Antanas Mockus, sin ser “superada”, ya fue abandonada. Pero ahí, por lo anteriormente dicho, sin lugar a dudas algo tendría que decir la filosofía práctica de Kant.

Varios años después, en un segundo momento, también volvería a contestar afirmativamente la pregunta acerca de la pertinencia de reflexiones filosóficas como la de Kant, en el contexto hispanoamericano. Pero ahora tendría que añadir nuevos considerandos, que hacen de la recepción una tarea acaso más compleja. Para explicarme, comienzo por servirme del aserto de Unamuno: “el kantismo es protestante y nosotros los españoles somos fundamentalmente católicos”. De lo anterior no tendría que derivarse, o al menos no lo hago yo, que los hispanoamericanos tengamos que seguir siendo católicos, so pena de ser inauténticos, o cosas por el estilo. Es una constatación necesaria, que debe ser profundizada en sus alcances, pero que no habría que confundir con un destino.

Por otra parte, el anterior reconocimiento podría ayudar a explicar dificultades de recepción. Aunque como todo producto humano el catolicismo es un cuerpo doctrinal dinámico, yo creo que exhibe una profunda afinidad con el “realismo”. Y por supuesto que éste no se aviene bien con el criticismo kantiano. Este es un problema con el que recién comienzo a ocuparme, y un primer resultado es mi artículo *Filosofía y barroco en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Pero tal realismo -o si se quiere la *substancia católica*, para emplear los términos del teólogo protestante Paul Tillich- no constituye una mera toma de posición filosófica, sino que implica un proyecto cultural de enorme complejidad que se forjó en el Concilio de Trento y que abarca aspectos tales como la formación de la sensibilidad, disposiciones urbanísticas y proclividades hacia determinadas formas de dominación política. Es indudable que el mundo hispanoamericano ha sido acuñado en los moldes de la Contrarreforma. Su sensibilidad, su moral y su política son barrocas. Diametralmente en el polo opuesto se encuentra el criticismo kantiano: su revolución epistemológica rompe con el realismo, su moral es iconoclasta –en el sentido más literal de este concepto-, su ideal político es un republicanismo de corte federalista.

Tal vez este sea un buen ejemplo de la “guerra civil interna” a la que antes me he referido a propósito de la tercera máxima del sentido común. Es preciso reconocer, en toda su complejidad y potencia, la presencia de elementos de procedencias muy heterogéneas. Con seguridad que batallan entre sí. Y solo después de muchas batallas podrían acabar produciendo, si además hay suerte, algún engendro relativamente interesante.

P.: Centralismo político, federalismo, filosofía kantiana... ¿podría hacer un esbozo más concreto de las relaciones entre esos términos?

R: Voy a intentarlo. Propondría, por ejemplo, pensar en una relación de afinidad entre las nociones de heteronomía y centralismo político. Por cierto que este último contiene un conjunto de variantes que pueden ir desde la monarquía absoluta y la dictadura hasta fórmulas que, aunque con cierta división de poderes, impliquen no obstante fuertes atribuciones presidencialistas. Ahora bien, en mayor o menor grado, a todas estas variantes les es común su proclividad a concebir y aceptar la dominación política como un factor que se impone desde fuera. En el mundo hispanoamericano tenemos una gran variedad de ejemplos, que acaso comiencen ya, en la península con las vicisitudes de la Constitución de Cádiz y en América con la propuesta constitucional de Bolívar para Bolivia. En todo ese espectro hay “simpatías” por el centralismo, y lo que este conlleva de heteronomía.

Durante el siglo XIX hicimos también muchos ensayos dentro de lo que en rigor no debiera llamarse “federalismo”, sino “confederalismo”. Se trata de ligas que vinculan a amigos, con miras a la consecución de beneficios comunes. El modelo fue la liga norteamericana previa a la Constitución de Filadelfia. A mí me parece que la lógica de la confederación queda muy bien expresada en lo que Kant llama “imperativos hipotéticos”. Estas son proposiciones que dicen qué tenemos que hacer, si queremos obtener un fin determinado. Pero si dejamos de querer el fin, el mandato deja de ser válido. Traducido a la vinculación política, los miembros pertenecen a la liga, mientras consideren oportuno pertenecer a ella. Si esta consideración deja de darse, como ocurrió recientemente con el Brexit, entonces la liga deja de ser vinculante.

Finalmente, en términos kantianos resta lo relativo a la vinculatividad propia de lo moral. Sólo los mandatos que llamamos morales son obligatorios. Y lo son, porque son producto de la autonomía, es decir, producto de nuestra libertad. Solo que en este caso, nosotros mismos, que somos los legisladores, también somos súbditos de la ley. Esta combinación es extremadamente difícil de entender, y ya Hobbes apuntaba con buen sentido que el soberano hace la ley, pero que sería absurdo pensar que la ley está por encima del soberano. Pero es precisamente esta relación la que Kant atribuye al hombre

con respecto a la ley moral: es miembro del cuerpo legislador, y por eso la ley es resultado de su autonomía. No obstante, no es cabeza del cuerpo legislador, lo que quiere decir que está obligado por la ley, y no puede suprimirla a voluntad. Creo que esa lógica del juicio moral, nos ilumina para entender las relaciones fundamentales de la invención federalista, y no importa que Kant no pensara tanto en los Estados Unidos.

De lo dicho, me parece que nuestras “afinidades electivas” van por el lado del centralismo político, aunque la estabilidad institucional y la civilización parezcan ir más bien del lado del federalismo, o la descentralización, o conceptos emparentados con esta tendencia que aún no logramos aclimatar. A la fecha, el federalismo sigue siendo un concepto relativamente extraño a la tradición hispano-y-americana. Tal vez nuestros esfuerzos deberían proponerse su aclimatación.

P.: Una pregunta final. Usted ha mencionado dos nombres, de dos profesores, que fueron importantes en su acercamiento a la filosofía de Kant. ¿Existen otras personas que se hayan atravesado en este camino?

R.: Sí. Aquí quiero volver a mencionar a Ezra Heymann, judío austro-húngaro, sobreviviente del Holocausto. Lo recuerdo como una mezcla de Sócrates y rabino judío ilustrado. Lo conocí en el año 90 en un congreso en Lima, y cultivamos una relación a lo largo de los años siguientes hasta su muerte, hace más o menos dos años. Me sorprendía el grado de atención que prestaba a lo que yo le decía en nuestra primera conversación. Sacaba conclusiones que yo no había ni entrevisto, y yo tenía la impresión de que debía pensar mejor. En su lectura de Kant había una relación muy peculiar con el texto kantiano y también con la literatura secundaria. Con el primero, muy atento y cuidadoso, era capaz de encontrar prolongaciones, por así decirlo contemporáneas y para nada forzadas, que seguían haciendo plausible esta filosofía. Por lo que respecta a la literatura secundaria, me parece que la leía como quien está conversando con alguien que está presente, pero que además da vueltas a los mismos problemas que tiene el interlocutor. Esas conversaciones no son frecuentes, y por ello son algo afortunado. En una invitación que me hicieran a la Universidad Central en Caracas, tuve el privilegio de contar con su asistencia a todas mis exposiciones. No es retórica fácil si digo que quien aprendió fui yo.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 5, Junio 2017, pp 26-37.
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.823542

Freedom and *Klugheit* in Kant's *Anthropology Lectures*

Libertad y Klugheit en las Lecciones de Antropología de Kant

HOLLY WILSON*

Louisiana State University at Alexandria, USA

Abstract

Kant holds in his works on morality that prudence is not free, because only action under the moral law is free. He also holds that acting on prudent reasons is incompatible with the moral law. If one explores his lectures on anthropology, however, one has reason to believe that not only is prudent action free in some sense as freedom of choice, but it is also not incompatible with moral action, since it does not necessitate using other human beings as mere means, even though it is about using other human beings as ends to one's happiness. This article will show how Kant holds these positions in his lectures on anthropology.

Keywords

Kant, Anthropology, Freedom, Klugheit

Not much is said about Kant's *Anthropology* and its accompanying lectures as a *Klugheitslehre*, but Kant intended it to be a *Klugheitslehre* and not merely empirical psychology although he does on occasion call it empirical psychology (V-Anth/Parow, AA 25:243).¹ Two questions arise then for the coherence of his anthropology lectures and his moral philosophy and one is: how can being prudent be compatible with being moral? The second question is whether Kant believes that one is free when one is being prudent. Scholars dealing with Kant's moral philosophy conclude on the basis of his *Groundwork to the Metaphysics of Morals* that moral action is not prudent action and that the two are incompatible with each other such that if one is being prudent one is not being moral. Further, they agree that morality is truly free action and that prudent action is relegated to sensibility and is, hence, not free. However, these are not the positions that Kant takes in

* Philosophy Professor at the Louisiana State University at Alexandria (USA). E-mail for contact: hwilson@lsua.edu

¹ Translated by Allen W. Wood in *Lectures on Anthropology*.

his lectures on anthropology. In fact, prudent action is compatible with moral action though not the same as moral action, and actions oriented by prudence can be considered free, even though Kant calls it the free power of choice. In this essay, I will clarify this position with reference to Kant's lectures on anthropology.

***Klugheit* as Free?**

Reinhard Brandt, in his article "Klugheit bei Kant," comes to the conclusion that prudent action cannot be explained theoretically as free action. He writes:

The actions of prudence are positioned just before these alternatives: they must be reckoned to the area of morality or nature. In the first case, every outer action and every judgment stands under the definitive control of the categorical imperative, in the second case, it is relegated to the mere appearance of nature, ... If this interpretation is correct, then Kant's doctrine of prudence ends in an *aporia*, which perhaps in its theoretical realm no longer allows it to be resolved (Brandt, 131).

In other words, prudent action must be relegated to nature, sensibility, and animality, while morality is truly free. Prudence, then, cannot be free. But this is a confusing situation, since prudence is determined by reason and should be considered free. Yet, Kant says in the *Groundwork to the Metaphysics of Morals*: "hence a free will and a will under moral laws are one and the same" (GMS, AA 4:447).² Kant uses the word "*Wille*" here and we would have to conclude from this passage that only the "*Wille*" is free. Prudence, which is not based on the "*Wille*," is not free. Prudence, though not having determinate understanding of its end of happiness, does, nevertheless, will the means to its end. This has to be a role of reason and not nature, for the means have to be chosen. Kant does have a solution to this problem, at least in his early lectures on anthropology. But, first, let me establish what the purpose of the anthropology lecture is, in order to frame the solution.

Anthropology as a *Klugheitslehre*

I have argued that Kant's *Anthropology* is a *Klugheitslehre* (Wilson, 2016). With the Friedlander lecture (1775-76), Kant asserts that anthropology is not only pragmatic, but that it is also about prudence. He says: "Therefore, human beings are not studied in speculative terms, but pragmatic, in the application of the knowledge according to the rules of prudence, and this is anthropology" (V-Anth/Fried, AA 25:470).³ This establishes that the purpose of the anthropology lectures is pragmatic and hence is to teach prudence. Kant goes on to assert: "For all pragmatic doctrines are doctrines of prudence, where for all our skills, we also have the means to make proper use of everything. For we study the human

² Translated by Mary Gregor in *Practical Philosophy*.

³ Translated by G. Felicitas Munzel in *Lectures on Anthropology*.

being in order to become more prudent...” (V-Anth/Fried, AA 25:471).⁴ Prudence is a skill that seeks out the means that pragmatic anthropology teaches, and by prudence, Kant means that the student will know the “proper use of everything” (Ibid). And if this is not clear enough, Kant maintains: “Everything that bears no relation to prudent conduct of human beings, does not belong to anthropology” (V-Anth/Fried, AA 25:472).⁵ In other words, pragmatic anthropology is about teaching the skill of prudence. This statement would exclude empirical psychology, moral philosophy, and any speculative understanding from the anthropology lectures. The Friedlander lecture is not alone in defining the anthropology lectures as determined by prudence.

The Pillau lectures describe the utility of anthropology as “how one should win over human beings” (V-Anth/Pillau, AA 25:734).⁶ Winning over human beings is something that characterizes prudence. So the purpose again of the anthropology lectures is to teach the skill of prudence. The Menschenkunde lecture characterizes the doctrine as knowledge of the world which is knowledge of human beings so we know how to apply our knowledge to them, because “we need the assistance of other human beings for the attainment of other things...” (V-Anth/Mensch, AA 25:854).⁷ Prudence has to do with gaining the cooperation and assistance of other people. If ‘gaining the assistance’ of other human beings is not already clearly defined as prudence, Kant’s lecture notes goes on to assert: “A doctrine is pragmatic insofar as it makes us prudent and useful in public matters...” (V-Anth/Mensch, AA 25:856).⁸ All of these passages come from different periods of Kant’s lectures, which spanned from 1772-1796, so one could conclude that Kant did, in fact, consistently intend his lectures to be a *Klugheitslehre*. Kant speaks often about prudence in these lectures on anthropology, and though Kant is clearly attempting to convey knowledge of human beings, it is intended that the students make use of the knowledge for the sake of prudence. The lectures propose to increase the skill in prudence in the students.

Kant continues his identification of pragmatic anthropology with prudence in the Mrongovius lectures: “Prudence is proficiency or knowledge in reaching one’s aim, and making use of this skill or using other human beings for one’s aims...Every pragmatic instruction makes one prudent” (V-Anth/Mron, AA 25:1210).⁹ Thus, prudence is about using other human beings for one’s ends. He goes on to make it very clear that pragmatic knowledge is prudence: “Anthropology is called pragmatic if it serves prudence rather than erudition” (V-Anth/Mron, AA 25:1211).¹⁰ Finally, even the Busolt lecture (1788-1789) identifies the anthropology as a *Klugheitslehre*. Kant asserts: “Anthropology teaches us this, by showing how we can use human beings to our end. The rules of prudence are

⁴ Translated by G. Felicitas Munzel in *Lectures on Anthropology*.

⁵ Ibid.

⁶ Translated by Allen W. Wood, in *Lectures on Anthropology*.

⁷ Translated by Robert B. Loudon, in *Lectures on Anthropology*.

⁸ Ibid.

⁹ Translated by Robert R. Clewis, in *Lectures on Anthropology*.

¹⁰ Ibid.

taught not in the schools but in worldly cognition” (V-Anth/Busolt, AA 25:1436).¹¹ We can conclude that, for Kant, his lectures on anthropology are knowledge of the world, which is knowledge of human beings for pragmatic purposes, which is equivalent to teaching his students the skill of prudence for the sake of using other human beings for one's own ends or influencing them.

Happiness as the End of Prudence

On the face of it, if prudence is using other human beings as a means to one's own ends, it would appear to be in stark contrast to the moral law, as Kant defines it in its humanity formulation: “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” (GMS, AA 4:429).¹² Prudence is exactly using other human beings as means to one's own end. And that end is happiness. The question could be raised, however, if by prudence Kant means using others as a mere means or whether prudence could be compatible with the moral law, because prudence is not using another simply as a means, but also is treating the other as an end-in-themselves at the same time.

Repeatedly, beginning with the Collins lecture, Kant associates prudence with the end of happiness and he defines happiness in a specific way. In the Collins lecture he says: “Since prudence is a capacity, to reach happiness through the satisfaction of the sum of all inclinations...” (V-Anth/Collins, AA 25:211).¹³ The Parow lecture, also defines happiness as the satisfaction of sum of all inclinations (V-Anth/Parow, AA 25:371). In the Parow lecture, Kant asserts that prudence is the means to happiness: “The capacity to choose the best means to happiness is prudence. Happiness consists in the satisfaction of all inclinations...” (V-Anth/Parow, AA 25:413). In the Pillau lecture, prudence is defined as the skill in the choice of the best means and is about satisfying one's inclination (V-Anth/Pillau, AA 25:779). For the *Menschenkunde* lecture, happiness is also defined as the “complete satisfaction of all of our inclinations” (V-Anth/Mensch, AA 25:1081). The reason why it is necessary to know human beings and be able to use them to achieve happiness is because “it is always human beings who impede our ability to satisfy our inclinations” (V-Anth/Mensch, AA 25:1143). For the *Mrongovius* lecture, it is affect that makes us imprudent and hence incapable of comparing one sensation with the “sum of all sensations” (V-Anth/Mron AA 25:1340; 25:1342; ¹⁴ V-Anth/Mensch, AA 25:1115). Prudence then is the skill in using other human beings as a means to the end of happiness, which is the satisfaction of the sum of all inclinations and not just one inclination.

It is important to know what the end of prudence is to understand the means to that end. The means to that end of happiness is using other people. In a passage from the *Mrongovius* lecture, Kant maintains: “when a person has himself in his power he is

¹¹ Translated by Allen W. Wood, in *Lectures on Anthropology*.

¹² Translation by Mary Gregor, *Practical Philosophy*.

¹³ Translation is mine unless otherwise noted.

¹⁴ Translation by Robert R. Clewis, in *Lectures on Anthropology*.

happier” and then goes on to say that “unhappiness comes about because they cannot abstract according to their power of choice” (V-Anth/Mron, AA 25:1240).¹⁵ Here a person’s happiness depends upon one’s power of choice. If prudence has happiness as its end, then it needs the power of choice to realize its ends. Later, we will speak about the power of choice. Here, however, the ability to abstract or look away from a wart on someone’s nose, or ignore someone’s annoying habits, is important to happiness, and is not a self-centered goal or aim, but rather a noble one that allows one to look at what is more important in a person, rather than the surface of a person.

In any case, we can conclude that just because happiness is the end of prudence, it does not mean that it is necessarily self-centered and selfish, and hence against the moral law. It can also refer to helping others fulfill their inclinations.

Using Other People

If the end of prudence is happiness, then the means of prudence is using other people as one’s own end. But, does this necessarily mean using people as a mere means? Kant defines prudence as ‘using others as one’s own end’ repeatedly throughout the lectures (V-Anth/Mensch, AA 25:855; V-Anth/Mron, AA 25:1212; V-Anth/Busolt, AA 25:1436). However, this means-end way of speaking about prudence is not the only way Kant portrays prudence. Kant also speaks of the usefulness of anthropology that “it teaches how one should win over human beings” (V-Anth/Pillau, AA 25:734).¹⁶ Presumably one could not win over another human being without treating her as an end-in-herself or by gaining her cooperation by appealing to her inclinations or reason. In this case, one would not be using another human being as a means only, since she is cooperating freely, because she has been won over. In the *Menschenkunde*, Kant puts it a little differently; there he speaks about the fact that “we need the assistance of other human beings for the attainment of other things” (V-Anth/Mensch, AA 25:854).¹⁷ The human being could, of course, gain the assistance of other human beings by using them as a mere means, but it is not ruled out that she gains the assistance of others by appealing to their reason or inclinations and wants. Kant goes on to talk about how “practical knowledge of the human being makes us prudent; it is knowledge of the art of how one human being has influence on another and can lead him according to his purposes” (V-Anth/Mensch, AA 25:855).¹⁸ Here it is the purpose of prudence to “influence” other people and thereby “lead” them. Thus using another person as a means can be interpreted as influencing them and gaining their cooperation. Again, one could influence other people by appealing to their affects and passions, but one could also influence others by appealing to their sense of honor or their reason. Having an influence on others in order to use them as a means to

¹⁵ Translation by Holly L. Wilson. Clewis translates “nach Willkuer” as “at will.”

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Translated by Robert B. Louden, in *Lectures on Anthropology*.

¹⁸ Ibid.

one's own ends could very well be a way of appealing to another person's ends and, hence, treating them in a way that they approve being treated or they consent to being treated.

Kant speaks also of having an influence on the opinion of the other (V-Anth/Mensch, AA 25:1146-47). Presumably if one appeals to the opinion of the other person, one is also appealing to the other person's reason. One treats another as an end by appealing to her reason. Patrick Kain shows in detail how prudence is related to rationality. The Mrongovius lecture notes also associate having an influence on another with gaining power over others and with achieving one's ends (V-Anth/Mron, AA 25:1355-56). Again, Kant could be talking about gaining power over someone's passions and affects or he could be talking about gaining power by influencing others to cooperate in one's ends. It is not inconceivable that Kant intends to characterize prudence as the skill that allows one to influence other people in a way that gains their freely given cooperation in fulfilling one's ends. In other words, the other person sees the ends as something worth their cooperation and not something that degrades them or treats them as mere means.

There is some evidence that Kant believes it is imprudent to have an influence over people who have passions and affects. "Affect," Kant says, "opposes not only ethics [Sittlichkeit] but also prudence" (V-Anth/Parow AA 25:412). One could appeal to another's affects and it would be immoral, but Kant also insists that it would be imprudent. One probably does not succeed in achieving one's ends when one appeals to affect or if one is in the throes of affect. In the Friedlander lecture notes, Kant clarifies that "therefore it is the rule of wisdom and prudence not to tolerate passions in the mind, but courageously to preserve the mind, because they make [the mind] unable to carry out deliberations, and to achieve purpose in accordance with the prescription of reason" (V-Anth/Fried, AA 25:621).¹⁹ Prudence, then, permits deliberations, unless it is overwhelmed by passions. Still, Kant goes on to say: "However, we can thereby promote reason's efficaciousness and combine the passions with reason, but not let them dominate" (V-Anth/Fried, AA 25:621).²⁰ Thus, one could conceivably have a passion, but still not let it dominate, and have the capacity to deliberate and exercise one's prudence. This would be the case not only for the person who is attempting to achieve his ends, but also for the person who is the means to the other's ends. If one has a passion, another may appeal to that passion for honor, for instance, without overriding the other person's reason, if that passion is not dominating their reason.

On the other hand, prudence is not so self-centered that it is concerned with using other people without their consent, according to the Mrongovius lecture notes. There, Kant maintains that prudence is using other people, but has in mind what interests everyone as well: "But prudence is a proficiency or knowledge in reaching one's aim, 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" (V-Anth/Mron, AA 25:1210).²¹ This is one indication we have from Kant that prudence is not meant to be simply selfish

¹⁹ Translated by G. Felicitas Munzel, in *Lectures on Anthropology*.

²⁰ Ibid.

²¹ Translated by Robert R. Clewis, in *Lectures on Anthropology*.

and self-centered, but must take everyone's concerns into consideration. Finally, Kant distinguishes prudence from cunning, which he says it resembles only superficially, and which attracts only limited men.²² Cunning is the skill "in cheating others."²³ Presumably, cunning would use other human beings as mere means because of its tendency to deceive and dissemble. Prudence would not do this because it doesn't lead to one's long-term happiness.

***Klugheit* as Free Action**

As mentioned above, some of Kant's writings lead one to believe that there is no free will except the will that is subordinated to the categorical imperative and, hence, prudent action would not be considered free and must be relegated to nature and sensibility. In the last lecture on anthropology we have, the Busolt lecture, Kant seems to hold this position as he asserts: "One can consider the human being as a natural and as a free being. As a natural being one considers him according to the predispositions [*Anlagen*] encountered in him, and that is the character of the human being as an animal. With this consideration we have made a beginning. The character of a human being as a free being is posited in his will [*Wille*]" (V-Anth/Busolt, AA 25:1530). One of the predispositions encountered in the human being is the pragmatic predisposition, which has prudence as the skill it develops (Anth, AA 7:323; Päd, AA 9:450). Thus, this would seem to make prudence again relegated to nature and human animality. Yet, this is also inconsistent with Kant's position elsewhere in the *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, where Kant argues that the predisposition to animality is different from the predisposition to humanity and the moral predisposition, precisely because they use reason (RGV, AA 6:26). It could be that in this passage from the Busolt lecture Kant is not intending to use predisposition in the strict philosophical sense he uses it in the *Anthropology* and in the *Religion*. It would be then only a tendency. If that were so, Kant could still consistently hold that the pragmatic predisposition is guided by reason and is, hence, "free" in some sense. What that sense is remains to be seen.

To be consistent with the *Groundwork* and with the Busolt passage above, Kant cannot mean that prudence is an expression of the *Wille* or the human will. Yet, clearly prudence, which is guided by reason, must be free in some sense. The earliest lecture we have, the Collins lecture, gives Kant a way to characterize prudence as "free" without asserting that it is the same as the "*Wille*." In the Collins lecture, and sometimes touched upon in the following lecture notes, Kant uses "power of choice" or *Willkür* to characterize prudent action. He also makes it clear that he considers *Willkür* to be free action. Kant maintains in the Collins lecture: "The greatest happiness in the world consists in the power of choice, which consists of all remaining acts of exercising and restraining" (V-

²² I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, in *Anthropology, History, and Education*, AA 7: 172, 198.

²³ *Ibid*, 7:205.

Anth/Collins, AA 25:29). The power of choice, or *Willkür*, is free to do things and to refrain from things. I follow Meerbote in translating *Willkür* as “power of choice” (1982). The power of choice does even more: “A free power of choice to determine one’s condition oneself, and awaken self-activated ideas in oneself. This belongs to the higher faculty of the soul” (V-Anth/Collins, 25:29, 30). The power of choice has the power of self-determination and of producing new ideas in oneself. And this power belongs to the higher faculty of the soul, not to the lower faculty, which belongs to animality and sensibility. Every human being has a free power of choice or volition (V-Anth/Collins, AA 25:21). One can also not abandon this power of choice (V-Anth/Collins, AA 25:30). Like the *Wille*, which Kant contrasts to inclination, Kant, here in this lecture, contrasts the power of choice with inclination (V-Anth/Collins, AA 25:30).

This 1772 lecture seems to almost equate the power of choice with what Kant will later call the *Wille*, the will. However, Kant doesn’t just contrast the power of choice with inclinations, but also with involuntary actions. He asserts: “When one is even driven to involuntary action, Thus, our worth is reduced more than if one merely does not have one’s sensations in one’s power” (V-Anth/Collins, AA 25:69). Like the *Wille*, which has unconditional worth, the power of choice also gives the human being worth. But the power of choice goes beyond the *Wille*, since it does more than the *Wille*. It also is behind the combination of our ideas (V-Anth/Collins, AA 25:75). Attention and abstraction are also acts of the power of choice (V-Anth/Collins, AA 25:37-38). This is meaningful, because these are not acts that Kant will apply to *Wille*, even though in the later lectures he will not speak of the power of choice, but rather of voluntary and involuntary actions.

The Parow lecture (1772-73) also raises the power of choice as a higher power in contrast to the lower power of animality. The higher faculty consists of humanity (V-Anth/Parow, AA 25:256). The higher faculty of choice is contrasted with the conditions of sensations (ibid). In fact, by means of the power of choice one directs one’s sensual sensations the way one wants (ibid). Otherwise, sensation impedes the power of choice (V-Anth/Parow, AA 25:259). Significantly, the power of choice is the about self-control as well: “One says the human being is himself not powerful, when his inner condition, or himself is not subordinated to the power of choice” (V-Anth/Parow, AA 25:292). The power of choice is about being in control of one’s self and one’s inclinations and sensations. On the other hand, involuntary action is a passion (V-Anth/Parow, AA 25:293).

Kant asserts that the power of choice is a power and is free: “We have this capacity and this is at the same time only a tool. We have, however, also a power which sets this capacity in reality and that is the free power of choice. We can be moved by the lower power, which is physical necessity and animality, or through the free power of choice” (V-Anth/Parow, AA 25:301). Here the power of choice is clearly not associated with animality or the lower power. Kant will also say something similar of the *Wille* in his critical works.

Kant uses the word *willkürlich* to speak of faculties that are voluntary and he will also speak of faculties that are involuntary, like fantasy (V-Anth/Parow, AA 25:314). Fantasy can stand under the power of choice and is a matter of prudence (V-Anth/Parow, AA 25:314-15). In this passage, Kant associates the power of choice with prudence. But

remember, the whole anthropology is about prudence, so any talk of the power of choice must also be about prudence. The power of choice is free, but it also presupposes a capability: “freedom is still only a negative condition under which a human being can satisfy his inclination. The capability must still come to this freedom” (V-Anth/Parow, AA 25:417). It is prudence, which aims to fulfill the inclinations. Kant goes on to say: “The capability is the power through which one can bring into being something which is consistent with our power of choice” (V-Anth/Parow, AA 25:418). Thus, something more is needed in order for the power of choice to achieve its goals. What this is, Kant does not name, but it is not long after this that Kant speaks of character, which prescribes the laws of the will [*Wille*] (V-Anth/Parow, AA 25:438).

The Friedlander lecture (1775-1776) continues to speak of the power of choice, and it is useful for abstracting from and attending to events or persons: “If however, I have the power of mind under the power of choice and can attend and abstract when I want, then I dismiss it from my mind” (V-Anth/Fried, AA 25:489).²⁴ Obviously more is meant by power of choice than the will [*Wille*], because it pertains to the ability to turn our attention from one thing to another or to deny perception of things. Prudence benefits from this, since we are much less likely to be caught in the throes of an affect, if we can turn away from an object that elicits an affect. The freedom of which Kant speaks in the Friedlander lecture is that which allows one to fulfill one’s inclinations, rather than to subordinate one’s inclinations to the moral law so the power of choice is obviously something different than the will (V-Anth/Fried, AA 25:581). Yet even though the power of choice is concerned with fulfilling inclinations, it is still “free.” Kant asserts that: “Freedom is therefore a general object to satisfy the entirety of inclination” (V-Anth/Fried, AA 25:582).²⁵ And what is meaningful about this freedom is that it allows for us to impute responsibility to a person: “Everything good is also possible through freedom, for nothing can very well be imputed to one who is not free” (ibid).

Passion on the other hand, takes away one’s composure and self-control (V-Anth/Fried, AA 25:589). Kant says: “Passion is indeed just that, which is not subject to our power of choice and reason” (V-Anth/Fried, AA 25:591).²⁶ Thus, passion and affects are not subject to our power of choice. And here Kant associates the power of choice with reason. This is another reason for identifying the power of choice as free. So, for Kant, during this period, the power of choice is not only free, but it is guided by reason. It is not that the power of choice cannot have power over passion, but that one who is in the throes of passion is not subject to the power of choice and reason. Rather, Kant speaks of having oneself in one’s power, “so that no impression takes him out of composure...” (V-Anth/Mensch, AA 25:940). Thus, the power of choice is not about being subject to the moral law, but about self-control and the freedom to fulfill one’s inclinations. We would also have to conclude that the power of choice, if it is oriented toward happiness and is

²⁴ Translation by G. Felicitas Munzel, in *Lectures on Anthropology*.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

prudent action, would have to aim at the satisfaction of the sum total of all one's inclinations. Both the power of choice and prudence aim at satisfying inclinations. Hence, the power of choice is the kind of will that prudence makes use of. Prudence is not a factor of the *Wille*, but it is a factor of the power of choice (*Willkür*). Both the will and the power of choice are, hence, free.

The power of choice and prudence are impeded by affects and passions. Thus, their relationship is very tight. One can easily conclude that prudence is effective through the power of choice rather than through the will. This preserves Kant's connection between character, the moral law, and will, while at the same time giving an account of how prudent action is also free action, even if not moral action. Kant continues to speak of the power of choice in the *Menschenkunde* (1781-82) lectures. There he asserts: "The human being is at rest, when he has the state of his mind in his power of choice" (V-Anth/Mensch, AA 25:1114-15). Not to have one's mind in one's power of choice is to be disturbed. Kant also speaks of the freedom to satisfy one's inclinations (V-Anth/Mensch, AA 25:1142). Freedom is an inclination. One needs freedom in order to fulfill one's inclination to freedom. This has to be the power of choice, which is aimed at inclinations. As Kant maintains in the Busolt lecture: "By means of freedom the human being is in the condition so that he can satisfy unimpeded inclinations of all sorts" (V-Anth/Busolt, AA 25:1520).

Kant does not talk about the power of choice much after his early lectures, but he does occasionally mention it and he speaks often of freedom to pursue inclinations and by this freedom he certainly doesn't mean moral freedom or freedom of the will, since it is precisely against inclinations that the moral law is effective. But Kant does have a way of talking about prudence and the kind of freedom appropriate to it with the concept of the power of choice. Thus, there really is no *aporia* regarding prudence and its freedom. Kant himself calls the power of choice free. The will is free in that it is capable of submitting itself to the moral law. One might protest that the talk of the free power of choice preceded Kant's critical turn, but we have plenty of references to freedom to pursue inclinations even after the critical turn (V-Anth/Busolt, AA 25:1520; V-Anth/Mron, AA 25:1358; V-Anth/Mron, AA 25:1419; V-Anth/Mron, AA 25:1213). In fact, Kant claims that: "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" (V-Anth/Mron, AA 25:1231).²⁷ Even here in the Mrongovius lecture (1784-85), power of choice presupposes freedom, the freedom to choose between two different things – whether to pay attention to something or ignore it. This Kant calls the greatest perfection of man.

Conclusion

Kant defines prudence as using others for one's own ends and he articulates its end as happiness. Pursuing happiness also requires taking the inclinations and interest of other human beings into consideration and hence does not necessarily mean that a person is used

²⁷ Translated by Robert R. Clewis, in *Lectures on Anthropology*.

as a mere means. In order to pursue the end of happiness, one has to take the appropriate means to that end, and for that one needs freedom. This is not the freedom of the free will, however, it is freedom as power of choice. The power of choice allows one to choose between things and makes it possible to choose to use others as means also, while treating them as an end. The power of choice is, hence, free, and needs to be free in order to achieve its end. Thus, this solves the *aporia* that Brandt so artfully articulates.

Bibliography

- Brandt, R., (2005), “Klugheit bei Kant,” in *Klugheit*, ed. by Wolfgang Kersting, Weilerswist: Velbrueck Wissenschaft.
- Graband, C. (2015), *Klugheit bei Kant*, Kantsudien-Ergaenzunghefte, Walter de Gruyter, Berlin,
- Gerhardt, V. (1986), “Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung: Zur Entwicklung des Handlungsbegriff bei Kant, Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie,” pp. 98-131.
- Kain, P. “Prudential Reason in Kant’s Anthropology,” http://web.ics.purdue.edu/~kain/Abs_D_files/PrudAnth.pdf.
- Kant, I. (2007), *Anthropology, History, and Education*, ed. by Günter Zöllner and Robert Loudon, trans. by Mary Gregor, Paul Guyer, Robert B. Loudon, Holly Wilson, Allen W. Wood, Günter Zöllner, and Arnulf Zweig, Cambridge University Press, Cambridge.
- 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 [now AA].
- Kant, I. (1981), *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. by James W. Ellington, Hackett Publishing Co., Indianapolis.
- Kant, I. (2012), *Lectures on Anthropology*, ed. by Allen W. Wood and Robert B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1999), *Practical Philosophy*, trans. and ed. by Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1996), *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, in *Religion and Rational Theology*, ed. and translated by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge.
- Meerbote, R. (1982), “Wille und Willkür in Kant’s Theorie of Action,” in *Interpreting Kant*, pp. 69-84.
- Schwaiger, C. (2002), “Klugheit bei Kant,” in *Aufklärung* 14, pp. 147-159.
- Sturm, T. (2011), “Freedom and the Human Sciences: Hume’s Science of Man versus Kant’s Pragmatic Anthropology,” in *Kant Yearbook 3/2011: Anthropology*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 23-42.
- Wilson, H. (2007), *Kant’s Pragmatic Anthropology: It’s Origin, Meaning, and Critical Significance*, State University of New York Press, Albany, NY.

Wilson, H. (2016), "Kant's Anthropology as *Klugheitslehre*," in *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, 3, June, pp. 122-138.

Wood, A. (1984), "Kant's Compatibilism," in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, pp. 73-101.



Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend

Kantian Answers to Kant's Casuistical Questions Referring to the Perfect Duties toward Oneself

EVA MARTA ELEONORA OGGIONI*

Univ. Siegen, Deutschland

Abstract

The paper engages with the *Casuistic questions* posed in the book on the *Perfect Duties to Oneself*, in the *Metaphysical Principles of the Doctrine of Virtue* of the *Metaphysic of Morals*. It investigates whether it is possible to identify Kant's literal answers to the casuistic questions that Kant himself poses, concluding that it is not. Therefore, *Kantian* answers rather than *Kant's* answers are discussed. The paper's outcome supports a rigorist interpretation of Kant's ethics.

Keywords

Kant; Doctrine of Virtue; Casuistic Questions; Duties to the Self

Zusammenfassung

Der Aufsatz behandelt die *Kasuistischen Fragen* im Buch über die *vollkommenen Pflichten gegen sich selbst* der *Metaphysischen Anfangsgründe zur Tugendlehre* in der *Metaphysik der Sitten*. In dem Aufsatz wird untersucht, ob es möglich ist, Kants wörtliche Antworten auf die von ihm zitierten kasuistischen Fragen zu finden. Nachdem dies, anhand der Textinterpretation, verneint

* Diese Arbeit wurde dank einer DAAD Post-Doc Research Fellowship an der Universität Siegen, Zentrum für Kommentarisches Interpretationen zu Kant (ZetKIK), durchgeführt. Sie wurde im Juli 2016 und Januar 2017 ausführlich mit Herr Prof. Dieter Schönecker und seiner Forschungsgruppe (Larissa Berger, Christian Prust, Elke Schmidt, Maja Schepelmann, Volkmar Schocke, Thomas Sukopp) diskutiert. Ich bin ihnen dafür und vieles mehr sehr dankbar. Eine frühere Version meiner Arbeit wurde im November 2014 an der Universität Konstanz, innerhalb eines Workshops über Kants Pflichten gegen sich selbst, vorgestellt und diskutiert. Deshalb bin ich der Organisatorin Frau Dr. Federica Basaglia und den damaligen Teilnehmern (Thomas Höwing, Prof. Piero Giordanetti, Ina Goy, Giuseppe Motta) dankbar.

wird, bespricht der Aufsatz die plausibelsten kantischen Antworten auf die genannten Fragen. Die Ergebnisse unterstützen eine rigoristische Auffassung der Tugendlehre Kants.

Schlüsselworte

Kant, Tugendlehre, kasuistische Fragen, Metaphysik der Sitten, Pflichten gegen sich selbst

1. Kants kasuistische Fragen

Kürzlich (2014) hat Oliver Sensen auf der *II. Leuven Kant Conference* die Anwesenden dazu ermuntert, als *Kantianer* theoretisch mutiger zu werden, d.h. in unseren Arbeiten zu zeigen, was wir selbst aus Kants Schriften als wahr oder mindestens als vertretbar betrachten. In diesem Sinne zielt dieser Aufsatz auf ein Verständnis der *Kasuistischen Fragen* (die im Buch über die *vollkommenen Pflichten gegen sich selbst* der *Metaphysischen Anfangsgründe zur Tugendlehre* in der *Metaphysik der Sitten* aufgelistet sind), welches in den letzten Zeilen des Aufsatzes auf zwei mögliche „kantische“ Antworten auf die generellere Problematik der Kasuistik innerhalb von Kants Ethik verweist.

Ein vieldebattiertes Problem, das die Sektionen der *Tugendlehre* über die *Kasuistischen Fragen* betrifft, besteht in der Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob sie, laut ihrem Autor, entsprechende Antworten besitzen oder nicht und, wenn ja, welche (vgl. Schüßler 2012). Die Sektionen der *Tugendlehre*, die Kant als *Kasuistische Fragen* betitelt, sind insgesamt acht. Sechs davon befinden sich im *Erstem Teil* der ethischen Elementarlehre der *Tugendlehre*, insbesondere in dessen *Erstem Buch: Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst*. Schüßler (2012, S. 72) bewertet diese systematische Gegebenheit als möglichen Beweis, dass Kants kasuistische Fragen keine Unsicherheit bzw. keinen Skeptizismus in Bezug auf deren jeweilige Antworten ausdrücken. Zwei weitere Sektionen finden sich im *Zweiten Teil* der Elementarlehre; sie betreffen die drei Liebspflichten gegen andere Menschen (und nicht nur die Pflichten, an deren bezüglichen Paragraphen sie hängen) und werden hier nicht erörtert. Die hier analysierten ersten sechs kasuistischen Sektionen betreffen die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als ein animalisches Wesen und als ein bloß moralisches Wesen. Die Interpreten haben versucht, die in diesen Sektionen enthaltenen tatsächlichen Fragen detailliert auszuführen (vgl. James 1992).

Betrachten wir zunächst im Zusammenhang die Fragen, um die es geht:

- 1.1. Ist es ein Verbrechen, sich «in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten?» (MS, AA 06: 423.18-19)
- 1.2. «Ist das vorsetzliche Märterthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, [...] für Heldenthat anzusehen?» (MS, AA 06: 423.19-21)
- 1.3. «Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbststödtung zuvor zu kommen?» (MS, AA 06: 434.22f.)
- 1.4. «Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbststödtung zuvor zu kommen [...], wenn dieser es erlaubte zu tun?» (MS, AA 06: 423.22-24)
- 1.5. «Kann man es einem [...] Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, [...] damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig sein könnten?» (MS, AA 06: 423.25-31)
- 1.6. Ist es erlaubt, im Fall vom Leiden an einer tödlichen ansteckenden Krankheit, sich selbst umzubringen, damit keine anderen Menschen dadurch unglücklich gemacht werden? (Vgl. MS, AA 06: 423.32-424.02)
- 1.7. Ist die Pockenimpfung (indem sie ein Wagnis seines Lebens aufs Ungewisse ist), mit dem Ziel, sein Leben zu erhalten, erlaubt? (Vgl. MS, AA 06: 424.03-08)
- 1.8. Sind berufliche Seefahrten (wodurch das eigene Leben ins Wagnis gesetzt wird) erlaubt? (Vgl. MS, AA 06: 424.05-07)
2. Ist der unzweckmäßige Gebrauch der Geschlechtseigenschaften zur Verhütung des unnatürlichen Gebrauchs derselben erlaubt? (Vgl. MS, AA 06: 426.02-15)
- 3.1. «Kann man dem Wein [...] einen Gebrauch verstatten, [...] weil er [...] die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet?» (MS, AA 06: 428.02-05)
- 3.2. «Kann man [...] dem Wein] das Verdienst zugestehen, [...] Tugendhaftigkeit] zu befördern?» (MS, AA 06: 428.05-07)
- 3.3. «Wie weit geht die sittliche Befugniß, [...] Einladungen [...] zum Schmaus] Gehör zu geben?» (MS, AA 06: 428.25f.)

4.1. «Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z.B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden?» (MS, AA 06: 431.17f.)

4.2. Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Darf der Leser ihm zum Munde reden, wenn er keinen Witz bei der Hand hat, um damit schnell (so, dass keine Zögerung den Autor doch kränkt) illusorisch zu antworten? (Vgl. MS, AA 06: 431.19-24)

5.1. «Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande?» (MS, AA 06: 434.16f.)

5.2. Soll man im Alter, oder schon in der Jugend sparsam sein? (Vgl. MS, AA 06: 434.17)

Aus der Gesamtheit der Fragen, die Kant in den mit *Kasuistische Fragen* betitelten Sektionen mehr oder weniger explizit stellt, sind hier sechs ausgeschlossen worden, die m.E. nicht kasuistisch in dem Sinne sind, dass sie keine Kollisionen von vermeintlichen Pflichten vorstellen bzw. auf keine vermeintliche Kollision von Pflichten hinweisen oder jedenfalls keine „schwer“ zu entscheidenden Fälle, sondern eher „theoretisch“ und generell (G) sind. Es handelt sich um die Folgenden:

G1. Ist es erlaubt, sich den Gebrauch seiner Geschlechtseigenschaften anzumaßen, ohne dabei auf den Zweck der Fortpflanzung Rücksicht zu nehmen? (Vgl. MS, AA 06: 426.02-06)

G2. «In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z.B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Diensthote thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)?» (MS, AA 06: 431.25-34)

G3. Verschwendung und Kargheit sind bloß verwerflich, weil sie unklug sind, da sie auf Armuth hinaus laufen oder sind sie Laster? (Vgl. MS, AA 06: 433.07-434.07)

G4. «Ist Sparsamkeit [...] eine Tugend?» (MS, AA 06: 434.18)

G5. «Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d.i. die Gemüths-erhebung (*elatio animi*) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (*arrogantia*), welcher der wahren Demuth (*humilitas moralis*) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathsam wäre?» (MS, AA 06: 437.04-09)

G6. Könnte die *humilitas moralis* den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? (Vgl. MS, AA 06: 437.09-12)

In den mit *Kasuistische Fragen* betitelten Sektionen stellt Kant auch folgende vier rhetorische (R) Fragen:

R1. «Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den thierischen Neigungen mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes einen Spielraum verstatten?» (MS, AA 06: 426.15-19)

R2. «Wer kann das *Maß* für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum *Messen* keine klaren Augen mehr hat, überzugehen [...] in Bereitschaft ist?» (MS, AA 06: 428.10-12)

R3. «Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist?» (MS, AA 06: 434.15-16)

R4. «Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung – die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische – den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, – welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind – das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgeborenen, Wohlgeborenen (*ohe, iam satis est!*) in der Anrede – als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indische Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen?» (MS, AA 06: 437.14-24)

Die in diesem Aufsatz vorgestellten Überlegungen sollen erhellen, warum die ersten drei Fragen aus dieser letzten Gruppe als „rhetorisch“ bezeichnet werden können.

Zusammenfassend und antizipierend kann hier gesagt werden, dass sie nach einem Maß fragen, das *per definitionem* nicht gegeben ist. Sie unterstreichen, dass dieses Maß nicht gegeben ist, und deuten darauf hin, dass die Abwesenheit des Maßes zu Ungewissheit führt. Diese Ungewissheit wird dadurch aufgehoben, dass Kants Stellungnahme in Bezug auf die Kasuistik rigoristisch ist. Anders als die ersten drei weist die vierte, letzte rhetorische Frage spezifisch auf eine anthropologische Betrachtung hin.

2. Eine nähere Analyse der kasuistischen Fragen über Selbstmord

Um die Frage zu beantworten, ob es möglich ist, Kants Antworten auf die genannten kasuistischen Fragen herauszufinden, müssen folgende Betrachtungen und Analysen durchgeführt werden. Die erste Gruppe von kasuistischen Fragen betrifft das *Laster* der Selbstentleibung (vgl. MS, AA 06: 421.22-25). Kant schreibt, dass «die willkürliche Entleibung seiner selbst [... erst dann als] Selbstmord [... bezeichnet werden kann], wenn bewiesen werden kann, dass sie [...] ein Verbrechen ist» (MS, AA 06: 422.05-07). Kurz danach statuiert er, dass «[d]ie Selbstentleibung [...] ein Verbrechen» ist (MS, AA 06: 422.10). Kant bezeichnet zwar den Satz «[d]ie Selbstentleibung ist ein Verbrechen» mit „a“, es folgt aber kein „b“. Es wird also debattiert (vgl. Unna 2003), ob die kasuistischen Fragen zur Selbstentleibung die *Subsumierung* der einzelnen zitierten Fälle betreffen, und zwar entweder unter die Definition von unerlaubtem (verbrecherischen) Selbstmord oder diejenige erlaubter Entleibung, oder ob sie eine Liste von unerlaubten Selbstentleibungen darstellen (weil die Selbstentleibung, trotz des Scheins des ersten zitierten Satzes, im zweiten zitierten Satz als Verbrechen bezeichnet wird). Kants Definition von „Verbrechen“ ist folgende: «Eine unvorsetzliche Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße Verschuldung (*culpa*). Eine vorsetzliche (d.i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist) heißt Verbrechen (*dolus*)» (MS, AA 06: 224.04-07). Die Vorsätzlichkeit der Selbstentleibung wird in zwei kasuistischen Fragen erwähnt: «ist das *vorsetzliche* Märterthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben [...] für Heldenthat anzusehen?» (MS, AA 06: 423.19-21, m.H.) und «[k]ann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum *verbrecherischen Vorhaben* anrechnen...?» (MS, AA 06: 423.25f., m.H.).

Kants kasuistische Fragen könnten, genauso wie die traditionellen kasuistischen Fragen, konfligierende Fällen von möglichen Pflichtenverletzungen darstellen, deren Entscheidung nicht vorab bereits gefällt wurde und also nicht eindeutig wäre (vgl. Cremaschi 2007, S. 22ff.). Kant behauptet aber, dass

[e]in Widerstreit der Pflichten (*collisio officiorum s. obligationum*) [...] das Verhältniß derselben sein [würde], durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. – Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, sondern wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*) (MS, AA 06: 224.09-18).

Kant vertritt die These, dass Pflichten nur scheinbar kollidieren können, weil keine Pflicht eine zweite Pflicht aufheben kann. In dem Fall, dass zwei Regeln entgegengesetzt seien, eine von beiden drückt laut Kant eine Pflicht aus, während die zweite *pflichtwidrig* ist. Die Passage fährt fort:

Es können aber gar wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit (*rationes obligandi*), deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. – Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (MS, AA 06: 18-26).

Kant unterscheidet zwischen Verbindlichkeit und Verpflichtungsgrund: eine *ratio obligans* bringt mit sich eine Pflicht und eine *ratio obligandi* enthält eine Verbindlichkeit (vgl. Refl. 6507, AA 19: 40.09-10: «Leges obligandi enuntiant obligationem, sed obligantes officium»). Nach Kants Theorie der scheinbaren Pflichtenkollision, sollen wir bei den kasuistischen Fragen, um sie zu beantworten, nach dem gewinnenden *Verpflichtungsgrund* suchen (MS, AA 06: 224.25).

In dieser Hinsicht können wir die allererste Gruppe von kasuistischen Fragen wie folgt schematisieren: 1.1, 1.2. und 1.6. betreffen eine nur scheinbare mögliche Kollision zwischen Pflicht zur Selbsterhaltung und Verletzung derselben aus Menschenliebe. 1.3. und 1.4. sind vielleicht moralisch weniger komplex, weil sie „einfach“ fragen, ob es

erlaubt ist, sich selbst zu töten in einem Fall, wo man glaubt, sonst mit Sicherheit getötet zu werden.¹ 1.5. ist 1.1.-1.2. und 1.6. ähnlich, aber man könnte hinzufügen, dass ein Monarch eine zusätzliche Pflicht gegenüber seinem Staat hat – wir hätten also nicht nur eine vermeintliche Kollision mit Menschenliebe, sondern auch mit dem Bürgerrecht. 1.7.-1.8. fragen nach der Erlaubnis, das eigene Leben zu wagen, um dasselbe zu erhalten.

Man könnte 1.1. und 1.2. als eine einzige Frage deuten, indem man den ersten Paragraph der *Kasuistischen Fragen* die *Selbstentleibung* betreffend anders liest, und ihn interpretiert, als ob Kant fragen würde: „ist Märtyrertum Selbstmord oder ist es, wie *Curtius Tod*, für Heldentat anzusehen?“. Beide Interpretationen sind wörtlich möglich – die oben vorgestellte Trennung und die hier angenommene Vereinigung – aber die Vereinigungsinterpretation klingt weniger plausibel, wenn man mit *Vigilantius* denkt, Kant habe gemeint, dass *Curtius* Selbstmord beging anstatt eine Heldentat auszuführen (Vgl. V-MS/Vigil, AA 27.2/1: 629).

1.1.-1.2. und 1.7.-1.8. sind in der traditionellen kasuistischen Art formuliert und zwar als Vergleich zweier oder mehrerer Fälle, von denen einer mit einem höheren Grad Gewissheit zu entscheiden ist.² Dies kann interpretatorisch wichtig sein, weil man vermuten könnte, dass die *Kasuistischen Fragen* der *Tugendlehre* traditionelle, beziehungsweise damals häufig debattierte Fragen sind, die jeder Ethiker zur Zeit Kants sich zu beantworten berufen fühlte (im Fall eines Vergleiches zweier Fälle, von denen einer sicherer zu entscheiden war, könnte es sogar sein, dass die Entscheidung damals sozusagen zum Gemeinsinn gehörte). Dies hat wiederum damit zu tun, welches Verhältnis Kant zur jesuitischen Tradition hatte. Die *Medulla theologiae moralis* von Hermann Busembaum (1645), im europäischen und deutschen Raum sehr verbreitet und im Jahre 1757 in Köln neu ediert, diskutiert z.B. das Problem des Wagnisses seines Lebens durch die Arbeit, und insbesondere bei Seefahrten zum Fischen (Busembaum 1746, Lib. III, Tract. IV, Cap. I, S. 130). Kant ist sehr kritisch gegenüber dem Probabilismus, aber er entscheidet sich, einige Fälle in seiner *Metaphysik der Sitten* dennoch in Betracht zu ziehen.

¹ Kants Quelle könnte diesbezüglich Montaigne sein: In den *Essais*, zweites Buch, Kap. XXXV, beschreibt er Senecas Tod. Kant besaß die *Essais* (Warda 1922, S. 52). Er zitiert ihn in seinen Werken mehrmals explizit.

² Siehe Cremaschi 2007, S. 24f.

3. Kants „Antworten“ in dem Nachlass und in den Vorlesungsmitschriften

Ist es also möglich, Kants Antworten auf die genannten Fragen herauszufinden? Wenn wir *wörtliche* Antworten finden möchten (i.e. *Kants* Antworten anstatt *kantischer* Antworten), müssen wir in Kants Nachlass und in den Vorlesungsmitschriften nach expliziten Aussagen suchen. Dies haben z.B. Yvonne Unna und Rudolf Schüssler getan, die sich darin einig sind, tatsächlich eine Liste von Antworten gefunden zu haben (Schüssler 1992, S. 77). Gegen diese Interpretation möchte ich folgende Argumente geltend machen: (1) Zunächst einmal ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass die Vorlesungsmitschriften Kants keine Texte von Kant selbst, und daher vorsichtig zu benutzen sind; (2) zweitens ist zu beachten, dass sich die Kontexte, in denen die zwei Autoren meinen, Kants Antworten zu finden, sehr von demjenigen Kontext unterscheiden sind, in dem die Fragen formuliert sind, d.h. von ihrer Bedeutung in der *Tugendlehre*; (3) drittens wird im Folgenden gezeigt, dass diese „Antworten“ auch anders gedeutet werden können. Dies wird uns vielleicht dazu führen, nach *kantischen* anstatt nach *Kants* Antworten zu suchen.

Anhand der oben gelisteten Fragen können im Folgenden Kants Antworten gefunden werden:

1.1. Ist es Selbstmord (bzw. Selbstentleibung als Verbrechen gemeint) oder ist es Heldentat, sich (wie Curtius) zu entleiben, um das Vaterland zu retten? Die Antwort aus der *Moral Vigilantius* lautet: «wenn Curtius sich in die Höhle stürzt, um das römische Volk zu erhalten, so handelt er pflichtwidrig» (V-MS/Vigil, AA 27.2/1: 629). Curtius habe Selbstmord begangen und pflichtwidrig bzw. unerlaubt gehandelt (Unna 2003, S. 459; Schüssler 1992, S. 77).

1.2. Ist Märtyrertum Selbstmord oder Heldentat? Nach Unna und Schüssler schreibt Kant in der *Religion*, dass es Selbstmord ist (Unna 2003, S. 460; Schüssler 1992, S. 78). M.E. ist diese Lesart jedoch bestreitbar. Kant schreibt von Jesus folgendes: «Nicht daß er [...] den Tod suchte, um eine gute Absicht durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel zu befördern; *das wäre Selbstmord gewesen*» (RGV, AA 06: 81.20f., m.H.). Es ist also *nicht* Selbstmord gewesen! Kant fährt außerdem fort: «Denn *man darf zwar* (1) auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch (2) *den Tod von den Händen eines andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlässlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem*

Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend

Zweck es auch sei, disponiren und so Urheber seines Todes sein» (RGV, AA 06: 81.21-24, m.H.). Es ist also zumindest unklar, was eigentlich Kants Antwort auf jene Frage ist.

1.3.-1.4. Ist es erlaubt, sich selbst zu töten, in dem Fall, dass unser Oberer uns zum Tode verurteilt und uns wählen lässt, wie wir sterben wollen? Unna (Unna 2003, S. 462) findet eine Antwort in folgender Passage Kants:

Es liegt in jeder Hinrichtung nach einem Gesetz etwas Beschimpfendes, weil sie Strafe ist, und wenn jene ungerecht ist, so kann der, welcher das Opfer des Gesetzes wird, diese nicht für eine verdiente anerkennen. Dieses aber beweiset er dadurch: daß, wenn er dem Tode einmal geweiht worden, *er ihn nun lieber wie ein freier Mensch wählt* und ihn sich selbst anthut. Daher auch Tyrannen (wie Nero) es für eine Gunstbezeugung ausgaben, zu erlauben, daß der Verurtheilte sich selbst umbrächte: weil es dann mit mehr Ehre geschah. – Die Moralität aber hievon verlange ich nicht zu vertheidigen (Anth, AA 07: 259.14-22, m.H.).

Die gefundene Antwort ist m.E. unsicher, weil obwohl Kant die Moralität einer solchen „Freiheit“ nicht verteidigt, schreibt er hier dem Mann im Beispiel dennoch den ihm sehr wichtigen Begriff von (moralischer?) Freiheit zu³.

1.5. Beim fünften Punkt wurde keine Antwort in den Texten gefunden.

1.6. Ist es erlaubt, sich umzubringen, um zu verhindern, andere durch seine Krankheit anzustecken? Unna (Unna 2003, S. 461) findet die Antwort in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius*:

ein vom tollen Hund Gebissener spürt ganz evident die Wirkungen der Tollheit; kann [... er] sich das Leben nehmen? [...] *vereiteln beide* [der im Text oben zitierte Sklave und der vom tollen Hund Gebissene] *alle Versuche, wodurch sie von ihrer unglücklichen Lage befreit werden und dem Schaden vorgebeugt werden könne*, z.E. sich binden lassen bei gehöriger Zeit; man hat ganz neuerlich das Mittel gegen den tollen Hundebiß darin gefunden, daß man ihm innerlich Oel einzuflößen und äußerlich ganz zu beölen sucht (V-MS/Vigil, AA 27.2/1: 603, m.H.).

Die Antwort ist aber m.E. unsicher, weil die hier vorgeschlagene pragmatische Lösung für die Tollwut nicht auf die Frage nach der ethischen Möglichkeit des Selbstmordes antwortet, der begangen wird, um das Unglück eines Fremden (bzw. mehrerer Fremder) zu

³ Eine weitere Lesart ist sprachlich unwahrscheinlich (darauf wurde ich insbesondere von Prof. D. Schönecker hingewiesen); ich möchte sie trotzdem erwähnen, weil sie plausibel wäre. Möglicherweise hat Kant hier den Begriff vom „freien Menschen“ in einem bloß empirischen Sinne benutzt, jedenfalls scheint mir die Passage dadurch strittig: «Die Moralität *aber* hievon verlange ich nicht zu verteidigen» bedeutet, dass Kant die Moralität einer solchen Handlung nicht zu verteidigen wagt. Es könnte nichtdestotrotz vielleicht sein, dass Kant die Moralität einer solchen „Freiheit“, nicht zu verteidigen verlangt, weil sie *per se* gerechtfertigt ist (und zwar dadurch, dass das Urteil ungerecht ist).

vermeiden. Die Vorlesungsmitschrift besagt m.M.n. nur, dass man nach Alternativen zum Selbstmord suchen soll.

1.7.-1.8. Ist es erlaubt, sein Leben in Gefahr zu bringen? Schüssler behauptet, dass Kants Antwort negativ sei (Schüssler 1992, S. 78). In *Vigilantius* kann man aber folgendes lesen:

Es ist erlaubt, sein Leben zu wagen auf die Gefahr, es zu verlieren, dagegen kann mir nie erlaubt sein, mein Leben vorsätzlich hinzugeben, oder mich selbst zu töten, um mich anderen zu verpflichten, z.E. wenn Curtius sich in die Höhle stürzt, um das römische Volk zu erhalten, so handelt er pflichtwidrig; wenn der Soldat dagegen, sich gegen die Gewalt des Feindes setzt, so wagt er sein Leben bloß; ebenso der Seefahrer, Fischer und andere Leute mit gefährlichen Beschäftigungen wagen ihr Leben, man kann ja, wenn sie es nicht thäten, annehmen, daß sie zu ihrer Nahrung oder zur Erhaltung eines eingeschränkten Gebrauchs der Freiheit weniger Kräfte aufopferten, als sie vermögen (V-MS/Vigil, AA 27.2/1: 629f., m.H.; vgl. RGV, AA 06: 81.21-24).

Einmal mehr ist Kants Antwort also auch diesbezüglich unsicher.

4. Kants „Antworten“ in der Tugendlehre

Wenn wir nun auf andere Weise versuchen, die bis jetzt genannten *Kasuistischen Fragen* textimmanent und buchstäblich zu interpretieren, finden wir nur wenige und weder klare noch eindeutige Hinweise.

Bei der wörtlichen Formulierung der zwei ersten kasuistischen Fragen – «Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? – oder ist das vorsetzliche Märterthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?» (MS, AA 06: 423.18-21) – scheint es, als ob Kant sagen würde, dass Curtius eine Heldentat begangen habe. Diese ist aber die einzige Antwort, bei der wir oben gesehen haben, dass *Vigilantius* eindeutig das Gegenteil behauptet.

Bei der dritten beziehungsweise vierten Frage (Kants Formulierung vereint sie: «Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? – selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?») [MS, AA 06: 423.22-24]) könnte man das Adverb „selbst“ in dem Satz „selbst wenn der Oberen es erlaubte“ als Deutungshinweis folgendermaßen lesen: Da wir es mit einer Frage zu tun haben, würde *selbst* als *sogar* implizieren, dass Kant in Zweifel zog, dass die Tat unerlaubt

ist, wenn die Obrigkeit sie erlaubt. Dieser Fall kann in der Tat als Fall von konfligierenden Pflichten interpretiert werden (vgl. Patrone 2013, S. 490). Aber „selbst wenn“ kann auch neutral, als „auch wenn“, gelesen werden.

Bei der fünften Frage ist es ähnlich: Man kann nur schwer entscheiden, ob Kant hier Friedrichs des Großen pseudo-erlaubte Gesinnung spezifiziert, um die eine oder andere Deutung zuzuspitzen: Er könnte nämlich sowohl andeuten, dass ein selbstmörderisches Vorhaben unerlaubt ist, *sogar* bei guter Gesinnung (keine für den Staat nachteiligen Bedingungen der Auslösung einzugehen), als auch, dass es erlaubt ist, da die Gesinnung gut ist.

Bei der sechsten Frage sind m.E. keine relevanten Indizien zu finden. Bei den zwei letzten Fragen, als eventuell mögliches Indiz, schreibt Kant nur, dass der siebte ein bedenklicherer Fall als der achte sei. Wofür spricht dies? Es scheint mir hier, dass Kant darauf hindeutet, dass es Nuancen im Grad der Zurechenbarkeit geben kann: Derjenige, der sich impfen lassen will, ist *aktiver* als der Seemann, der nicht direkt die Gefahr verursacht, welcher er sich aussetzt. Widerspricht dies der anfangs gegebenen Interpretationsmöglichkeit, laut der die Kasuistik in der *Metaphysik der Sitten* rein rigoristisch zu entscheiden wäre (und zwar als Liste von unerlaubten Fällen) oder werden alle von Kant angedeuteten Fällen doch einfach durch sein Rigorismus entschieden?⁴

Wir kehren also zur Frage zurück: Sehen Kants *Kasuistische Fragen* eine bestimmte Antwort vor?

5. Auf der Suche nach kantischen Antworten

Es hat sich aus den geführten Analysen gezeigt, dass eine Antwort *Kants* auf die aufgelisteten Fragen nicht zu finden ist: Frage 1.1. wird im *Vigilantius* zwar beantwortet, die Vorlesungsmitschrift wird aber in der *Tugendlehre* widersprochen; die Antwort auf 1.2. ist in der *Tugendlehre* abwesend und in den Vorlesungen bzw. in dem Nachlass umstritten; Kants Antwort auf 1.3. und 1.4. ist sowohl in den Vorlesungen und Nachlass als auch in der *Tugendlehre* unklar; eine mögliche Antwort auf 1.5. befindet sich nur in der *Tugendlehre* aber sie ist umstritten; die Antworten auf 1.6. bis 1.8. sind in den Vorlesungen

⁴ Der Unterschied der Tugend vom Laster kann eben «nie in *Graden* der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden», vgl. MS, AA 06: 404.03-06, m.H.

und Nachlass nicht eindeutig und die *Tugendlehre* enthält keine hinreichende Hinweise dazu. Deshalb werde ich im Folgenden *kantische* Antworten für die noch zu nennenden Probleme untersuchen.

2. Die wollüstige Selbstschändung besteht im Gebrauch der Geschlechtseigenschaften wider den Zweck der Fortpflanzung (zweckwidrige Wollust). Ist es erlaubt, unabhängig von diesem Zweck zu handeln (zweckunabhängige Wollust), und zwar um Masturbation (unnatürliche Wollust) zu vermeiden? In Kapitel VII der *Einleitung zur Tugendlehre* schreibt Kant:

Es wird unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z.B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird (MS, AA 06: 390.09-14, m.H.).

Die Pflicht, keine wollüstige Selbstschändung zu begehen, ist keine weite Pflicht. Sie ist eher eine negative vollkommene Pflicht: keine zweckwidrige Wollust zu treiben. Warum fragt Kant also Folgendes? «Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum *Purism* (i.e. einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den thierischen Neigungen mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes einen Spielraum verstatten?» (MS, AA 06: 426.15-19); welche *weite Verbindlichkeit* wird in diesem Fall eingeschränkt, wenn es sich um den negativen und vollkommenen Verbot des zweckwidrigen sexuellen Aktes handelt?

Kant schreibt nicht, dass der Mensch die sexuelle Lust nur naturkonform (d.h. nicht unnatürlich im Sinne von 1. Anwesenheit des sexuellen „Objektes“ und 2. damalog bzw. von Kant angenommenen Natur Konformität desselben, vgl. MS, AA 06: 424.12-13; 424.33-425.02) benutzen dürfe. Dies entspräche einer weiten Pflicht (die Pflicht zum zweckkonformen Gebrauch der Geschlechtseigenschaften), und der Purismus wäre hier die Einschränkung des Gebotes: „die Geschlechtseigenschaften zweckkonform benutzen!“ durch die Pflichtmaxime: „die Geschlechtseigenschaften nicht zweckunabhängig benutzen!“. Kant formuliert die Pflicht aber *negativ* (Verbot der zweckwidrigen Wollust anstatt exklusiver Gebot der zweckmäßigen Wollust) und fragt trotzdem weiter, ob die

„naturkonforme“ aber zweckunabhängige sexuelle Handlung, die begangen wird, um ein zweckwidriges sexuelles Verhalten zu vermeiden, „zweckwidrig“ oder nicht ist.

In der Reflexion 2038 zur Logik erklärt Kant, was eine Pedanterei ist: «Ein Mangel des Gesunden Verstandes Gleichsam Geschicklichkeit, die nicht durch die Klugheit in der *Anwendung* dirigiert wird» (Refl, AA 16: 208.19-21). Im zitierten Satz der *Tugendlehre* erlaube der „Purism“, die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit, als Anwendung der genannten Verbindlichkeit, etwas, was sonst nicht erlaubt wäre. Klarerweise besteht in diesem kasuistischen Fall, wie die Reflexion 2038 beschreibt, eine Schwierigkeit bei der *Anwendung einer Vorschrift* auf das vielfältige menschliche Leben. Das menschliche Leben ist so geschaffen, dass es solche unklaren Fälle hervorbringt, die das Üben und Versuchen (MS, AA 06: 483.35) des Verstandes durch die kasuistischen Fragen moralisch wichtig und nötig macht (vgl. Dörflinger 2013, S. 404f.).

Die Kasuistik aber, dem Gesetz nach scheinbar formal konforme Handlungen zu finden, die aber doch dem Sinn, dem Geist des Gesetzes (was ich nun „kantisch“ nennen würde) intrinsisch widersprechen, ist von Kant z.B. in *Zum ewigen Frieden* sehr eindeutig verurteilt worden (ZeF, AA 08: 344.02-08). Man könnte m.E. vermuten, dass Kants Vorschriften *absolute* Verbote bedeuten, obwohl die kasuistischen Fragen *prima facie* glauben lassen, dass Kant uns *exzeptionelle* Fälle vorstellt.

Kant formuliert die Pflicht, keine wollüstige Selbstschändung zu begehen, negativ, und fragt weiter, ob die „naturkonforme“ aber zweckunabhängige sexuelle Handlung „zweckwidrig“ oder nicht ist, damit sein Leser den Verstand übt und den wahren Sinn der gefragten Pflicht versteht: Ist die naturkonforme aber zweckunabhängige sexuelle Handlung nach Kant ein selbstschändigendes Verhalten? Ist ein zweckunabhängiges sexuelles Verhalten zweckwidrig? Aus dem oben geschriebenen ergibt sich m.E., dass Kant die Einschränkung der als weite beschriebenen Verbindlichkeit, das sexuelle gebotene Verhalten betreffend, als unerlaubt schätzt: den „tierischen Neigungen“ einen Spielplatz zu gestatten ist daher „kantisch“ nicht erlaubt. Den „tierischen Neigungen“ einen Spielplatz zu gestatten wäre „pedant“ im Sinne, dass es die Verbindlichkeit schärfen würde: Eine Einschränkung ist ein Schritt Richtung Vollkommenheit der Pflichten. Es wäre aber falsch, indem man den Fehler nicht begehen darf, etwas Unmoralisches zu tun, um etwas Unmoralisches (wenngleich noch Schlechteres) zu vermeiden.

3.1.-2. Bezüglich der dritten Gruppe von Fragen, den Gebrauch von Genieß- und Nahrungsmitteln betreffend, könnte als kantische Antwort folgende gelten: Keine Unmäßigkeit ist erlaubt. Es scheint hier zwar ziemlich klar zu sein, dass Kant die Untauglichkeit des Messens als potentielle Ursache von Ausnahmen gegenüber einer Regel sieht (ein unermessliches Maß ist unbestimmbar, vgl. MS, AA 06: 428.10-12). Trotzdem ist undeutlich, ob er schreibt, dass Wein zu trinken nicht verboten ist, sondern bloß dessen übermäßiger Genuss bis hin zur Betäubung, oder ob er behauptet, dass Wein zu trinken grundsätzlich verboten ist, und zwar als mögliche Ursache der Betäubung. Es ist unklar, ob etwas, was nur empirisch ist (und individuell bestimmbar – jeder kennt sein Maß, um Betäubung zu vermeiden), eine Rolle in der kantischen Moralität spielen kann.

Genau dieser ist aber der entscheidende Punkt: Darf man Grade in der moralischen Praxis bei der kantischen Ethik gestatten? Ich würde die *Metaphysik der Sitten* so interpretieren, dass die vollkommenen Pflichten keine weiten Pflichten sind (vgl. MS, AA 06: 390.14-18). Die Pflichten, die den Zweck der Menschheit und der Menschen betreffen, sind aber unvollkommen und weite Pflichten (vgl. z.B. die Tabelle auf MS, AA 06: 240). Die Fragen 2. und 3.1.-3. betreffen den Zweck der Menschheit und der Menschen, aber sie werden von Kant als Fragen zu vollkommenen Pflichten rubriziert: Das ist m.E. die systematische Ursache der genannten spezifischen Unklarheiten.

3.3. Wie weit geht die sittliche Befugnis, Einladungen zu Festessen (als förmliche Einladungen zur Unmäßigkeit – durch die man sich selbst betäubt) anzunehmen? Bei den Festessen, schreibt Kant, wird das sittliche Ziel, sich mit vielen Leuten zu unterhalten, dadurch gehemmt, dass zu viele Leute anwesend sind. Daher spricht man nur mit seinem Nachbarn. Nach Kant führt dies dazu, dass, da das ethische Ziel somit ausgeschlossen ist, der bloße physische Genuss des Schmausens übrig bleibt. Kants wörtliche Antwort könnte diesbezüglich sein, dass wir keine Einladung zu Banketten annehmen dürfen, *zu denen mehr als neun Leuten eingeladen sind* (vgl. MS, AA 06: 428.19-20: die Menge von Leuten darf nicht «über die Zahl der Musen» gehen). Dies ist m.E. sehr unplausibel. Die kantische Antwort müsste hier vielmehr lauten, dass wir Zwecke und Mittel nicht trennen (und vor allem nicht umkehren) dürfen. Wir können den moralischen Zweck der Geselligkeit ohne Übertretung des Verbotes der Selbstbetäubung durch Essen und Trinken pflegen. Wieso sollte es für Kant sonst kein moralisches Ziel sein, mit nur einem Menschen (dem neben

uns Sitzenden) zu reden? Was uns beim Genuss des Essens und Trinkens den Sinn von unserem Sein als Menschen oder „Tiere“ wiedergibt, kann weder die schwer zu bestimmende *Menge* am Essen oder Trinken sein noch die *Anzahl* von am Gespräch teilnehmenden Menschen: Kantisch zu sein erscheint mir vielmehr die Behauptung, dass das moralisch Wichtige hierhin ist, sich mit jedem, mit der gebotenen Aufmerksamkeit, zu unterhalten.

Die zweite Gruppe von *Kasuistischen Fragen* betrifft die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als ein moralisches Wesen. Diese letzte ist laut Kant den Lastern von Lüge, Geiz und falscher Demuth (Kriecherei) entgegengesetzt.

Die kasuistische Frage Nummer 4.1. kann folgendermaßen interpretiert werden. Vorausgesetzt, dass eine Lüge «*eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken [...], die aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt*» (MS, AA 06: 429.07-10), ist, lautet die Frage: *kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das „ganz gehorsamer Diener“ am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden?* «Niemand wird ja dadurch betrogen» (MS, AA 06: 431.19) setzt Kant hinzu. Ist das Problem nun aber das Betrügen oder die Unwahrheit? – Es ist die Unwahrheit. Man kann Kant hier so deuten, dass er daran erinnert, man solle darauf achten, dass Höflichkeitsformeln oft Falschheit und unwürdige Selbsterniedrigung ausdrücken. Dasselbe gilt für den letzten Paragraphen der *Kasuistischen Fragen*, der die Kriecherei betrifft. Solche Formeln gehören vielleicht zur Verzierung der Welt, aber man soll zwischen wahren und falschen Bekenntnissen von Schätzung (und dergleichen) unterscheiden.

4.2. Darf man jemandem ehrlich antworten, wenn man weiß, dass die Antwort zu kränken vermag? Kant antwortet: Es wäre vorzuziehen, den Witz zu benutzen, um der Frage des Autors über sein Werk zu entkommen. Dies ist aber nicht immer möglich. Ist es also nach Kant erlaubt, zu lügen, um zu vermeiden, jemanden zu kränken, wenn einem keinen Witz einfällt? Trotz der buchstäblichen Möglichkeit einer positiven Antwort auf dieser Frage, muss man sich daran erinnern, inwieweit Kant die Lüge verurteilt⁵.

Die letzte Frage zur Lüge betrifft den Unterschied zwischen ethischer und rechtlicher Verantwortung im Fall von Lüge. Die Frage kann wie folgt resümiert werden:

⁵ Vgl. z.B. KpV, AA 05: 87.31-88.04.

ein Hausherr befiehlt «daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, [...] der Dienstbote ihn verleugnen solle. Der Dienstbote thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt [...] die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)?» Kant antwortet explizit: *nach ethischen Grundsätzen* «auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden» (MS, AA 06: 431.32-34).

Die Fragen, die Kant in Bezug auf den Geiz stellt, sind insgesamt fünf: zwei generelle, zwei spezifisch kasuistische und eine rhetorische. Die kasuistischen Fragen, die den Geiz betreffen, betreffen eigentlich nur die Sparsamkeit. Kant stellt die Sparsamkeit im Vergleich zur Kargheit vor (Kargheit wird als «Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht» definiert, MS, AA 06: 434.14). Das Maß der Sparsamkeit ist schwer zu entscheiden (man vergleiche die zwei gestellten kasuistischen Fragen: 5.1. Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande?; 5.2. Soll ich nur im Alter, oder schon in der Jugend sparsam sein?). Kant fragt, ob «Sparsamkeit überhaupt eine Tugend» ist und, rhetorisch, «Was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist?» (MS, AA 06: 434.15-16). Man kann den Paragraphen wie folgt deuten. Das „Gesetz“ über Sparsamkeit ist gar kein Gesetz. Anstatt Sparsamkeit als Tugend zu bezeichnen⁶, erklärt Kant, dass der Geiz ein Laster ist, weil er «dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz, entgegengesetzt ist» (MS, AA 06: 434.13-14). Geiz ist nach Kant ein Laster, weil er eine «sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter» (MS, AA 06: 434.08-09⁷) bedeutet. Geiz «ist der Liberalität (*liberalitas moralis*) der Denkungsort überhaupt [...], d.i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz, entgegengesetzt» (MS, AA 06: 434.10-14⁸). Die zwei genannten kasuistischen Fragen über Geiz betreffen also *nicht* das erörterte Laster, d.h. die möglicherweise vielgestaltige Abhängigkeit vom Geld und von verderblichen Gütern.

Mit dem kasuistischen Paragraphen über Kriecherei kommt unsere Analyse zum Ende. Kant fragt: 5. Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung mit dem Eigendünkel zu nahe verwandt, als dass zu jener aufzumuntern es

⁶ Sparsamkeit als Tugend wäre dem Laster des Geizes entgegengesetzt: Das Thema der Tugend als *Medium* zwischen zwei Lastern ist in der Ethik vor Kant sehr präsent. Kant selber bestreitet aber diesbezüglich explizit seine Quellen, vgl. MS, AA 06: 404.03-22.

Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend

ratsam wäre? 6. Könnte die *humilitas moralis* Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Achtung gegen uns selbst zuwider sein? Der Paragraph handelt vom menschlichen Verhältnis zum moralischen Gesetz und nicht von der empirischen Konfrontation unter Menschen (vgl. MS, AA 06: 435.23-25). Die Perspektive ist also die noumenale und betrifft das Verhältnis des Menschen zum Gesetz, nicht gegenüber anderen Menschen. Das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung kann nicht als Vergleich zu anderen Menschen dienen; es wird nie das Gefühl geben, ein besserer Mensch als andere zu sein. Genauso wie die Erniedrigung aller unserer Prärogative vor dem Gesetz nie das Gefühl gibt, schlechter als andere Menschen zu sein. Genau das „Gegenteil“ ist der Fall:

Allein der Mensch, als Person betrachtet, d.i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann (MS, AA 06: 434.32-435.05).

Die kantischen Antworten auf die zwei generelle Fragen über Kriecherei sind also sehr klar und in beiden Fällen: nein⁷.

5. Schlussfolgerungen

Die vorgestellte Suche nach kantischen Antworten auf die von Kant aufgelisteten *Kasuistischen Fragen* hat vier Hauptergebnisse ergeben. Erstens konnten wir eine Liste von Fragen und Antworten gewinnen. Zweitens konnten wir inhaltlich bestimmen, wieso man bezüglich der Debatte über das Thema „Kants *Tugendethik*“ behaupten kann, dass keine strikte Inkompatibilität zwischen Tugendlehre und prinzipienorientierter Ethik besteht (vgl. Giordanetti 2007). Denn Kants Kasuistische Fragen zu vollkommenen Pflichten gegen sich selbst beziehen sich klarerweise nicht auf *flexible* Einzelfallentscheidungen. Sie nehmen dennoch die genannten Probleme in Angriff und sie lösen sie eindeutig: Man kann Kants *Rigorismus* nicht verkennen.

⁷ Diesbezüglich ist zu beobachten, dass Kant die Kriecherei an der Stelle der arrogantia als Laster wählt, obwohl alle anderen von Kant aufgelistete Laster eine exakte Entsprechung in der christlichen theologischen Moral finden.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass der Terminus „Rigorismus“ aus der mittelalterlichen *Kasuistik* kommt. Er bezieht sich auf die Regel, die man benutzen soll, um zwischen konfligierenden moralischen Pflichten zu wählen oder um sich in schwierigen Fällen zu entscheiden. Im XIII., aber stärker noch im XVI. Jahrhundert debattierte man, ob man rigoros den striktesten und sichersten Fall wählen sollte oder „probabilistisch“ den Meinungen der wichtigsten Kirchendoktoren folgen sollte, vor allem im Fall der *conscientia errans*, der von Baumgarten auch erwähnt wird⁸.

Somit kommen wir zu den zwei letzten Punkten. Was können wir als „Kantianer“ an Kants Kasuistischen Fragen vor allem schätzen? Obwohl Kants ethische Instanzen heutzutage vielleicht unseren moralischen Intuitionen nicht völlig entsprechen, dürfen wir m.E. folgende zwei Punkte festhalten. Erstens, Kants Rigorismus im Sinne von Klarheit bzw. Eindeutigkeit in der Bestimmung des relevanten und zu achtenden ethischen Prinzips ist einer sozusagen „modernisierenden“ Lesart Kants entgegenzusetzen, die sagen würde, dass der Philosoph durch die *Kasuistischen Fragen* seiner Moral einen Spielraum der Erlaubnis gestattet. Die kantische strenge Ablehnung der Möglichkeit von Kompromissen und Ausnahmen mag vielleicht „menschlich“ schwer zu ertragen erscheinen bzw. sein, aber sie bietet dafür eine sichere Methode an, moralische Entscheidungen zu treffen.

Zweitens und zuletzt kann hier an Onora O’Neills kantischen Vorschlag erinnert werden, moralische Konflikte für die Zukunft dadurch seltener werden zu lassen, dass wir die institutionellen ethischen Kontexte zu verbessern suchen (O’Neill 2002, SS. 343-347). In Bezug auf das interpretatorische Problem, das Kants kasuistischen Fragen betrifft, kann dies sehr hilfreich sein, weil es eine Lösung zur Problematik anbietet, was Kant uns über Pflichtenkonfliktfälle zu sagen hat: Wenn die Realität es uns unmöglich macht, moralisch zu sein, dann sollten wir die Realität ändern. Am kleinen Beispiel der Höflichkeitsformeln würde dies z.B. heißen, dafür zu arbeiten, dass Höflichkeit und Substanz der Verhältnisse in der Zukunft gewissermaßen dadurch koinzidieren, dass der institutionelle ethische Kontext der Höflichkeitsformeln zusammen mit unserer moralischen Haltung ihnen gegenüber geändert wird.

⁸ Vgl. A.G. Baumgarten, *Ethica Philosophica*, Magdeburg, Hemmerde 1763, § 177. D. Schönecker hat mich diesbezüglich darauf aufmerksam gemacht, dass nach Kant kein irrendes Gewissen gibt (vgl. MS, AA 06: 401.03-16; Theo, AA 08: 268.10-18).

Bibliographie

- Kant, Immanuel (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 1900ff.
- Busembaum, Hermann (1746), *Medulla theologiae moralis*, o.V., Roma.
- Cremaschi, Sergio (2007), *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Carocci, Milano.
- Dörflinger, Bernd (2013), „Ethische Methodenlehre: Didaktik und Asketik“, in A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (Eds.), *Kant's „Tugendlehre“*, de Gruyter, Berlin-Boston, SS. 383-405.
- Giordanetti, Piero (2007), „Zu Kants Tugendlehre“, *Itinera. Rivista di Filosofia e di Teoria delle Arti e della Letteratura*, SS. 1-10.
- James, David (1992), „Twenty Questions. Kant's Applied Ethics“, *Southern Journal of Philosophy*, 30, SS. 67-87.
- Montaigne, Michel de (1595), *Essais*, Villey et Saulnier, Verdun.
- O'Neill, Onora (2002), „Instituting Principles: Between Duty and Action“, in M. Timmons (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 331-347.
- Patrone, Tatiana (2013), „Making Sense of Kant's Casuistry“, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, de Gruyter, Berlin-Boston, SS. 483-494.
- Schmidt, Elke E. / Schönecker, Dieter, *Kant on suicide. A new interpretation of § 6 of the Doctrine of Virtue*, forthcoming.
- Schübler, Rudolf (2012), „Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre“, *Kant-Studien*, 103/1, SS. 70-95.
- Unna, Yvonne (2003), „Kant's Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment“, *Kant-Studien*, 94, SS. 454-473.
- Warda, Arthur (1922), *Immanuel Kants Bücher*, Breslauer, Berlin.
- Wolff, Christian (1743), *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, Renger, Halle.



The Development of Kant's Theory of Moral Feeling

El desarrollo de la teoría kantiana del sentimiento moral

ZHENGMI ZHOUHUANG*

Institute of Philosophy of Beijing Normal University, China

Abstract

Kant's critical theory on moral feeling can be divided into two stages: early and late. In the early stage, Kant was committed to accepting and transforming the traditional concept of moral feeling, while in the later stage he turned to developing his own unique theory on the topic. His beliefs about moral feeling changed between these two stages, both regarding the basic meaning of moral feeling (from intuitive empirical feelings to *a priori* feelings based on rationality) and the function of moral feeling in moral philosophy (from the basis of moral law to the motivation of moral action). This paper argues that these shifts help clarify the framework of Kant's moral philosophy and introduce a new dimension to Kant's definition of feelings and the relationship between sensibility and intellectuality. Namely, sensibility is not only determined by intellectuality but also has its unique initiative. Through acting on the body, intellectuality generates intellectual feelings, which in turn assist humans in realizing their intellectual purpose as a limited rational being.

Keywords

Kant, moral feeling, moral motivation, intellectual feelings, sensibility, intellectuality

The concept of moral feeling has a long history and an important role in the history of philosophy. The paper focuses on Kant, a philosopher with an atypical position on moral feeling, and studies the significance of his philosophy of moral feeling. The elimination of material sensible inclination through formal moral law and the exclusion of the empirical requirement of happiness through a rational practical subject's will and self-discipline are the important characteristics of Kant's formalist ethics. Thus, his creative usage of the

* Lecturer, Center for Studies of Values & Culture of Beijing Normal University, Institute of Philosophy of Beijing Normal University. Email: zhouhuangzhengmi@hotmail.com. This paper is supported by the Beijing Social Science Fund (Grant No. 16ZX012).

concept of moral feeling not only implements *a priori* rational rule in an empirical sensible world and provides a possibility of combining virtue and happiness, but also illuminates implicit and omitted dimensions of Kant's philosophy—namely, an understanding of a limited rational subject's body and feelings and a new relevant definition of the relation between sensibility and rationality.

This paper consists of three parts. The first presents Kant's acceptance, transformation, and criticism of the concept of traditional moral feeling. Section two discusses the meaning and function of moral feeling in Kant's matured moral philosophy. Finally, section three focuses on moral feeling's emotional attribute and reveals the significance of emotional drive for a limited rational being.

1. Kant's Development of Traditional Moral Feeling

The concept of moral feeling (moral sense) played a significant role in Scottish ethics before Kant. According to Shaftesbury, *moral sense* is the capacity to feel second-order affections through self-reflection. Moral sense as a "sense of Right and Wrong" implicates, for Shaftesbury, "a real Antipathy or Aversion to Injustice or Wrong, and [...] a real Affection or Love towards Equity and Right".¹ Francis Hutcheson developed and systematized Shaftesbury's ideas on moral feeling. He defined *moral sense* as an innate capacity "by which we perceive Virtue and Vice, and approve or disapprove them in others".² In contrast to Shaftesbury, Hutcheson believed that the motive for virtuous actions is not the feeling of approval which constitutes the moral sense, but benevolence. According to him the moral sense is the source of "justifying reasons", but not "exciting reasons".³ David Hume also believed that it was feeling, not reason, that is the sole origin of morality. Adam Smith constructed a moral philosophy system using the concept of moral sentiment in *The Theory of Moral Sentiments*.

During this period, Wolff's Universal Practical Philosophy is the mainstream of German traditional ethics. However, through the influence of Scottish academia, some German philosophers, including Herder, Eberhard, and Mendelssohn, began to discuss the concept of moral feeling.⁴ Despite some philosophers' refusal to consider moral feeling—e.g., J. B. Basedow—the question of how and to what extent to incorporate moral feeling gradually became unavoidable. No matter whether Scottish empirical ethics was opposed to the Wolffian metaphysics⁵ so that Germanic philosophers often had to reassess their rationalistic stands, or it, regarded as a perspective worthy of consideration, could be

¹ A. A. C. Shaftesbury (2001), *An inquiry conc. virtue*, in: *Charakteristicks of men, manners, opinions, time*, Liberty Fund, p. 42.

² F. Hutcheson (2004), *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, Liberty Fund, p. 16.

³ F. Hutcheson (1869), *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Robert & Andrew Foulis, p. 149f.

⁴ Waltraud Naumann-Beyer (2003), *Anatomie der Sinne. Im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur*, Böhlau, Köln, S. 77-82.

⁵ Refer to the opinion of Henrich. (Dieter Henrich (1994), "The Concept of Moral Insight". tr. Manfred Kuehn. in D. Henrich, *The Unity of Reason: Essay on Kant's Philosophy*, ed. R. Velkley, Harvard University Press, Cambridge, pp. 55-88.)

converted to the beneficial supplement of Wolffianism and incorporated into a comprehensive Wolffian theory,⁶ it was impossible to ignore the problems. These problems included: the specific function of moral feeling in empirical moral practice which could not be replaced by reason, the relationship between sensibility and reason, and to what extent sensibility can replace reason and become the origin of moral law. It was in this context that Kant began to consider the foundation and origin of morality.

Kant's application of moral feeling can be divided into two periods: before and after the year 1770. In the early period, affected by Scottish moral philosophers like Shaftesbury, Hutcheson, and Hume, Kant tried to extract an original law of morality from the concept of traditional moral feeling. In the later period, Kant changed his position. He explicitly criticized Scottish moral philosophy and denied the concept of moral feeling as the origin of moral law while also incorporating his own revised concept of *a priori* moral feeling into his moral philosophy.

It is necessary to sort out word usage before we approach Kant's understanding of moral feeling. Kant used both the German expression *moralisches Gefühl* and the Latin *sensus moralis* (MS AA6: 387, Baum. AA19: 19, 28, 93)⁷ to refer to moral feeling. Other relevant phrases found in his work include “(*moralische*) sentiment” (AA19: 97, 104, 118, 151, 152), “*Moralischen* instinct” (AA19: 106, 131, 134, 152), “*moralische Empfindung*” (AA2: 219, 267; AA5: 445; AA19: 152; AA20: 64, 127), “*sittliches Gefühl*” (AA2: 222, 231, 256; AA5: 292; AA19: 131; AA20: 49, 135) and “*moralischer Sinn*” (GMS AA4: 442, 443, Baum. AA19: 135, 149). In different contexts, moral feeling was expressed as

⁶ Manfred Kuehn (2001, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 184.

⁷ Except for quotes *Critique of Pure Reason*, which are taken from the A, B version, other quotations of Kant's works are adopted from the Prussian Academy of Sciences version, namely Kant's *gesammelte Schriften*. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Reimer, später de Gruyter. Berlin, später Berlin und New York 1900 ff.

The abbreviations of quoted works in this paper are shown as follows:

AA: Akademie-Ausgabe von Kants Werken – Kant's *gesammelte Schriften*

Announcement: Announcement of the Organization of his Lectures in the Winter Semester 1765-1766

ApH: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

Aufklärung: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

Baum.: Erläuterungen Kants zu A. G. Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae*

Beob.: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

Bemerkungen: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

De mundi: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*

EE: Erste Einleitung in der Kritik der Urteilskraft

Entwürfe: Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

HNA: Handschriftlicher Nachlaß Anthropologie

KpV: Kritik der praktischen Vernunft

KrV: Kritik der reinen Vernunft

KU: Kritik der Urteilskraft

Logik: Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen

MST: Die Metaphysik der Sitten

RefA.: Reflexionen zur Anthropologie

Träume: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik

Unter.: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral

Vorlesungen: Vorlesungen über Moralphilosophie

“*die moralische Lust*” (MS AA6: 391, AA13: 373), “*das moralische Vergnügen*” (Entwürfe AA15: 717, 719, 733; Baum. AA19: 115, 151) and “*der moralische Schmerz*” (Entwürfe AA15: 717, 733). Although Kant's meaning and function of the moral feeling changed greatly through his different developmental epochs, the concept remains closely related to sensibility and morality, whether sensibility is defined as an *a priori* faculty, potential aptitude, or a specific feeling in a specific practical context; whether the feeling is innate and perceived through inner senses or through intellectual consciousness under the function of reason; or whether the feeling is a susceptibility of moral objects or that which promotes us to moral action.

It is hard to find a clear-cut and consistent definition of moral feeling in Kant's early works. Under the influence of both English empiricism and German rationalism, Kant was uncertain about whether rationality or sensibility was the first principle of morality.

According to Herder's class notes in the 1860s, Kant in many lectures described moral feeling as the foundation of morality. He believed that “moral law acts according to your moral nature—my reason may be wrong but not my moral feeling, as long as I am accustomed to following natural feelings” (Vorlesungen AA27: 6).

However, in Kant's writings it seems as if he was more ambivalent about the fundamental function of moral feeling. In his 1764 winning essay, *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality. In Answer to the Question which the Berlin Royal Academy of Sciences set for the Year 1763*, he titled the second section “The Leading Cause of Morality Doesn't Have Necessary Evidence According to the Current Attribute” (Unter. AA2: 298). In the paper, Kant defined *moral feeling* as the capacity to be susceptible to morality and contrasted it with cognitive ability. He writes, “The capacity of representing truth is cognition, but the capacity of consciousness of good is feeling” (Unter. AA2: 299). In practice, cognitive ability only aimed to explain how the concept of morality originated from its feeling. Kant considered moral feeling as an indissoluble material basic law, which should be directly affiliated with supreme, universal, but empty and formal, laws. However heretofore Kant could not explain how this affiliation happened.

He was only certain that feeling was an indispensable starting point to the basic laws of morality. He admitted that “under the name of moral feeling, Hutcheson and others provided excellent remarks” (Unter. AA2: 300), and that “[t]he attempts of Shaftesbury, Hutcheson and Hume, although incomplete and defective, have nonetheless penetrated furthest in the search for the fundamental principles of all morality” (Announcement AA2: 311). On the one hand, therefore, he acknowledged that the theory of moral feeling was insightful; on the other hand, distanced himself from Hutcheson's standpoint. He believed that although moral feeling as “the initial basis of morality” is possible to reach the highest level of philosophical evidentness, “the maximum basic concept of Obligation must firstly be determined more reliably, [...] it should be firstly clarified that if only cognitive faculty or feeling (the initial and inner basis of desire faculty) determines the primary principle of morality” (Unter. AA2: 300) (see also Announcement AA2: 311f).

In 1764, Kant wrote *Observation on the Feeling of Beautiful and Sublime*, which determined that feeling is a principle of virtue:

Thus true virtue can only be grafted up principles, and it will become the more sublime and noble as the more general they are. These principles are not the speculative rules, but the consciousness of a feeling that lives in every human breast and that extends much further than to the special grounds of sympathy and complaisance. (Beob. AA2: 217)

Kant separates virtual disposition (*tugendhafte Gesinnung*) from benign passion (*gutartige Leidenschaft*), using the criterion of universality to differentiate between a weak and blind feeling of sympathy from the universal but indifferent feeling of the sublime. Only true virtue is sublime, he argues, “But the kindly passion is nevertheless weak and is always blind. [...] Now as soon as this feeling is raised to its proper universality, it is sublime, but also colder” (Beob. AA2: 215f.). By dividing the idea of inner sensibility, Kant tries to differentiate a general feeling based on principles from an individual and fortuitous passion. Only an “expanded and noble feeling” as well as an “expanded interest” can drive us to do truly moral deeds.

From 1764–1765, Kant used Baumgarten’s *Initia Philosophiae Practicae Primae Acroamatic* as a textbook in his ethics lessons und writes reflections on the book. In a note written between about 1764 and 1770, Kant writes, “Only by moral motivation can a person be forced in morality, that is, he can be forced by moral feeling. For example, according to ethical or legal requirement, I stimulate a person by presenting others’ suffering to him, or by reminding him of the promises he made, so that I force him in morality.”⁸ The moral feeling serves as a motive for moral action, but its enforcement is triggered by a specific empirical situation.

Between about 1764 and 1765, Kant explains moral feeling’s origin and reason in an empirical way:

However, this feeling originates from human’s nature of heart, through which we can judge what is absolute kind (rather than useful). The judgment is not based on private interest or others’ interest but on putting the same action on [the position] of others. If contradiction and opposition happen, we will feel displeased; if harmony appears, we will be happy.⁹

Here Kant tries to construct moral feeling based on communality and an approach to universality through the collected suffering of others. A similar expression can be found in *Dreams of a Spirit-Seer* (Träume eines Geisterseher) (1766). *Moral feeling* is there defined as an unselfish disposition that forces an individual to consider others’ welfare and to conform one’s will with the common will (Träume AA2: 334ff).

⁸ Baum. AA19: 28. The original text reads, “cogi non potest moraliter, nisi per motiva moralia qvatenus potest sensu morali. e. g. Cogo aliquem moraliter, si sub conditione vel Ethica vel iuris, e. g. miseriam aliorum alicui sub oculos ponendo vel datam fidem in animum revocando, impellor.”

⁹ Bemerkungen AA20: 156. The original text reads, “Hic sensus autem originem ducit a mentis humanae natura per qvam quid sit bonum categorice (non utile) iudicat non ex privato commodo nec ex alieno sed eandem actionemponendo in aliis si oritur oppositio et contrarietas displicet si harmonia et consensus placet.”

It could be seen that Kant approved of moral feeling's practical function as the ground of judgment and a motive to action; just as the Scottish school of moral sense did, he equipped moral feeling with a universality based in intersubjective empirical principles. But this explanation quickly failed to satisfy Kant. He came to realize that if moral feeling is a confrontation between universal, objective demand and special, subjective inclination, between humanity's universal obligation and private needs, then no confrontation should exist in the concrete contradiction between community (as in the collection of others) and individual, but instead in the abstract contradiction between the ideal integrity and individuality. As an intellectual feeling, moral feeling derives from participation in the ideal entirety. Therefore, Kant criticized Shaftesbury and Hutcheson's ideas of kindness and sympathy, for "only caring [about] the special, though lots of specialties. [They are] placing oneself in others' position rather than in the idea of entirety" (RefA. AA15: 342).

By the end of the 1860s, Kant became more certain that the universality of moral feeling could only be guaranteed through *a priori* and rational origin. Rather than a basic feeling or a feeling directly from sensory stimulation, he believed, moral feeling was derived from rational law: "inner sense, if it refers to the logical law of demonstration, is the secretive nature of moral law; if it is regarded as some soul sense whose nature is totally unknown to us, it is a kind of phenomenon."¹⁰ He also writes:

Moral feeling is not the original feeling. It is based on an inevitable inner law so that it can treat and feel itself from an external perspective. It is the same to the rational personality, for human feels universally in himself and treats his individual as an occasional subject, just as the contingency of universality. (Baum. AA19: 103)

Accordingly, this mindset upgrades the universality of sensibility: here it is not stipulated and adjusted at the empirical level but guaranteed congenitally by setting rational personality as the basis of sensibility. Sensibility is not reflected in the relation between subjects in a specific context, but instead determined by the relation between the inner faculties of a single subject's soul. The "principle" of sensibility, therefore, originates from reason.

In his 1770 inaugural dissertation, *On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World* (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis), Kant writes, "There are adequate reasons to blame Shaftesbury and his followers [...]" (De mundi AA2: 396). According to him, moral law can only come from pure reason and cannot by any means be based on empirical and psychological concepts of moral feeling, which lack the universality and certainty necessary to philosophical argumentation. His critiques are as follows.

1) As a *criterion of judgment*, moral feelings fail to be unified. Empirical principles, such as the particular constitution of human nature and accidental circumstances, cannot grant moral law universality. Moral feelings "naturally differ from one another by an

¹⁰ Bemerkungen AA20: 147. The original text reads, "Sensus internus si allegatur ut principium probandi logicum, legis moralis est qualitas occulta si ut facultas animae cuius ratioignotaur est phaenomenon."

infinity of degrees, so that feelings are not capable of providing a uniform measure of good and evil” (GMS AA4: 442). However, we are pleased with behavior that conforms to obligation and uneasy about behavior that goes against obligation, and these feelings can be regarded as an indication of morality. We should realize that the concepts of morality and obligation go before feeling: “It is, therefore, impossible to feel this satisfaction or dissatisfaction prior to the knowledge of obligation, or to make it the basis of the latter” (KpV AA5: 38). Just as the subjective effect is determined by the objective will of reason, moral feeling is mistaken for the ultimate criterion of moral judgment.

Although Kant does not deny, in his later period, that everyone has an innate and intuitive moral feeling, he tends to classify this faculty of judgment as common sense or reason (GMS AA4: 404). Sometimes he considers this ability moral sense (*moralischer Sinn*) (RefA. AA15: 353). Compared to moral feeling, which is a driving power related to a subject’s action, *moralischer Sinn* is a theoretical concept related to an object and its cognition of affairs.

2) As a material *practical principle*, moral feeling fails to reach universality. If moral feeling stipulates moral law, “the consciousness of virtue is supposed to be directly connected with contentment and pleasure; that of vice, with mental dissatisfaction and pain; thus reducing the whole to the desire of private happiness” (KpV AA5: 38). Moral feeling as a determinant ground is always subjectively effective and purely empirical. Even if it exerts consistent effect on everyone, its consistency is merely occasional. Moreover, it cannot expand its effect to a purely rational being (such as God). Therefore, there is no absolute inevitable universality. True moral law can only be based on the pure practical law of reason.

More importantly, moral feeling should be refused as the origin of moral law because of the opposition between autonomy and heteronomy. The will of a moral subject can only be stipulated by its own legislation, rather than the natural law of causality, and driven by the consciousness of self-determination rather than external stimulation. In 1770, Kant makes a clear-cut differentiation between the functions of reason and sensibility—reason is the active faculty that gives rules while sensibility is the passive faculty that is determined. Their relation in moral philosophy changed from an early understanding of their cooperation, where reason provided the non-content form and sensibility provided the material, to the later ideas of their opposition, where reason offered form (moral law) and sensibility produced material (private desire). As humans are beings with sensible-rational dual attributes, these two attributes should both be reconciled and confront each other.

3) As an *incentive* to action, moral feeling is not durable or certain. From the standpoint of empirical psychology and anthropology, Kant realizes that the “vehemence” (*Heftigkeit*) of all feelings is easily “exhausted” (*verbrausen*) (KpV AA5: 157). Humans’ minds produce vital movement due to stimulation, but then become exhausted and weak. Temporary impulsion does not confer personality any moral value or have a compulsory effect on a subject to make them behave according to moral law.

2. Moral Feeling as Incentive

Kant criticizes the traditional empirical concept of moral feeling as a pathological feeling while simultaneously redefining moral feeling as an *a priori* feeling based on practical reason. In this sense, moral feeling is a unique feeling with objective universality. It is not empirical and variable to different degrees, but generated from the determination of sensibility by rational principle. Kant describes it as, "The former (moral feeling) is that feeling which precedes the representation of the law; the latter (pathological feeling), that which an only follow upon it" (MST AA6: 399, see also KpV AA5: 80). But Kant also admits that *a priori* moral feeling has an empirical application. In *The Metaphysics of Morals* he discusses moral feeling as empirical and concrete, as an effect of moral law on the mind and the receptivity of the mind to concepts of duty in general.

Kant's concept of moral feeling and the attribute of sensibility (*Sinnlichkeit*) can be divided into three levels: 1) an emotional, natural disposition and ability to feel and perceive; 2) a feeling and emotional state in a specific context; and 3) a customary attribute cultivated by training.¹¹ According to its function, there are two kinds of moral feeling: 1) when the feeling of respect for moral law and personality serves as the motive for moral action and 2) when the feeling is produced by the consciousness of self and others' action, whether or not action follows moral law (seeing KpV AA5: 38f). The relation between feeling and moral action can be differentiated into two kinds: "pre-effect of represented action" and "retro-effect of accomplished action."¹² In terms of specific feelings, moral feeling can be divided into positive and negative feelings, or pleasant and unpleasant feelings. Combining with the former classification, we can first differentiate the feelings generated by the judgment of already existing actions and maxims; we feel satisfaction when we conform to obligation and remorse for violating obligation. We can also divide moral feeling as respect as moral motive prior to action into two aspects: painfulness from rejecting sensible inclinations and from breaking down self-conceit and pleasant feelings—i.e., the satisfaction of self-approval—from the consciousness of our personality and from self-improvement in the sacred moral law.

In order to distinguish between Kant's understandings of moral feeling during his pre-critical and critical times, we must clarify why Kant accepted moral feeling as the source of moral law in his pre-critical period and how he substituted its fundamental function in his later formalized moral philosophy.

1. *Internality* of feeling: Only when moral law is intrinsic to me can I stipulate maxims and actions according to it. I act by myself in accordance with moral feeling as the source of moral law, which is easy to understand. In his later period, Kant's abolishment of moral feeling as the source of moral law in his ethics led to an important issue: how can *a priori* moral law be applied to the rational-sensible being? In other words, the linkage between rationality and sensibility and the *a*

¹¹ Refer to Lee (1994, 212-218).

¹² Lee (1994, 212-218). Although Kant didn't insist on the division, as Li acknowledges, the division helped define the different functions of moral feeling in Kant's ethics.

priori origin of moral law, which transcends time and space, and the *a posteriori* execution of moral law by human beings in the empirical life. A *priority* and a *posteriority* are realized through the creative construction of a *priori* moral feeling and the linkage between rationality and sensibility.

2. Primordially and directness of feeling: Kant says, “The greatest function of moral feeling system lies in dispelling all useful things” (Baum. AA19: 177). Through the moral feeling’s intuitive consciousness, the calculation of interests and consequences is excluded from consideration in moral practice. Henrich also points out that Hutcheson’s unique contribution to Kant’s philosophy lies in the primordially and non-derivativeness of moral feeling. Hutcheson believes this attribute of moral feeling to be fact, while Kant surmounts this factual dimension and “display[s] this rational fact in a wide representation in intellectual world.”¹³ The opposition between moral feeling and subjective inclination in Kant’s pre-critical period is based on the different aspects and grades of sensibility; in Kant’s critical time, this opposition changes to total difference in attribute and origin—rationality and sensibility, apriority and posteriority. If the primordially and directness of moral feeling in his early period are due to an empirical subject’s susceptibility to kindness in moral practice, then the directness and primordially in his later period in the *a priori* consciousness that the moral law is the ground of the determination of will.
3. Kant values the *driving force* of moral feeling both in his pre-critical and critical periods. The difference is that he defines *driving force* in his early concept of moral feeling as the linkage between the cognitive and conative in an empirical subject’s moral faculty: when a human is conscious of morality, this encourages him to do good deeds. After 1770, Kant accounts for the cognitive ground of morality (for judgment) by a nature law of common reason (see “Of the Topic of the Pure Practical Judgment,” KpV AA5: 67ff), and sets the function of moral feeling as the conative part of morality, namely as an incentive of moral action.

Baumgarten introduced the term *incentive* (*Triebfeder*). He translated the Latin “*eltater animi*” into the German “*Triebfeder des Gemüts*” (incentive of soul).¹⁴ Kant considered this to be the subjective ground of desire. Although we can judge the legality of a practical action according to moral law, we can only determine its morality by investigating its incentive; in moral practice, although we can make the right judgment according to moral law, we can only motivate ourselves to action through mental excitement. Moral actions consist of both a cognitive element and a conative element. In this sense, Alison calls the practice of moral law a “principle of judgment” (*principium diiudicationis*) and moral feeling a “principle of execution” (*principium executionis*).¹⁵

¹³ See Henrich (1958, 69).

¹⁴ See Heiner F. Klemme, Manfred Kühn (2006), *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*, Meiner, Hamburg, S. 122.

¹⁵ See Allison (1990, 122). Certainly, moral law could also be an execution principle at the same time, just as Kant calls moral law a moral motivation.

The reason humans need motivating ground is that as sensible-rational beings, they cannot naturally follow moral law; their sensitive inclination always hinders them. As the pure sensible being, on the other hand, animals can only follow instinct (namely, the law of nature, causality); the will of pure rational subject is by itself consistent with moral law. As a susceptibility of moral law and with the power to put it into practice, moral feeling undertakes the linkage between abstract rational law and concrete sensible experience. On the one hand, the rational origin of moral feeling guarantees its universal validity. On the other hand, moral feeling is subjective and sensible. The subjectivity here does not refer to privacy and particularity but the state of mind felt by a subject as the effect of objective moral law. Beck explains that “here ‘subjectivity’ merely means located in and thus in part depending upon the constitution of the subject, without implying that this subjectivity is indicative of dependence upon personal differences in sensuous desires.”¹⁶

There are persistent problems in Kant's moral philosophy: if there are distinctions between the sensible world and the intelligible world, both of which humans belong to, as well as a distinction between high and low faculties of desire, how then can these distinctions be connected? How can reason exercise dominion over sensibility through practical human existence and how can the moral law of pure reason affect rational-sensible humans to enable them to carry out moral action? After all, moral action relates to practical humans, but not pure rational subject (God), and not sensible existence (animals). To solve these problems, we need something that connects the two extremes: something that not only has rational attributes but that is also related to sensibility. The concept of moral feeling fulfills this condition: on the one hand, it is the consciousness of the moral law of reason and, on the other hand, it shows as a psychological result of feeling. If Kant's definition of moral feeling (as *a priori* rational feeling) guarantees the possibility of connection between rationality and sensibility, then understanding of the function of moral feeling (as an incentive of moral action) assures the inevitability of this connection.

4. Emotional Attributes of Moral Feeling

In *Critique of Practical Reason*, Kant describes the mechanism of the generation and operation of moral feeling. Moral feeling is specified as a feeling of respect, and classified as negative and as positive. The former is a painful feeling coming from rejection of sensible inclinations and is shown in two aspects. First, the breaking of self-love by pure practical reason (*Eigenliebe*); if the subjective interest of self-love contradicts the requirement of reason, it will be restricted to agreement with the law. Second, in order to equip the legislation of morality with unconditional and absolute value, respect completely strikes down self-conceit (*Eigendünkel*), for its moral arrogance damages the authority of moral law. The positive feeling occurs when humans are indulged in the solemn majesty of moral law, and “the soul believes itself elevated in proportion as it sees the holy law elevated above it and its frail nature” (KpV AA5: 77, also see KpV AA5: 143). This

¹⁶ See Beck (1960, 217).

promotional value is demonstrated through a pleasant feeling of self-actualization and self-endorsement related to pure reason: we realize our personality, namely the freedom and independence from our inclinations. As a being belonging at the same time to the sensible world and the intelligible world, humans have the capability to only follow pure practical law. Respect for personality is expressed in the pleasure of self-actualization with the highest determination. This feeling is called self-satisfaction. In a traditional sense, *self-satisfaction* means “a negative pleasure of own existence, in which people realize they have no demand” (KpV AA5: 117f.). In a deeper and positive sense, it is understood to be an intellectual satisfaction coming from the satisfaction of one’s intelligible personality.

The connection between rational and sensible elements of moral feeling are more likely to be transcendental psychological descriptions in *Critique of Practical Reason*, but in *Critique of the Power of Judgment*, Kant analyzes the connection from the perspective of subject’s formalized structure and state of mind (*Gemütszustand*) and more sufficiently explains the emotional attribute of moral feeling. Compared to his *Critique of Practical Reason*, where Kant is unwilling to define respect as a pleasant or unpleasant feeling (KpV AA5: 77, 80), in the *Critique of the Power of Judgment*, he refers to respect as a kind of pleasant feeling (KU AA5: 222f).

Although there is no special discussion about moral feeling in the third critique, the comparison between this concept and aesthetic feelings (in the judgment of taste as well in the judgment of sublime) clarifies its implication. Kant defines *beauty* as a pleasant feeling originating from reflecting on the harmonious relationship between different faculties of mind without interest. Although the sublime is also an *a priori* feeling obtained from reflection on the power of judgment, it is an indirect pleasant feeling aroused by displeasure. On the one hand, we feel uncomfortable and overwhelmed due to the inappropriateness of an absolutely great and powerful object to our sensible faculty; on the other hand, the inpurposiveness for sensibility arouses our consciousness of internal supersensible faculty and self-determination. Reason initiates the turn from inpurposiveness to purposiveness and makes us realize the independence of our personality transcends natural power, which generates a feeling of pleasure.¹⁷

The connection between the sublime, beauty and moral feeling can be understood as follows. First, none are connected to empirical interest and all exclude external and material factors, determined *a priori* by “formal conditions” (KU AA5: 267) of a subject. Although the first two’s harmony of cognitive faculty is a purposive relation, in the latter it is the relation of lawfulness determined by reason. Next, due to the purity and participation of intellectual faculty, the formal conditions of a subject have universally valid state of mind (*Gemütsstimmung*) and display a purified and thorough disposition (*Gesinnung*). Although the universality of the state of mind in beauty and the sublime is subjective, while the universality of moral feeling is objective (see KU AA5: 256, 266). Next, these universal states of mind have affinity; the judgment of the sublime is based on moral feeling, as is human nature. That is, the inevitability of the purposive harmony between

¹⁷ See Zhouhuang (2017, 67-76).

imagination (sensible abilities of representation) and reason (intellectual faculty) of the sublime is rooted in the overcoming through reason of sensitive obstacles in moral feeling, namely the determinate relation of desire faculty made by reason (KU AA5: 265ff). Finally, the cultivation of moral feeling is accomplished by inner cultivation of aesthetics. Aesthetic activity can strengthen the susceptibility of moral feeling and become a tool to promote morality: since the purified mode of thinking necessary to appreciate beauty—getting rid of subjective inclinations and sensible desire—assists in converting and dispelling the negative feelings generated from rejecting selfish desire in the moral feeling, aesthetic reflection leads one's attention from the dissatisfaction of reality to a pure state of mind where the susceptibility to moral feeling becomes acute. On the other hand, however, the self-sustainable harmonious and subjective universal state of mind, which is easily obtained through the judgment of taste, “can underlie that which can only be sustained itself and is of objectively universally valid” (KU AA5: 230f). This means that spontaneous harmony and consistency between intellectual cognitive faculties and sensitive cognitive faculty in aesthetic judgments (understanding and imagination in judging sublime through taste, reason and imagination) prepares one for the determined harmony and consistency of reason and sensibility in the moral feeling.

However, it should be noted that the harmonious state of mind in the judgment of taste is aesthetically conscious, “through mere inner sense and sensation,” of the reflection of the relation of the cognitive powers (KU AA5: 218) and the pleasant feeling presents itself in contemplation— “maintaining the state of the representation of the mind and occupation of the cognitive powers without a further intention” (KU AA5: 222). The consciousness of our state of mind in the moral feeling is intellectually realized in the determination of faculty of desire by pure practical reason and a mental excitement motivating the implementation of moral action: “The determinability of the subject by means of this idea, and indeed of a subject that can sense in itself obstacles in sensibility but at the same time superiority over them through overcoming them as a modification of its condition, i.e., the moral feeling” (KU AA5: 267, also see KU AA5: 222). In this sense, pleasure must be practical—the faculty of desire of a subject can be determined by reason, and one can thus consciously carry out a self-activity (*Selbsttätigkeit*) in this determination. In this way, we can feel the contemplative state of mind in aesthetic feeling and a movement of the mind (*Gemütsbewegung*) in moral feeling. The sublime, on the other hand, is the alternation, a combination of “movement of the mind [...] aroused with its calmness” (KU AA5: 269). Kant called aesthetic pleasure contemplative or inactive pleasure and called the pleasure of moral feeling practical pleasure (MS AA6: 212). However, the question then becomes whether these two kinds of pleasure in different states declare a joint attribute of pleasure, which can be considered a superordinate concept.

In *Critique of Practical Reason*, Kant defines *pleasure* as “the idea of the agreement of the object, or the action with the subjective conditions of life, i.e., with the faculty of causality of an idea in respect of the actuality of its object (or with the determination of the forces of the subject to action which produces it)” (KpV AA5: 9). This definition of pleasure is closely related to the realization of desire: either the realistic object can satisfy

my desire, or my action can make a realistic object to satisfy my desire. In *Critique of the Power of Judgment*, Kant extends his definition of pleasure to account for his new discussion on the reflecting power of judgment. He not only relates pleasure to the material attributes (whether a sensible inclination or rational imperative) of a subjective condition, but also argues that it is obtained from the reflection of a subjective formal condition. In the first introduction to *Critique of the Power of Judgment*, Kant defines *pleasure* as “a state of the mind in which a representation is in agreement with itself, as a ground, either merely for preserving this state itself (for the state of the powers of the mind reciprocally promoting each other in a representation preserves itself), or for producing its object” (EE AA20: 230f., also see KU AA5: 220).

Returning to the aesthetic and moral feelings, these two states of the mind are in “agreement with itself”. The former realizes self-maintenance through the free play of understanding (or reason) and imagination, for in this harmonious relation, either imagination is released and understanding is extended (judgment of taste), or imagination has infinite extension and determines super-sensibility while rational attributes are conformed (judgment of sublime). Under these two conditions, understanding (or reason) serves imagination or they serve each other. The feature of imagination, namely a lawless sensitive vitality, is strengthened in the pleasure of contemplation. In the moral feeling, reason’s determination of will and enforcement of sensibility is embodied as an excitement of mind, when moral ideas are represented, and this excitement generates a motive for moral action through the body for the body. Initiative and the freedom of rational vitality are realized not only through the determination of state of mind but also in genuine action (*Tätigkeit*). The terms “agreement with itself” and “self-preservation” in the definition of universality of pleasure can be further explained as consistency with oneself in the sense of self-affirmation, self-reinforcement, and self-actualization of vitality. In aesthetic judgment, cognitive faculties are indulged in free play without further intention, which strengthens the sensible vitality of aesthetic contemplation is strengthened. In moral feeling, the compulsory relation of sensibility made by reason does not remain contemplation of one’s state of mind, but is embodied as excitement due to a moral idea. Meanwhile, the initiative and freedom of rational vitality is realized when the determination of reason is transformed into action. In the 1870s, Kant realizes that “[t]he feelings that promotion of life is pleasure” (RefA AA15: 240, also see KU AA5: 278), thus we can further define the pleasure of aesthetic and moral feelings as the self-affirmation and self-reinforcement of sensible or rational vitality and the agreement with oneself during self-actualization.

From this perspective, Kant attributes moral feeling to another seemingly self-contradictory concept—intellectual feeling (*intellektuelles Gefühl*) (intellectual pleasure [*intellektuelle Lust*]). At the turn of the 1760s and ’70s, when Kant began to draw the line between sensibility and intellectuality, fuzzy demarcation appeared between the two—the pleasure of intellectuality. Sensibility and intellectuality are two opposite faculties—low and high, passive and active—and each has its own corresponding aspect in the three

faculties of the mind. Knowledge can be divided into sensible and intellectual knowledge, faculty of desire can be divided into sensible desire and intellectual desire, and feeling can be divided into sensuous feeling and intellectual feeling (RefA AA15: 78f., 85ff., 239). Although Kant confirms that the pleasure of sensibility is private and subjective, while the pleasure of intellectuality is universal, but he never determined how to explain and construct the concept concretely. On top of this, he was never sure whether this contradictory concept was valid (Entwürfe AA 15: 733f., RefA AA15: 237ff.).

Some of Kant's works, written in the 1790s, along with their related reflections,¹⁸ more definitely demonstrate what he means by the pleasure of intellectuality. The pleasure of intellectuality can be divided into two types in two groups—subjective and objective types, as well as the types demonstrated by concept of understanding and idea of reason. In terms of the type demonstrated by concept of understanding, a subjective pleasure in demonstration comes from promoting the faculty of understanding and an objective pleasure comes from the causality of understanding referring to its object. In terms of the type demonstrated by idea of reason, the subjective pleasure of self-activity comes from promoting the faculty of practical reason and objective pleasure originates from the causality of reason with regard to its object (freedom). These two conditions correspond to the pleasure of knowledge and moral feeling, respectively. Aesthetic pleasure, therefore, is referred to as partially intellectual and partially sensuous, due to the participation of the intellectual faculty.

Obviously, intellectual pleasure cannot be part of transcendental philosophy, since it is related to individual feelings and experiences. It cannot, therefore, explain the how can taste, cognition, and moral *a priori* are possible, but can explain how humans, as rational-sensible beings, can perceive and accept the *a priori* laws of understanding and reason and practice these intellectual activities during acceptance. Through the comparison between finite rational beings and pure rational beings, we see that although sensibility is why the former is restricted and imperfect, it is also the vitality source of the former. In taste, the constant self-maintenance of one's free play of cognitive abilities accomplishes judgment by identifying feelings that define an object as beautiful. On the other hand, pure rational beings will fail to experience aesthetic pleasure. In theoretical cognition, the pleasure obtained through rational inference can promote a cognitive subject to employ their intellectuality to gain new knowledge constantly, while a pure rational being will calmly remain in the intellectual intuition. In moral practice, moral feeling encourages a moral subject to do good deeds and gain satisfaction, while the will of a pure rational being is already conformed to rational law and so that there is no self-satisfaction or pleasure.

In the above example, intellectual feelings play an active role in promoting intellectual judgment and moral action. Undoubtedly, the spontaneity of feelings comes from determination by the intellectuality, but intellectual ability can only arouse the excitement of one's inner state of mind, not have any direct effect on the body. However, feelings play

¹⁸ See Wolfgang G. Bayerer (1968), Bemerkungen zu einer vergessenen Reflexion Kants über das „Gefühl der Lust und Unlust“, in *Kant-Studien* 59, S.267-272. Benno Erdmann (Hrsg.) (1882), *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, Fues, Leipzig, S. 148-149.

a role in implementing the intellectual spontaneity necessary for practical action and judgment. After all, moral action and intellectual judgment cannot exist without the body's actions and it is these feelings that are closest to the body:

Whether they originate from the imagination or *even from representations of the understanding*: because life without the feeling of the corporeal organ is merely consciousness of one's existence, but not a feeling of well- or ill-being, i.e., the promotion or inhibition of the powers of life; because the mind for itself is entirely life (the principle of life itself), and hindrances or promotions must be sought outside it, though in the human being himself, hence in combination with his body. (KU AA5: 277f, emphasis mine)

In this way, the secret function of sensibility in Kant's philosophy is found in intellectual pleasure. Kant generally divides intellectuality and sensibility based on the difference between spontaneity and passiveness. However he also defines feelings as the susceptibility of intellectual concepts and rational ideas, and believed the spontaneity of intellectuality to be an excitement of the mind that further incentivized the body. This was especially evident in his practical discussion of pure philosophy and empirical anthropology. Only through the practice of the body can rational intentions be realized by the sensible-rational being. In this way, the relation between sensibility and intellectuality is recomposed.

Pure rational beings have intellectual intuition and act according to the moral law; due to their complete intellectual nature they are self-sufficient without sensibility. However, human beings, finite as they are, are always *limited* and *obstructed* in their bodily sensibility—*limitation* refers to constructive and positive function of sensibility in cognition and moral practice, while *obstruction* refers to its destructive and negative function. On the one hand, the finite rational cognitive subject can only obtain material from the limited dimension of its sensitive existence; on the other hand, the influence on reason by sensibility results in error, which results in the subject getting lost and losing courage. In either of these two situations we need intellectual pleasure: either it drives body to find more material or gives us courage and motivation to go forth and turn away from intellectual darkness. The limited practical subject needs to practice rational law in action by experiencing moral feeling as incentive. However, he/she ignores conscience due to sensible inclination or loses interest in performing good deeds when seeing kind people suffering more hardships without getting corresponding returns. In both situations we need moral feeling: either it drives us to practice rational law or at least gives us pleasure, similar to bliss, to stimulate us to preserve our belief when we fail to obtain the supreme good in this life and fail or to gain proportionate happiness according to our virtue (see KpV AA5: 119).

In intellectual feeling, the spontaneity of intellectuality is transformed its vitality force into body. In concrete cognitive and practical situations, intellectual feeling maintains the constitutive function of sensibility. Meanwhile, it stimulates a limited being to approach the ideas of truth and the supreme good within human society and historical development.

As Kant says, implanting a moral disposition in us is a wisdom of nature, “in order to handle the reins provisionally, until reason has achieved the necessary strength; that is to say, for the purpose of enlivening us, nature has added the incentive of pathological (sensible) impulse to the moral incentives for the good, as a temporary surrogate of reason” (ApH AA7: 253). In this way, the subject of Kant's philosophy is not a metaphysical being stripped of flesh and blood, pleasure and passion, but a kind of dignified sensitive-rational being: he solemnly guards his “hedonic” bottom line and principle and gains driving power from pure intellectual pleasure. He fights against the disturbance and obstruction of sensibility and, at the same time, gains firmer fighting will from sensibility and realizes his finite rational life step by step.

References

- Allison, Henry (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ameriks, Karl (2000), *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brandt, Reinhard (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Meiner, Hamburg.
- Beck, Lewis White (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago.
- Goy, Ina (2007), “Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung”, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 61, H.3, pp. 337-360.
- Guyer, Paul (1993): *Kant and the experience of freedom. essays on aesthetics and morality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lee, Ming-huei (1994), *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Taiwan.
- MacBeath, A. Murray (1973), “Kant on Moral Feeling”, in *Kant-Studien* 64, S. 283-314.
- Menzer, Paul (1899), “Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785”, in *Kant-Studien* 2 (1-3), S. 290-322.
- Henrich, Dieter (1957/1958), “Hutcheson und Kant”, in *Kant-Studien* 49, S. 49-69.
- Henrich, Dieter (1992), *Aesthetic judgment and the moral image of the world: Studies in Kant*, Stanford University, Stanford.
- Höffe, Otfried (Hrsg.) (2002), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin.
- Höffe, Otfried (Hrsg.) (2008), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin.
- Höwing, Thomas (2013), *Praktische Lust*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Zöllner, Günter: "Reason's Rule. Kant's Historic and Systematic Contribution in the Context of Modern European Philosophy," forthcoming in *Foundations of Reason and Rationality*, ed. Claudia Bickmann. Traugott Bautz, Nordhausen.
- Zhengmi, Zhouhuang (2014), “On Kant's Common Cognitive Faculties”, in *World Philosophy* 4, pp. 43-53.

Zhengmi, Zhouhuang (2017), "Turn from Sensibility to Rationality: Kant's Concept of the Sublime", in *World Philosophy* 2, pp. 67-76.



O amor em Kant e na filosofia analítica

Love According to Kant and the Analytic Philosophy

ELKE ELISABETH SCHMIDT / DIETER SCHÖNECKER*

Univ. de Siegen, Alemanha

Resumo

De acordo com um preconceito bastante difundido no meio filosófico, a filosofia prática de Kant não levaria em consideração os sentimentos e emoções. Uma análise cuidadosa dos escritos de Kant revela, no entanto, o papel central exercido pelos sentimentos em sua ética. Neste artigo examinaremos o conceito de amor em Kant e tentaremos aproximá-lo da discussão sobre o amor na tradição analítica contemporânea, especialmente na filosofia do amor de Harry Frankfurt.

Palavras-chave

amor de benevolência, amor de beneficência, cuidado, caridade, predisposições de ânimo morais, deveres de amor.

Abstract

It is a wide-spread prejudice among contemporary scholars that Kant's practical philosophy does not take into consideration human feelings and emotions. A careful analysis of Kant's writings

* Dieter Schönecker é professor da Universität Siegen (Alemanha) e autor de inúmeros livros e artigos sobre a filosofia kantiana, entre eles, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein einführender Kommentar* (em parceria com Allen Wood; livro traduzido para o inglês e o português), *Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs e Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*. Schönecker dedica-se sobretudo à filosofia prática de Kant e é o fundador do *Zentrum für kommentarische Interpretation Kants* (ZetKIK). Endereço de email para contato: dieter.schoenecker@uni-siegen.de. Elke Schmidt é colaboradora do ZetKIK e doutoranda em filosofia pela Universität Siegen. É autora de diversos artigos sobre a filosofia prática de Kant e sobre a filosofia contemporânea do amor. Endereço de email para contato: schmidt@philosophie.uni-siegen.de. A tradução deste artigo foi realizada por Daniel Leite Cabrera Pereira da Rosa a partir do original alemão. As notas de rodapé são dos autores, salvo quando indicado o contrário. (Nota do Tradutor)

reveals however the central role played by feelings in his ethics. In this paper, we address Kant's account on love and relate it to the latest discussions on love in the analytic tradition, especially to Harry Frankfurt's philosophy of love.

Keywords

love of benevolence, love of beneficence, care, charity, moral predispositions of the mind, duties from love.

Segundo um preconceito comum no meio filosófico contemporâneo, Kant não teria dado em sua ética nenhum espaço, ou ao menos nenhum espaço significativo, para os sentimentos. Edmund Husserl, por exemplo, censura Kant pela suposta defesa de um “racionalismo extremo e quase absurdo” (Husserl 1988, p. 407). Na verdade, no entanto, Kant atribui aos sentimentos morais um papel de fundamental importância. Com efeito, como até mesmo um leigo no assunto saberia dizer, também para Kant a razão só pode motivar à ação por meio de sentimentos. Por isso, diz ele na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “para que um ser racional sensivelmente afetado queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso certamente uma faculdade da razão de infundir um sentimento de prazer ou de comprazimento no cumprimento do dever” (GMS: 460).¹ Esse sentimento é o sentimento de respeito. Kant afirma ainda – e também isso é de conhecimento geral – que o sentimento de respeito não apenas traz à tona ações moralmente obrigatórias, mas também confere à vontade *valor* moral. Ademais, Kant defende que reconhecemos a validade da lei moral por meio do sentimento de respeito. Isso porque a validade da lei moral é para nós, homens, a validade do imperativo categórico. Esse imperativo obriga-nos, e tornamo-nos cientes dessa obrigação por meio do sentimento de respeito. É, portanto, apenas por meio desse sentimento que sabemos que o imperativo categórico tem validade para nós.

Levando-se em consideração apenas o sentimento de respeito, já haveria, portanto, bons motivos para não atribuir a Kant um “extremo e quase absurdo racionalismo”, como o fez Husserl. Kant fala, no entanto, ainda, de outros sentimentos morais. Na *Doutrina da Virtude*, ele apresenta uma teoria que é praticamente desconhecida da historiografia sobre Kant e do meio filosófico em geral: a teoria das predisposições de ânimo morais (*moralische Gemütsanlagen*). Essas predisposições seriam, segundo Kant, o sentimento

¹ A lista de abreviaturas dos títulos das obras de Kant encontra-se nas referências bibliográficas.

moral, a consciência moral, a caridade² e o autorrespeito. Assim como o sentimento de respeito, também os sentimentos derivados das predisposições de ânimo morais não apenas motivam à ação: eles também nos permitem reconhecer a lei moral como imperativo categórico. Ser movido pelas predisposições de ânimo morais, portanto, não é somente uma condição necessária para ser motivado; com efeito, é apenas por meio delas que o homem se torna consciente do caráter necessário do imperativo categórico, isto é, de sua *validade*. Por este motivo, escreve Kant na *Doutrina da Virtude*, em relação ao sentimento moral (tomado como uma das quatro predisposições de ânimo morais): “toda a consciência de obrigação tem por base esse sentimento para se tornar consciente da coerção que reside no conceito de dever” (TL: 399,28). Com isso Kant associa aqui a simples *consciência do imperativo categórico* a essas predisposições de ânimo morais. Isso porque o caráter imperativo do imperativo categórico consiste justamente no fato de que a lei moral, para nós, traz consigo uma *obrigação* objetiva, ou seja, uma coerção (*Nötigung*); o imperativo categórico sem coerção não é um imperativo categórico. Quando Kant afirma que apenas por conta das predisposições de ânimo é possível tornar-se consciente da coerção que o conceito de dever implica, isso significa forçosamente que também a consciência do imperativo categórico está ligada às predisposições de ânimo morais, dado que essas são condição necessária para o imperativo categórico, e isso justamente porque, sem a consciência da obrigação, não podemos nos tornar conscientes da lei moral, enquanto lei necessária e que ordena imperativamente.

Entretanto, o tema principal deste texto não será a relação entre os sentimentos morais e o reconhecimento da validade do imperativo categórico e muito menos o sentimento de respeito. Antes, examinaremos aqui a seguinte questão: que compreende Kant por “amor” ou “caridade”? Para tanto, indagaremos, na primeira parte, o que Kant entende por caridade prática (*amor benevolentiae*) e o que ele entende por caridade *estética* (*amor complacentiae*). A caridade prática é de central importância para a teoria dos deveres de amor em Kant; já a caridade estética é, como dissemos anteriormente, uma das quatro predisposições de ânimo morais. Na segunda parte desta investigação, traçaremos um breve panorama das principais teorias do amor na filosofia analítica contemporânea.

² O termo alemão *Menschenliebe* significa, literalmente, “amor aos homens” ou “filantropia”. Optamos aqui pela tradução por “caridade”, que nos parece a mais adequada no contexto da *Metafísica dos Costumes* de Kant. É importante notar, no entanto, que todas as vezes em que os autores empregam o termo, têm em mente uma espécie de amor. (Nota do Tradutor)

Daremos especial atenção aqui à teoria do amor como cuidado (*Sorge*). Na terceira parte, perguntaremos, por fim, se é possível – e, em caso afirmativo, *como* é possível – relacionar a teoria kantiana do *amor complacentiae* e do *amor benevolentiae* às teorias analíticas sobre o amor.

1. Kant sobre a caridade

Iniciemos com uma breve observação acerca dos diferentes contextos e significados do amor. É preciso diferenciar ao menos quatro contextos e doze significados diversos do termo “amor” na filosofia de Kant. Para evitar complicações desnecessárias, apenas enumeraremos aqui os quatro contextos e os principais tipos de amor que lhes correspondem. Kant entende o amor, *em primeiro lugar*, como constante biológica. A esse contexto pertence o amor erótico, o amor “no sentido mais estrito da palavra” (TL: 426, 20). Kant trata do amor, *em segundo lugar*, no contexto da amizade. *Em terceiro lugar*, Kant entende o amor, como adiantamos anteriormente, como uma predisposição de ânimo moral (*amor complacentiae*). *Em quarto lugar*, Kant fala sobre o amor no contexto dos assim chamados deveres de amor. A mais importante forma de amor nesse contexto é a caridade entendida como *amor benevolentiae*.

Examinemos agora o *amor complacentiae* e o *amor benevolentiae* em detalhes. Iniciemos pelo *amor complacentiae*. Que é afinal essa “caridade” (TL: 450,16), que Kant, no capítulo XII da introdução à *Doutrina da Virtude*, inclui entre as quatro predisposições de ânimo morais? Em relação a essas predisposições de ânimo, é importante observar, em primeiro lugar, que não pode haver nenhum dever de possuí-las, porque elas já “estão na base” de qualquer dever (TL: 399,10) – efetivamente, não pode haver um mandamento que obrigue a ter algo cuja posse já é um pressuposto necessário para cumprir qualquer mandamento. Em segundo lugar, essas predisposições de ânimo morais permitem-nos entender o conteúdo motivacional e obrigante das leis morais e dos objetos (entendidos em sentido largo), e, em consequência, motivam-nos à ação. Assim, as predisposições de ânimo morais estão na base do imperativo categórico no sentido subjetivo de uma “receptividade” (TL: 399,22), dado que é por conta delas, enquanto predisposições, que o homem pode (i) ser afetado pela representação do dever e (ii) ser submetido a uma obrigação e tornar-se consciente da coerção que subjaz à representação do dever – e mesmo pensar de todo um dever.

Kant afirma: “A consciência dessas [predisposições de ânimo] não é de origem empírica, e sim pode apenas seguir-se [da consciência] de uma lei moral, como efeito da mesma sobre o ânimo” (TL: 399,14). Uma análise dessa afirmação central da introdução à *Metafísica dos Costumes* (XII) seria de extrema complexidade e, por isso, não poderemos desenvolvê-la aqui. De todo modo, parece-nos que, com o emprego da expressão “consciência das predisposições de ânimo”, Kant não tem em vista aqui uma consciência *das* predisposições morais de ânimo, e sim aquele estado de ânimo *em* que nos encontramos quando as predisposições de ânimo morais são despertadas. A “consciência das predisposições de ânimo morais” é, portanto, aquele estado de consciência (aquela “consciência”) em que nos encontramos quando uma predisposição de ânimo é despertada. Não pode haver consciência da lei moral sem que as predisposições de ânimo morais estejam ativas; por outro lado, no entanto, essas predisposições de ânimo morais só são despertadas pela própria lei moral e nada mais, e, assim, um despertar (isto é, uma ativação) daquelas predisposições de ânimo morais e uma consciência da lei moral coincidem.

Kant quer evitar a todo custo a falsa interpretação sensualista de que os sentimentos que são possíveis por meio das predisposições de ânimo morais, seriam sentimentos *patológicos*, ou seja, de que no caso das predisposições de ânimo morais teria lugar uma afetação por meio de “causas motoras da sensibilidade” (KrV: A534/B562). Isso é especialmente importante porque Kant chama as predisposições morais de ânimo expressamente de “*estéticas*” (TL: 399,10) e, portanto, compreende-as como predisposições para as afecções. Isso quer dizer também que elas são sentimentos genuínos, os quais surgem por meio de uma “afecção do sentido interno” (TL: 449,17): em contraposição ao amor “como sentimento (estético)” (TL: 449, 17), Kant fala nos parágrafos 25 e 26 da *Doutrina da Virtude* do amor *prático* (falaremos mais sobre isso adiante). Embora os sentimentos que resultam das predisposições de ânimo sejam verdadeiros sentimentos, e *não* apenas sentimentos “em sentido impróprio” (TL: 401,29), e, embora Kant afirme expressamente que eles sejam predisposições de ânimo “anteriores” (TL: 399,11) e “naturais” (TL: 399,11), ele quer evitar a interpretação de que tais sentimentos estariam na base da lei moral unicamente por meio de “causas motoras” sensíveis ulteriores e de que, por isso, seriam *patológicos*.

No texto polêmico *Sobre um Recente Enaltecido Tom de Distinção na Filosofia*, os prazeres moral e patológico são examinados a partir da seguinte distinção: “Aquele prazer (ou desprazer) que precisa necessariamente anteceder à lei para que o ato ocorra, é *patológico*. Aquele *antes do qual* a lei precisa vir para que o ato ocorra, é, por sua vez, *moral*” (VT: 395, Obs.). O próprio Kant refere-se a esse texto no prefácio à *Doutrina da Virtude* (TL: 378). E, em pleno acordo com essa passagem, defende nas explicações acerca do sentimento moral como predisposição de ânimo moral o seguinte: “toda determinação do arbítrio vai desde a representação da possível ação até o ato, através do sentimento de prazer ou desprazer, ao ganhar interesse nela ou no seu efeito; o estado *estético* (de afecção do sentimento interno) é então um sentimento ou patológico ou moral” (TL: 399,21). Os sentimentos que derivam da afecção das predisposições de ânimo morais não são, portanto, nem patológicos nem práticos (no sentido de uma atitude meramente cognitiva que encontra expressão em uma máxima). Antes, são eles, por um lado, enquanto sentimentos não-patológicos, diretamente referidos à lei moral, e, por outro, verdadeiros sentimentos e, portanto, não está em nosso poder decidir se os teremos ou não (ainda que possamos cultivá-los).

Mas que *é*, afinal, a caridade entendida como predisposição de ânimo? Kant enumera na subseção sobre a caridade três diferentes formas de caridade: o “amor de benevolência” (*amor benevolentiae*) (TL: 401,27), o “amor de complacência” (*amor complacentiae*) e a “destreza da inclinação à beneficência” (TL: 402,20). Ora, uma vez que, conforme já dissemos, não há um dever que ordene a posse das predisposições de ânimo, aquele amor que Kant considera como predisposição de ânimo não pode ser o *amor benevolentiae*, pois Kant afirma expressamente que este é “dever para nós” (TL: 401,33). Mas também a mencionada ‘destreza da inclinação à beneficência’ não pode ser a caridade entendida como predisposição moral de ânimo. Efetivamente, Kant afirma expressamente que essa destreza é um “efeito” da beneficência ordenada. Dado que a beneficência nos é ordenada e, portanto, é para nós um dever, ao qual já deve subjazer a predisposição moral de ânimo da caridade, essa predisposição de ânimo da caridade não pode ser apenas produzida (“despertada”) pelo cumprimento do mandamento da benevolência; isso porque, para esse cumprimento, a predisposição de ânimo despertada da caridade já precisa ser, antes de tudo, pressuposta.

A caridade entendida como predisposição de ânimo moral só pode ser, portanto, o “amor de complacência”, o *amor complacentiae*. Kant não nos diz quase nada de especial sobre esse amor. Diz apenas que o amor de complacência seria um “prazer imediatamente ligado a uma representação da existência de um objeto” (TL: 449,23). Kant toma o amor de complacência novamente por tema apenas nos parágrafos 25 e 26, e, ainda assim, somente para distingui-lo da caridade prática:

O *amor*, porém, não se entende aqui como *sentimento* (esteticamente), ou seja, como prazer suscitado pela perfeição de outros homens, nem como amor de *complacência* (pois os outros não podem obrigar-nos a ter sentimentos), mas deve conceber-se como máxima do *querer bem* (enquanto prático), a qual tem por consequência a beneficência. (TL: 449,17).

E, em seguida, acrescenta:

A caridade (filantropia), porque aqui se concebe como prática, logo, não como amor de complacência nos homens, situar-se-á na benevolência ativa e refere-se, portanto, à máxima das ações. (TL: 450,16).

De todo modo, a caridade como predisposição de ânimo, isto é, o *amor complacentiae*, é, em primeiro lugar, um amor da complacência “*pelo homem*”; em segundo lugar, no entanto, ela não é relativa ao homem em geral, e sim apenas à sua *perfeição*. Ainda que não possamos esclarecer esse ponto aqui em detalhes, resulta disso – tendo em vista as considerações de Kant sobre a perfeição – a seguinte definição: o amor da complacência é o prazer que está imediatamente ligado à representação da aspiração do homem, a qual motiva moralmente, pela perfeição física e à aspiração pela perfeição moral, enquanto pureza moral e fortaleza moral. O objeto do *amor complacentiae* não é a *predisposição* (a capacidade) à aspiração moral, pois essa predisposição é, na verdade, o objeto do respeito. O objeto do *amor complacentiae* é, antes, a *aspiração moral real* do indivíduo, a qual desperta em nós o sentimento do amor de complacência.³

Passemos agora ao *amor benevolentiae*. Vimos acima que Kant define a caridade prática em contraposição ao amor de complacência. O amor, diz Kant, não é tratado “*aqui*

³ Inversamente, o misantropo estético só pode ter incomplacência perante os homens porque ele ao mesmo tempo ainda tem complacência na aspiração à perfeição. Cf. TL: §26, principalmente 450, 25-29.

como sentimento (estético)” (TL: 449,17). ‘Aqui’ refere-se ao capítulo da segunda parte da Doutrina Ética Elementar em que Kant fala do “dever de amor para com os outros homens” (TL: 448,7). Deveres de amor são deveres amplos e meritórios para com os outros homens. Entre eles, estão os deveres de beneficência, gratidão e simpatia – além deles, há ainda os deveres estritos de respeito. Assim, embora o *amor complacentiae* seja uma predisposição de ânimo moral, a qual possibilita o agir moral, *não* é a ele que nos referimos quando falamos em deveres de amor. Com efeito, Kant entende esse amor “aqui como prático” (TL: 450,16). Esse amor diz respeito, afirma Kant, “à máxima das ações” (TL: 450,18). A caridade prática é algo obrigatório; e é por isso que Kant fala também em “dever do amor ao próximo” (TL: 450,3), o qual consiste em “fazer meus os fins de outros” (exceto apenas se estes forem imorais)” (TL: 450,4). Com este breve esboço, concluímos por ora a nossa análise do *amor benevolentiae*.

2. A filosofia analítica sobre o amor

Passemos agora à filosofia analítica e sua abordagem do amor. Em seguida, como anteriormente anunciado, falaremos novamente do conceito kantiano de amor, para compará-lo ao da filosofia analítica contemporânea. Quem se debruça sobre o conceito de amor do ponto de vista analítico-filosófico, precisa antes de tudo atentar para o fato de que há diversos tipos de amor. Há um amor romântico e, talvez, um amor de amizade; há o amor dos pais para com os filhos (e dos filhos para com os pais), o amor ao próximo, o amor aos animais, o amor-próprio, o amor à pátria. É possível amar o esporte ou Beethoven, etc. Na filosofia analítica, discute-se por vezes se haveria algo em comum entre todas essas formas de amor, de modo que fosse justificável falar em “amor” em todos esses casos, ou se em alguns casos tratar-se-ia apenas de um sentido impróprio do termo.

Tão numerosas quanto os tipos de amor, são as teorias do amor (embora certamente não seja verdade que cada teoria corresponda a um tipo de amor específico). Assim, destacam-se na atualidade sobretudo as seguintes teorias-padrão do amor: a teoria do sentimento, a teoria da unidade, a teoria do valor e a teoria do cuidado [*Sorge, care*].⁴ A teoria do sentimento compreende o amor como um *sentimento* direcionado, de alguma maneira, a um objeto – e isso corresponde de fato àquilo que compreendemos por “amor”

⁴ Sobre essa divisão original, cf. Helm 2013.

no dia a dia. Dependendo da teoria, esse sentimento pode ser apresentado como simples, isto é, “atômico”, embora todas as teorias concordem que ele seja geralmente acompanhado de outros sentimentos e disposições de comportamento. Outras teorias do sentimento concebem o amor como um sentimento composto, isto é, constituído de outros sentimentos, os quais seriam, de todo modo, focados em um objeto e distinguir-se-iam por sua intensidade qualitativa e quantitativa. Por fim, outras teorias do sentimento consideram o sentimento do amor também como uma síntese de diversos sentimentos, mas, segundo elas, essa síntese seria sentida mais uma vez, de uma maneira especial.⁵

A teoria da unidade compreende o amor – ou ao menos o amor romântico – como uma unidade dos amantes, pelo que essa unidade é tomada como uma nova entidade, a qual ou toma o lugar dos indivíduos originalmente existentes, ou é deles depreendida. Isso pode ser compreendido num sentido meramente metafórico, num sentido ontologicamente forte, ou num sentido ontologicamente fraco. De acordo com o sentido ontologicamente fraco, que nos parece o mais plausível, a teoria partiria de uma nova entidade, realmente existente, na figura da relação entre os amantes, a qual, no entanto, não negaria inteiramente a individualidade destes, embora a influenciasse.⁶

Em terceiro lugar, o amor pode ser compreendido como uma forma de valoração do objeto amado. Com isso supõe-se que o amor consiste (1) no conhecimento completo do valor inerente do objeto amado e (2) na correspondente reação a esse conhecimento. Alternativamente, o amor pode ser compreendido nessa teoria como o ato de estabelecimento do valor: seria por meio do amor do amante que se concederia o valor do objeto amado.⁷

Em quarto lugar, o amor pode ser compreendido como o *cuidado*⁸ (ativo) e isso não significa – ou, ao menos, não primariamente – um sentimento, mas sim uma *atitude* que se pode assumir para com o outro.⁹ Essa atitude implica principalmente em que se faça o bem ao outro em razão dele mesmo. Explicaremos esse ponto em mais detalhes a seguir.

⁵ Para uma exposição das duas primeiras teorias do sentimento, com referências bibliográficas sobre o assunto, cf. Demmerling 2007, p. 127-130, e Helm 2013. A terceira teoria remete a um manuscrito de nossa autoria ainda não publicado.

⁶ Cf. Fisher 1990 e Nozick 1989. O modelo remete, no entanto, ao *Banquete* de Platão.

⁷ Cf. Velleman 1999.

⁸ “Cuidado” é a tradução que adotaremos daqui em diante para o termo alemão *Sorge* e o inglês *care*, e “cuidar”, a tradução para *sorgen* e *to care*. Em algumas passagens, no entanto, a tradução por “preocupação” ou “preocupar-se” (ou ainda, “importar-se”) soaria talvez mais natural. (Nota do Tradutor)

⁹ Sobre essa teoria, cf. principalmente Frankfurt 2001a, 2001b e 2001c.

Essa enumeração de teorias analíticas do amor poderia seguramente se estender de modo a incluir, por exemplo, a teoria dialógica, mas as teorias acima mencionadas já abrangem, na nossa opinião, as correntes mais importantes.¹⁰

Seria certamente interessante analisar se – e, em caso afirmativo, de que modo – essas quatro teorias poderiam nos oferecer uma reconstrução do conceito de amor em Kant. Naturalmente, não poderemos empreender aqui essa extensa tarefa. Limitar-nos-emos, por isso, ao modelo que, à primeira vista, parece ser o mais próximo da compreensão kantiana do amor: concentrar-nos-emos no modelo de amor como cuidado. Este é conhecidamente defendido nos dias atuais por Harry Frankfurt. Segundo ele, o amor não é apenas *frequentemente* acompanhado de cuidado, mas antes *consiste* fundamentalmente nesse cuidado. Cuidar de algo significa, nesse contexto, “que nos apoiamos em algo [...] ou que algo é visto como importante para nós” (Frankfurt 2001c, p. 201f.) e que nossa ação traduz tudo isso.¹¹ O cuidado – e, portanto, o amor – é, assim, entendido como uma prontidão ou, mais que isso, uma atitude que, em geral, implica a execução de determinadas ações. É exatamente isso o que Frankfurt tem em mente ao afirmar que o cuidado não seria essencialmente “nem afetivo, nem cognitivo”, mas sim “volitivo” (Frankfurt 2001a, p. 167). Ebels-Duggan fala ainda em um *practical state* (Ebels-Duggan 2008, p. 155).¹² Deste modo, o amor não é visto essencialmente como sentimento, isto é, sentimentos não são vistos como *necessários* para o amor, ainda que possam surgir como efeito secundário. Ao contrário, o amor é visto como um modo de estar ativo, o qual se caracteriza por atos de volição e por uma atitude volitiva fundamental, que se realiza, normalmente, nas ações e se distingue por “um certo padrão de coerência e estabilidade no comportamento” (Frankfurt 2001b, p. 102). Cuidamos de uma pessoa quando a queremos apoiar e quando, por um longo período de tempo, recorrentemente de fato a apoiamos em situações concretas para a obtenção de seus fins, os quais ela própria estabelece; quando lhe damos atenção, encorajamo-la e ajudamo-la – em resumo, quando promovemos o seu bem-estar. E tal não o fazemos porque daí esperamos tirar algum proveito (como, por exemplo, agradecimento, retribuição ou simplesmente evitar uma briga), e sim em razão da própria pessoa amada.

¹⁰ Para o modelo dialógico, cf. Krebs 2015.

¹¹ “Que nos apoiamos em algo” significa aqui, em primeiro lugar, que sentimos “dor pela frustração desse desejo [ligado ao cuidado]” (Frankfurt 2001c, p. 207) (de fazer algo pelo outro) e que o desejo correspondente é, portanto, de longa duração, visto que está presente um desejo de “segunda ordem”, que nos direciona a manter o primeiro (Ibid., p. 208).

¹² Também Ebels-Duggan 2008, p. ex., p. 144, alerta para a semelhança entre Kant e Frankfurt.

Fazemos o bem à pessoa amada, segundo essa tese, apenas porque *ela* tem diversos desejos e necessidades, e esse tipo de cuidado converge, em parte, para uma identificação dos interesses da pessoa amada com os nossos próprios interesses. Nos países de língua inglesa isso é conhecido como *robust concern*; nos países de língua alemã, fala-se em uma “*interesselose Sorge*” [cuidado *desinteressado*]. Outro elemento característico dessa forma de amor é o fato de que seu objeto é necessariamente pessoal ou “particular” (Frankfurt 2001c, p. 215): aquilo que é amado não pode a princípio ser substituído por outra coisa, isto é, por outro objeto de amor. Por fim, no caso do amor como cuidado trata-se fundamentalmente de um genuíno ato volitivo, e, ainda assim, não dispomos livremente de tais atos do amor como cuidado: não está a princípio em nossas mãos decidir o que ou quem nós amamos ou não. Não se pode simplesmente escolher de quem cuidamos, isto é, por quem nos importamos. “O acesso voluntário [é] limitado” (Frankfurt 2001c, p. 213) e o amor é, portanto, uma “estrutura complexa, involuntária e deliberada” (ibid.). Frankfurt fala nesse contexto também em “coerção volitiva” (Frankfurt 2001b, p. 105).

O amor dos pais pelos filhos é o modelo por excelência do amor como cuidado. Com efeito, ele é tido, em certa medida, como a forma pura desse amor. Os pais querem promover o bem-estar de seus filhos apenas em razão dos filhos mesmos. É por isso que os apoiam em todos os aspectos possíveis, sem esperar daí qualquer proveito. O amor romântico, por sua vez, é visto de modo problemático nesse ponto. Ele é, afirma Frankfurt, demasiadamente impregnado de sentimentos fortes e interesses próprios, que põem o cuidado com a pessoa amada em razão dela mesma em segundo plano ou simplesmente o encobrem.¹³ Neste ponto fica novamente claro que, segundo essa teoria, os sentimentos não são uma parte necessária ou central do amor e podem até mesmo atrapalhá-lo.

3. Comparação entre a teoria kantiana do amor e a teoria analítica do amor

Passemos agora à terceira parte, isto é, à comparação entre a teoria kantiana do amor e a teoria analítica do amor. Começemos pelo *amor complacentiae*. Por essa forma de amor Kant entende, como mostramos anteriormente, aquele prazer ligado imediatamente à representação das aspirações morais dos homens pela perfeição. Mas em que sentido fala Kant aqui de amor ou mesmo de caridade? Embora o *amor complacentiae* seja direcionado aos homens, e, embora Kant conceba esse amor expressamente como

¹³ Cf. Frankfurt (2001c, p. 214).

sentimento, não há muito em comum entre ele e os tipos paradigmáticos de amor, ou seja, o amor romântico e o amor entre amigos, ou mesmo o amor dos pais. O deleite na aspiração moral dos homens parece, ainda que se trate de um sentimento, não se afinar suficientemente com os sentimentos do amor que associamos ao amor romântico e ao amor entre amigos, ou mesmo ao amor dos pais, isto é, ele parece não se afinar com os fortes sentimentos positivos ligados à atração por um objeto específico de amor. O amor de complacência parece assemelhar-se mais ao amor ao próximo, na medida em que não é exigida por esse tipo de amor, tal qual entendido pela tradição, nenhuma relação pessoal. Entretanto, como veremos em breve, o amor ao próximo é justamente aquilo que Kant seguramente *não* considera como amor de complacência, mas sim como amor de benevolência.

Examinemos mais uma vez as quatro teorias do amor, agora em conexão com o amor de complacência. Vimos anteriormente que uma teoria do sentimento do amor não seria um ponto de partida adequado para reconstruir o amor de complacência, embora esse amor de fato seja um sentimento. Isso porque, a princípio, não parece haver nada em comum entre ele e os casos paradigmáticos de amor. Parece-nos que não há, no conjunto das teorias ou nos escritos principais de Kant, nada semelhante à teoria do amor como unidade – o que talvez não deva surpreender, pois ela se refere principalmente ao amor romântico, o qual, enquanto “amor puramente sensível” (TL: 426,22), não exerce papel algum na filosofia de Kant, já que não poderia “ser considerado nem como amor de complacência, nem como amor de beneficência” (TL: 426,27) e “na verdade nada teria em comum com o amor moral” (TL: 426,29). As teorias do valor parecem, ao contrário, inteiramente aplicáveis ao pensamento de Kant e, de fato, encontram-se na historiografia contemporânea tentativas dessa aplicação: segundo David Velleman, reconhecemos por meio do amor o valor genuíno da pessoa amada. Velleman tenta interpretar esse reconhecimento do valor em conexão com o conceito kantiano de respeito, pelo qual, segundo Velleman, reconhecemos primeiramente o valor da pessoa, e o qual pode ser estreitamente associado, ou ao menos comparável, ao amor. Tanto pelo respeito quanto pelo amor reconhecemos o valor pessoal – e, portanto, a dignidade – de nossos semelhantes.¹⁴ Entretanto, é ainda questionável se a referência dessa teoria ao conceito

¹⁴ Assim, Velleman descreve o respeito como “the awareness of the value that arrests our self-love” (Velleman 1999, p. 360) e, em seguida, reitera: “I am inclined to say that love is likewise the awareness

kantiano de respeito efetivamente é possível, quando consideramos apenas a teoria kantiana original (e Velleman aborda de fato diversos problemas daí decorrentes), pois Kant diferencia expressamente respeito e amor.

Chegamos, assim, à teoria do amor como cuidado e com isso também ao *amor benevolentiae*. Reiteremos primeiramente o seguinte: nessa teoria analítica o amor é compreendido como a atitude desinteressada da benevolência ativa que, embora seja focada num indivíduo, não precisa ser acompanhada de um sentimento. Não precisamos expor aqui em detalhes por que essa teoria não se ajusta ao amor de complacência kantiano: ainda que o amor de complacência seja desinteressado, não é focado em um indivíduo, nem mesmo diz respeito a uma benevolência ativa e, ademais, trata-se, no caso do amor de complacência, necessariamente de um sentimento, o que não é pressuposto pelo amor entendido como cuidado.

Por outro lado, salta aos olhos a semelhança entre a teoria do amor como cuidado e o amor de benevolência (o *amor benevolentiae*). Analisemos, então, novamente o amor de benevolência e o que ele tem ou não em comum com o amor como cuidado:

1. Na subseção sobre a caridade da introdução à *Doutrina da Virtude*, XII, Kant parte da manifesta constatação universal de que o amor seria “uma coisa do *sentimento* [*Empfindung*], não do querer” (TL: 401,24) e de que, ao contrário de um amor entendido desse modo, o *amor benevolentiae* “pode estar sujeito a uma lei do dever [...] Ora, o que se faz por coação não se faz por amor” (TL: 401,27), isto é, não se faz por amor entendido como sentimento. O motivo pelo qual Kant ainda assim fala em *amor benevolentiae* é que aqueles que, por amor genuinamente sentido, querem bem ao ente amado, mostram exatamente aquela “benevolência desinteressada” (TL: 401,28) que caracteriza também o amor prático de benevolência. Kant enfatiza expressamente, como vimos, que esse amor “aqui” (isto é, no contexto da exposição dos deveres de amor) não é tomado como um sentimento. Assim, ele entende o amor do bem-fazer como “máxima do querer bem (a caridade prática)” (TL: 450,31) ou como a “máxima (do bem-fazer)” (TL: 451,18) a todos os homens,

of value inhering in its object; and I am also inclined to describe love as an arresting awareness of that value.” (ibid., p. 360). Cf. também a seguinte passagem: “[W]hen the object of our love is a person [...] we are responding to the value that he possesses by virtue of being a person” (ibid., p. 365). E ainda: “I regard respect and love as the required minimum and the optional maximum responses to one and the same value.” (ibid., p. 366).

ou seja, o amor prático precisa ser pensado como “máxima da benevolência (enquanto prática) que tem o bem-fazer como consequência” (TL: 449,20). Kant escreve de início, no parágrafo 23 da *Doutrina da Virtude*, que “o amor e o respeito são os sentimentos que acompanham o exercício desses deveres [isto é, dos deveres de amor e respeito]” (TL: 448,14). Mas isso não significa que, para ele, o sentimento de amor acompanhe os deveres de amor e o sentimento de respeito, os deveres de respeito – com efeito, o sentimento que acompanha o dever de amor da gratidão é o respeito.¹⁵ Ademais, não é necessário que aquele que cumpre o dever sinta algo como “amor”, pois, quando Kant aborda o amor prático enquanto “máxima do querer bem” ao homem, como mandamento, acrescenta explicitamente a ressalva: “quer se julgue este como digno de amor ou não” (TL: 450, 32).¹⁶ Exatamente por isso, Kant denomina o amor de benevolência também como “prático”, isto é, amor não-estético. A ênfase de Kant sobre a atitude prática não-estética adapta-se, portanto, muito bem a uma teoria do amor como cuidado.¹⁷

2. O pensamento central da teoria do amor como cuidado adapta-se especialmente bem ao conceito de *amor benevolentiae* de Kant. A tese principal da teoria do cuidado, conforme vimos, consiste na ideia de que o amante apoie e proteja a pessoa amada, por um longo período de tempo, no alcance de seus fins; em outras palavras: que queira o seu bem-estar e aja de acordo com esse querer. É exatamente essa a ideia central da caridade prática: a máxima da benevolência ou do bem-fazer, e, assim, o “dever do amor ao próximo” (TL: 450,3), consiste em “fazer meus os fins dos outros (exceto apenas se estes forem imorais)” (TL: 450,4), ou, como diz Kant em outra passagem, em “tomar como fim” (TL: 452,28) o bem-estar dos outros. Não é muito fácil estabelecer em que consiste exatamente essa “máxima”: seria ela uma máxima geral de todos os deveres de amor ou existiria uma máxima específica para cada um dos três deveres de amor específicos (beneficência,

¹⁵ Deve-se observar, além disso, que esses “sentimentos que acompanham o exercício desses deveres” (amor e respeito) não devem ser confundidos com aquelas duas predisposições de ânimo morais que Kant denomina “amor ao homem” e “respeito”. Isso porque o respeito entendido como predisposição de ânimo moral é, na verdade, o autorrespeito, e, além disso, o “amor” e o “respeito” “acompanham” a execução dos deveres de amor e respeito e, para tal execução, as predisposições de ânimo morais já precisam ser pressupostas.

¹⁶ Cf. o capítulo VIII da Introdução à *Doutrina da Virtude*, onde Kant fala do bem-fazer como algo que não ocorre por “afeto (amor) aos outros, e sim por dever” (TL: 393, 14).

¹⁷ Entretanto, há um problema no fato de Kant descrever a benevolência no § 29 da *Doutrina da Virtude* como “prazer pela felicidade (o bem-estar) de outros” (TL: 452, 27), o que por certo deve ser entendido como categoria estética. Não podemos, no entanto, tratar aqui desse problema.

gratidão e compaixão)? Em especial, não é claro se o *amor benevolentiae* deveria ser identificado com a “máxima [universal] da benevolência e do bem-fazer” (ou mesmo com o dever universal do amor ao próximo), se é que ela existe, ou com o “dever [específico] da boa ação” (TL: 452,14), que é apenas um dos três deveres de amor. Apesar dessas dificuldades, fica claro, no entanto, que a caridade prática consiste fundamentalmente no cuidado com o bem-estar dos outros e é exatamente isso que está no centro da teoria do amor como cuidado.

3. E quanto ao desinteresse que é típico do amor como cuidado?¹⁸ Novamente parece haver um pleno acordo com o amor de beneficência de Kant. Com efeito, do mesmo modo que, no amor, cuidado do ente amado *em razão dele mesmo*, assim também o meu bem-fazer se direciona à pessoa em razão dela mesma. Kant fala, como citado acima, de uma “benevolência desinteressada para com os homens” (TL: 401,28). O ponto mais importante da teoria kantiana encontra-se, sob certo aspecto, justamente na tese de que o homem cumpre os deveres morais em razão deles mesmos – e um desses deveres é o dever da benevolência – e isso significa no fundo que o indivíduo os satisfaz em razão dos seres racionais mesmos, que são fins em si mesmos.¹⁹

Ainda assim, há também duas notórias diferenças entre a teoria do amor de Kant e a de Frankfurt. Enquanto o amante *de fato* cuida do outro, o beneficente *deve* cuidar do outro. O conceito ou teoria kantiana da caridade prática é nitidamente normativa. Ora, na teoria do amor como cuidado há até mesmo espaço para normas: se amo alguém e sei que ele precisa de minha ajuda, segue-se imediatamente que tenho uma razão para realizar a ação adequada para ajudá-lo (ou deixar de realizar uma outra ação que o prejudicaria). Se não o faço, não amo realmente ou “traio” (Frankfurt 2001c, p. 224) a mim mesmo por meio da não-execução do mandamento do amor, dado que a estrutura volitiva concreta do cuidado e o foco sobre o objeto determinado são ligados ao meu caráter específico, sobre o qual a volição está

¹⁸ Cf. Schönecker 2010.

¹⁹ Essa tese revela-se, no entanto, problemática, se consideramos que, segundo Frankfurt, o amor aos homens é sempre de nosso interesse (Frankfurt 2001c, pp. 209f. e 221-224) e, portanto, exerce um papel central em nossa vida, na medida em que o amor infunde significado (Frankfurt 2001b). Há aqui uma tensão na teoria de Frankfurt, pois ele, por um lado, enfatiza o desinteresse do amor e, por outro, no entanto, entende esse amor desinteressado como algo que é de meu interesse. É bem verdade que, segundo Kant, posso *tomar* interesse pela moral, mas ela não é *de* meu interesse, como a satisfação de minhas necessidades (por exemplo, o amor – cf., por exemplo, GMS: 413 f.

ancorada. Ainda assim, Frankfurt distingue explicitamente amor e dever moral: “as exigências do amor não são imperativos morais” (Frankfurt 2001c, p. 220). Por um lado, segundo Frankfurt, a qualidade fenomênica da coerção que o sujeito experimenta é nos dois casos semelhante, mas se diferencia muito no tocante à sua fonte (apesar de as exigências do amor e do dever poderem coincidir). A coerção do amor concerne à importância do objeto para nós (e a identificação dos interesses do outro com os nossos) e à importância do próprio amor para a nossa vida. Segundo Frankfurt, o agir moral diferencia-se ainda de uma ação movida pelo amor como cuidado pelo fato de que, para o agir moral, sempre seria necessário também desejar ser moral, enquanto no caso do cuidado nenhum desejo ulterior é requerido: se amo alguém e sei que ele se encontra em necessidade, segue-se inevitavelmente, como dissemos, que tenho uma razão para agir de modo a ajudá-lo – o que não seria o caso quando se trata da moral, segundo Frankfurt.

4. Outra diferença relaciona-se ao fato de que, no caso do amor como cuidado, o cuidar direciona-se a uma pessoa específica. O cuidado é, como dissemos, focado num indivíduo. A caridade prática, ao contrário, direciona-se a princípio a todos os seres humanos. Por isso, Kant não fala apenas em caridade prática, mas também em “caridade *geral*” (TL: 451,21), em que a benevolência seria “a maior em extensão” (TL: 451,22) – justamente porque se refere a todos os homens.
5. Examinemos por último novamente o aspecto da influência intencional. A teoria do amor como cuidado parte, como já mencionamos, do fato de que o acesso intencional em relação à escolha do objeto do cuidar é limitado. O cuidado é, segundo essa teoria, fundamentalmente volitivo, mas não podemos escolher de que ou de quem nós cuidamos. O que quer que isso signifique, para Kant, é preciso de todo modo supor que o agir e o querer segundo a caridade prática têm origem na vontade livre e inteligível. Que essa tese esteja carregada de dificuldades teóricas, é algo que podemos aqui apenas mencionar. Na medida em que Frankfurt também concebe a restrição volitiva (talvez paradoxalmente) como autonomia, permanece em aberto se há ou não um acordo entre as duas teorias.²⁰

²⁰ Cf. Frankfurt 2001a.

Como avaliar conclusivamente a comparação entre a teoria kantiana do amor e as teorias contemporâneas da filosofia analítica sobre o amor? Como vimos, a maior proximidade identificada é aquela entre a teoria do amor como cuidado, tal qual notavelmente defendida por Frankfurt, e a teoria kantiana do *amor benevolentiae*, a caridade prática. As duas teorias têm em comum o fato de que não compreendem o amor como um sentimento, e sim como uma atitude volitiva ou, segundo a terminologia de Kant, como uma máxima da vontade cujo foco está na promoção dos fins do outro em razão dele mesmo. Embora a teoria kantiana do amor prático, portanto, possa provavelmente (ao menos em parte) ser reconstruída por meio da teoria de Frankfurt, esse acordo entre amor e moral é curiosamente negado por Frankfurt.

Frankfurt, para cuja teoria o amor dos pais é paradigmático, nega expressamente o caráter essencialmente emocional do amor, que a maioria das pessoas diria que é indispensável. Kant, por sua vez, nega igualmente o caráter essencialmente emocional da caridade prática, mas sustenta que essa caridade “prática” (ou seja, o amor ao próximo) nada tem a ver com o amor em sentido próprio – uma ressalva justificante de que Frankfurt naturalmente não poderia dispor, dado que o amor dos pais (diferentemente do amor ao próximo) é entendido em geral como uma forma de amor associada a fortes sentimentos. Ainda assim, parece-nos que aquilo que Frankfurt compreende por cuidado é central e necessário – se não suficiente – para ambas as formas de amor (amor dos pais e amor ao próximo). Uma teoria integral do amor deveria, portanto, levar em conta o aspecto do cuidado. Deste modo, a caridade prática de Kant e o cuidado de Frankfurt chamam a atenção para um aspecto bastante significativo para o desenvolvimento de uma teoria desse gênero.

Referências bibliográficas

Kant

KrV *Crítica da Razão Pura*, AA 3 (B) und 4 (A)

VT *Sobre um Recente Enaltecido Tom de Distinção na Filosofia*, AA 8

GMS *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, AA 4

CCON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 5, Junio 2017, pp. 75-93

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.805721

TL *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, AA 6

Todas as indicações de páginas e linhas entre parênteses, com as siglas correspondentes, referem-se à edição da Real Academia Prussiana das Ciências (*Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900 ff.). As citações dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude* seguem, com algumas modificações, a tradução de Artur Morão para a editora Edições 70: Kant, I. (2004) *Metafísica dos Costumes*, Lisboa.

Bibliografia secundária

Demmerling, Christoph / Landweer, Hilge (Hg.) (2007), *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Metzler, Stuttgart / Weimar.

Ebels-Duggan, K. (2008), “Against Beneficence: A Normative Account of Love”, *Ethics*, no. 119, pp. 142-70.

Fisher, M. (1990), *Personal Love*, Duckworth, London.

Frankfurt, H. (2001a), “Autonomie, Nötigung und Liebe”, in: Monika Betzler / Barbara Guckes (Hg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, Akademie, Berlin, pp. 166-183.

Frankfurt, H. (2001b), “Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens”, in: Monika Betzler / Barbara Guckes (Hg.), *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, Akademie, Berlin, pp. 98-115.

Frankfurt, H. (2001c), “Vom Sorgen oder: Woran uns liegt”, in: Monika Betzler / Barbara Guckes (Hg.), *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, Akademie, Berlin, pp. 201-231.

Helm, B. (2016), “Love”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, <http://plato.stanford.edu/entries/love/>, acesso em 2, 21, 2016.

Krebs, A. (2015), *Zwischen Ich und Du: Eine dialogische Philosophie der Liebe*, Suhrkamp, Berlin.

Nozick, R. (1989), “Love's Bond”, in: Nozick, R. , *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, New York, pp. 68-86.

Schönecker, D. (2010): “Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage”, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, no. 2/2010, pp. 133-175 (com a colaboração de Alexander Cotter, Magdalena Eckes, Sebastian Maly).

Velleman, J. D. (1999), “Love as a Moral Emotion”, in: *Ethics*, no. 109, pp. 338.



**La mutation du concept de mœurs
dans la définition de la loi morale comme *Sittengesetz***

***Transformation of the Concept of Morals in the Definition
of Moral Law as Sittengesetz***

MICHÈLE COHEN-HALIMI

Univ. Paris Ouest / Univ. Paris 8, France

Résumé

Cet article ambitionne de montrer comment, sous couvert d'une suspension de toute référence aux mœurs, le projet kantien d'une « métaphysique des mœurs » réserve un nouvel avenir aux mœurs à partir d'une fonction décisive accordée à la *Kultur*. Le paradoxe kantien, souvent inaperçu, qui consiste à nommer *Sittengesetz*, c'est-à-dire « loi des mœurs », une loi qui ne procède pas des mœurs mais les produit, se voit ici éclairé sous sa double face, *inventive* avec la *Kultur*, *dangereuse* (selon le diagnostic de Hegel et de Rousseau) par le risque que prend Kant de commencer par rompre avec les mœurs données, propres à chaque peuple.

Mots clés

loi morale, mœurs, culture, civilisation, éthique, ethos, philosophie populaire, règne des fins, fin en soi, personne, intérêt, désintérêt.

Abstract

This article aims to show how, under the guise of a suspension of any reference to manners, the Kantian project of a "Metaphysics of morals" reserves a new future for manners from a decisive function granted to the *Kultur*. The Kantian paradox, often unnoticed, which consists in naming *Sittengesetz*, that is to say "law of manners," a law which does not proceed from manners but produces them, is here enlightened under its twofaces, *inventive* with the *Kultur*, *dangerous* (according to the diagnosis of Hegel and Rousseau) by the risk that Kant takes to begin by breaking with the given manners, peculiar to each people.

Keywords

moral law, mores, culture, civilization, ethics, ethos, popular philosophy, reign of ends, end in itself, person, interest, disinterest.

« Les écrits de philosophie morale chez Kant — dans leur conformité au stade de l'*Aufklärung* du XVIII^e siècle et en dépit de leur anti-psychologisme et de leur volonté d'accéder à une validité absolue et universelle — furent individualistes dans la mesure où ils s'adressaient à l'individu en tant que fondement de l'action juste... [...] Pour la première fois chez Hegel, s'exprime l'expérience selon laquelle le comportement de l'individu — aussi pure que soit sa volonté — n'atteint pas une réalité qui prescrit à l'individu les conditions de son action et les limite. En étendant au politique la notion de morale, Hegel la dissout. Depuis lors, il n'est plus de réflexion non politique sur la *praxis* qui soit pertinente. Mais il ne faudrait pas se leurrer et ne pas voir qu'en étendant au politique la notion de *praxis*, on introduit en même temps la répression de l'individu par l'universel. Une humanité qui n'existe pas sans individuation est réfutée virtuellement quand on la liquide avec autant de désinvolture. »

Theodor W. Adorno, *Modèles critiques*

Paradoxes

Notre intelligence du concept kantien de mœurs a été obscurcie par le clivage que Hegel a produit et imposé entre la moralité [*Moralität*] et l'éthicité [*Sittlichkeit*]. Aussi anachronique ce clivage soit-il, lorsqu'il s'agit d'étudier le sens que Kant donne au concept de « mœurs » [*Sitten*], il est néanmoins devenu prégnant dans la lecture du philosophe critique au point que l'idée selon laquelle celui-ci ne se serait pas intéressé aux mœurs reste dominante. Notre propos ne sera pas de soutenir vainement la position inverse, mais de réévaluer à la fois le rapport de Kant à la définition des mœurs et la manière dont cette question engage chez lui une réélaboration de la relation de la volonté autonome à la communauté morale.

Le projet d'écrire une « métaphysique des mœurs » visait à délier la loi morale de son ancrage empirique dans les mœurs, c'est-à-dire dans les usages, les coutumes, les croyances, les façons dont les hommes disposent de leurs passions et de leur raison pour vivre en société — autant d'habitudes qui, pour être souvent durables et ne changer qu'insensiblement, sont cependant relatives à la diversité des peuples et historiquement contingentes :

« Comme mon projet porte ici proprement sur la philosophie morale, je limite la question posée à cette seule interrogation : ne pense-t-on pas qu'il soit de la plus extrême nécessité de mettre une bonne

fois en œuvre une philosophie morale pure qui soit complètement débarrassée de tout ce qui ne peut être qu'empirique et qui appartient à l'anthropologie ? »¹

Exposant ainsi son projet dans un livre à destination « populaire », la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant ambitionne au moins deux choses :

1) Il n'a pas pour objectif de doter la conscience commune de convictions nouvelles mais de la conduire à remettre en question la manière qu'elle a d'être convaincue ou de se laisser convaincre par les philosophes populaires, les *Popularphilosophen*, dont Garve est le représentant exemplaire dans le champ moral. N'oublions pas que la *Fondation de la métaphysique des mœurs* a été conçue comme un *Anti-Garve*.

2) Le philosophe critique souhaite réconcilier la conscience commune avec ses propres jugements moraux et avec la rationalité qui leur est immanente, mais il ne veut pas pour autant que les principes moraux soient confondus avec des principes psychologiques ou anthropologiques. S'il s'agit de conduire la conscience commune à retrouver, par la philosophie la plus exigeante, la clarté et la rigueur du jugement moral. Il n'est donc pas question de nier, ni de réduire, le dépassement des sphères psychologiques et anthropologiques qu'emporte avec elle l'idée d'une « métaphysique des mœurs » :

« Chacun doit reconnaître que, si une loi doit avoir une valeur morale, c'est-à-dire situer sa valeur dans sa capacité de fonder une obligation, il lui faut contenir en elle une absolue nécessité ; que le commandement : "Tu ne dois pas mentir", ne vaut pas seulement pour les hommes, tandis que d'autres êtres raisonnables n'auraient pas à s'en soucier, et qu'il en va de même pour toutes les autres lois morales proprement dites ; que par conséquent le fondement de l'obligation ne doit pas être ici cherché dans la nature de l'homme, mais *a priori*, uniquement dans les concepts de la raison pure... »²

Le rapport à l'entendement commun doit être maintenu et la morale cependant fondée. Cette double exigence pousse Kant à présenter sa démarche avec la modestie apparente d'une simple mise en « formule »³ de la moralité commune et, en même temps, à désertir d'emblée le lieu discursif attendu des *endoxai*, des conceptions communes, relatives à la morale. D'un côté,

¹ Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, AA IV, 389 (noté désormais : *GMS*).

² *GMS*, Ak. IV, 389.

³ *Critique de la raison pratique*, AAV, 8 note, (noté désormais : *KpV*).

Kant annonce une opération discursive en laquelle ce qui est su par la conscience commune va se trouver « formulé », re-dit autrement, plus clairement, plus efficacement, par la philosophie. D'un autre côté, le secteur passif du langage, que forment les opinions, les croyances, les habitudes de parole, se trouve capté par le discours critique, qui lui fait jouer le rôle de remplissement et de condition de son propre sens, mais le vide entièrement de tous ses contenus, de tous ses *topoi* (psychologiques, anthropologiques, empiriques).

Surgit alors un premier paradoxe : après avoir séparé « la métaphysique des mœurs » de toute référence aux mœurs pour ne plus penser l'obligation morale qu'à partir de la loi de la raison pratique pure, Kant nomme cette loi « *das Sittengesetz* »⁴ ou « *das Gesetz der Sittlichkeit* » [la loi des mœurs]⁵ ou bien également « *das moralische Gesetz* » [la loi morale]⁶ ou encore « *die ethische Gesetzgebung* » [la donation éthique de la loi]⁷.

Le second paradoxe est le corrélat du premier : comment l'*Aufklärer* critique, qui veut émanciper la conscience commune de la tutelle des philosophes populaires en restaurant rationnellement la continuité rompue dans le champ pratique entre la philosophie et le sens commun, et qui s'affecte du privilège de pouvoir mieux re-dire les *endoxai* morales, pense-t-il que la conscience commune doit comprendre la signification d'une « loi des mœurs » [*Sittengesetz*], qui ne réfère plus à l'acception courante des « mœurs » ?

Ces deux paradoxes forment un chiasme : « la métaphysique peut [...] fort bien susciter encore une réaction de dégoût »⁸ auprès des philosophes populaires et de leurs sectateurs, elle offre toutefois le seul accès susceptible d'être partagé par tous au principe rationnel du devoir, mais le *jugement commun* sur le sens de la « loi des mœurs » est un jugement qui rompt avec le *sens commun* de la « loi des mœurs ». La résolution de ce chiasme passe nécessairement par l'explication de la transformation kantienne du concept de « mœurs ».

Dans l'Introduction à la *Métaphysique des mœurs*⁹, Kant rappelle la synonymie des adjectifs « *moral* » [moral] et « *sittlich* » [éthique] pour réduire aussitôt les mœurs aux « manières et [aux] façons de vivre » [*Manieren und Lebensarten*]. La distinction entre la

⁴ *KpV*, AA V, 31.

⁵ *Ibid.*, AA V, 36.

⁶ *Ibid.*, AA V, 33.

⁷ *Métaphysique des mœurs II*, Introduction, AA VI, 220 (noté désormais : *MS* ou, dans le même livre, *TL* pour la *Doctrine de la vertu* et *RL* pour la *Doctrine du droit*).

⁸ *TL* AA VI, 377.

⁹ *MS*, Introduction, AA VI, 216.

Moralität [moralité] et la *Sittlichkeit* [éthicité] est par conséquent introuvable chez le philosophe critique, qui joue avec la synonymie étymologique de ces deux termes, tous deux dérivés du mot grec *èthos* et de sa traduction latine par *mores* [les mœurs]. On se montre généralement peu attentif à la dimension provocatrice du geste kantien qui, en même temps qu'il réduit les mœurs à leur sens très superficiel de « manières » et de « façons de vivre », continue à utiliser les adjectifs « *sittlich* », « *moralisch* », « *ethisch* » pour qualifier la loi de la raison pratique pure. Qu'on le nomme paradoxal ou provocateur, le geste kantien enveloppe une énigme à résoudre et rend nécessaire une lecture minutieuse du passage suivant de l'Introduction de la *Métaphysique des mœurs* :

« Ils [les préceptes de la moralité, *die Lehren der Sittlichkeit*] commandent à chacun, sans prendre en compte ses penchants [*Neigungen*], simplement parce que et dans la mesure où il est libre et possède une raison pratique. L'enseignement des lois morales n'est pas puisé dans l'observation de soi-même et de l'animalité présente en l'homme, ni dans la perception du cours du monde, de ce qui arrive et de la façon dont on agit (**bien que** le mot allemand *Sitten*, exactement comme le latin *mores*, signifie uniquement les manières et la façon de vivre), **mais c'est au contraire** la raison qui ordonne comment on doit agir, quand bien même aucun exemple d'une telle conduite ne se serait encore trouvé. »¹⁰

La proposition concessive mise entre parenthèses (« bien que le mot allemand *Sitten*... ») et la perspective du commandement de la raison opposée à celle de l'observation du cours du monde ne permettent aucun doute sur la claire conscience qu'a Kant d'aller contre les attendus « endoxiques » de « l'enseignement des lois morales ». Il nomme délibérément *Sittengesetz* la loi qui rompt avec les enseignements du monde de l'expérience vécue, avec ceux de la psychologie et de l'anthropologie. *Das Sittengesetz* est *ein Gesetz* qui n'a plus rien à voir avec le concept reçu de *Sitten*. Que signifie donc ce paradoxe resté, semble-t-il, inaperçu ? Hegel n'a remarqué qu'un seul des deux mouvements propres au geste kantien : la rupture avec la tradition scolastique de l'*èthos*. La provocation qui consiste à conserver le prédicat « *sittlich* » et le substantif « *Sitten* », évidés l'un et l'autre de leur signification courante, pour nommer « loi des mœurs » la loi de la raison pratique pure, n'a pas retenu son attention. Il s'agit d'établir que ce que nous avons nommé par provision « paradoxe », « provocation » et « énigme » — et qu'il faudra requalifier plus rigoureusement — est solidaire d'une nouvelle pensée du rapport du sujet (et non de l'individu) à la communauté. Ne pas saisir que Kant rompt avec la tradition scolastico-

¹⁰ *Ibid.* (souligné par nous en caractères gras).

wolffienne des mœurs tout en produisant, presque en sous-main, un concept nouveau de la communauté morale, dans l'horizon ouvert par sa redéfinition des « mœurs », c'est ne pas comprendre que l'interprétation kantienne de la moralité n'est pas aussi individualiste qu'on le croit parfois, à la suite de Hegel.

Clarifier la référence para-doxale de Kant aux *Sitten* impose deux temps d'analyse. Le premier devrait déterminer l'enjeu de la rupture avec le concept traditionnel et scolastique de mœurs et permettre de comprendre qu'à travers Wolff, c'est avec l'aristotélisme réformé du XVIII^e siècle que Kant s'explique. L'aristotélisme wolffien pose, en effet, que nous réalisons notre nature en agissant librement, la raison obligeant chacun à accomplir ce qui est inscrit dans la nature de l'homme. Le philosophe critique veut donc arracher le *Sittengesetz* [la loi des mœurs] au *Gesetz der Natur* [la loi de la nature]. Cette rupture radicale avec le « naturalisme » wolffien permet à Kant d'imposer à la communauté morale un sens nouveau, que le second temps de cette clarification devrait tenter de cerner.

L'Auseinandersetzung ou l'explication avec Wolff

Vers la seconde moitié du XVIII^e siècle, alors que le lien entre l'éthique et la politique, propre à la tradition scolastique, est maintenu dans l'enseignement et qu'il existe encore des chaires pour l'une et l'autre (« *Professio Ethices vel Politices* »), Wolff entreprend de refonder les disciplines qui appartiennent à la philosophie pratique. En 1738, sa *Philosophia practica universalis* réunit, sous la forme d'un système, les principes de tous les types d'actions humaines, aussi différentes celles-ci soient-elles. En 1750, la *Philosophia moralis sive Ethica* vient ranger la *Philosophia practica* aux côtés d'une ontologie, d'une psychologie empirique, d'une théologie naturelle et d'un droit naturel ainsi que d'un droit des gens.¹¹ La politique s'absente du système wolffien. La « *Politik* » a toutefois déjà perdu son sens et son enjeu philosophiques traditionnellement aristotéliens puisqu'elle s'est réduite à la science de l'Etat et qu'elle ne traite plus que les questions de gouvernement, de bicaméralisme et de monarchie. La politique, au sens d'Aristote, a reculé dans les archives de l'histoire philosophique et Wolff consacre cette relégation historique en allant jusqu'à rompre avec l'ancienne philosophie pratique, qui maintenait un lien indissoluble entre l'éthique et la politique. Selon Wolff, ce lien

¹¹ Wolff, C. (1970), *Philosophia moralis sive Ethica*, « *Prolegomena* » § 9, GW t. 12, G. Olms, Hildesheim, New York.

ne doit plus être conservé qu' « en pensée » (« *im Gedanken* »).¹² La philosophie pratique, ainsi redéfinie dans la diversité de ses principes, a été séparée de la politique et réduite à la « philosophie pratique universelle », qui se voit soumise aux lois de la nature. Le terrain de la moralité se signale désormais par le fait qu'une conduite est jugée morale quand elle repose sur une obligation, c'est-à-dire sur une liaison de la raison avec la nature, liaison [*Verbindung*] qui nous conduit à réaliser notre nature par notre libre action. L'obligation wolffienne s'entend ainsi comme une loi naturelle intérieure à l'individu.¹³ Dans cette refondation wolffienne de la philosophie pratique, les mœurs ne désignent plus la façon d'agir d'une communauté, mais un mode constant et naturel de détermination de l'action individuelle : « *Per morem intelligimus modum constante ac perpetuum determinandi actionem.* » [« Par mœurs nous entendons une manière constante et permanente de déterminer l'action »].¹⁴ Le sens grec de l'*èthos*, selon lequel les mœurs permettaient d'évaluer le caractère d'un agent et ses actions, ainsi que ses relations avec les autres hommes et la cité tout entière, est dissout. Les mœurs ne sont plus au fondement du jugement moral et la nature s'y substitue pour inscrire sa loi dans chaque individu agissant. Les mœurs traditionnellement attachées aux institutions politiques et aux jugements communs de la cité, les mœurs « instituées » — les « *mores hominum ex instituto* »¹⁵ — se voient supplantées par les « *mores animi* »¹⁶, les mœurs pour ainsi dire « intérieures » de l'individu. Seules les mœurs fondées sur des principes internes, sur des « *principia interna* »¹⁷, demeurent, selon Wolff, des mœurs au sens fort. La limitation du principe de la moralité à l'intériorité individuelle est le signe manifeste d'un tournant qu'on pourrait qualifier d'individualiste et d'anthropologique. Selon ce tournant wolffien, la philosophie pratique a pour tâche d'indiquer aux hommes ce que la nature attend d'eux.

Ce n'est pas Kant qui a abandonné le sens éthico-politique des mœurs pour lui préférer celui de « mœurs intérieures » [« *mores animi* »]¹⁸, c'est Wolff. Quand agir éthiquement n'a plus pour enjeu que la détermination intérieure de la volonté, et non l'action saisie dans le rapport au monde et au corps politique où vit l'agent, il est certain que la double articulation « éthique /

¹² Ritter, J. (1988), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 298.

¹³ Wolff, C., *Philosophia moralis*, « *Prolegomena* » §1, où l'éthique est définie comme « *scientia practica* » qui compose les actions accomplies de manière libre (« *modo libere* ») avec la loi de la nature (« *lex naturae* »).

¹⁴ Wolff, C. (1979), *Philosophia practica universalis* t. II, Pars II, Cap. IV : « *De conjectandis hominum moribus* » § 687, GW Bd. 11, G. Olms, Hildesheim, New York.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ritter, J., *Metaphysik und Politik*, *op. cit.*, p. 299.

¹⁷ Wolff, C., *Philosophia practica universalis* Bd.II, § 688, *op. cit.*

¹⁸ *Ibid.*

politique » et « individu / communauté » est rompue. L'agent moral est un individu devenu insulaire, séparé tant de la communauté politique que de celle des vertueux. C'est donc Wolff qui a produit cette rupture. Hegel tentera plus tard de la corriger, mais il l'imputera à Kant avant de réaffirmer sur un mode aristotélicien l'identité entre la *Sittlichkeit* [l'éthicité] et la *Wirklichkeit* [l'effectivité des actions], c'est-à-dire en renouant avec le sens profond de l'*èthos* grec, compris comme « seconde nature », notamment dans le paragraphe 151 des *Principes de la philosophie du droit*, paragraphe étonnamment commenté par Hegel lui-même dans les *marginalia* du texte :

« *Sitte – ηθος – die Alten wussten nichts vom Gewissen – Riemer : ηθος jonisch εθος – Gewohnheit, Gebrauch (vorzüglich Wohnung bei Herodot), Herkommen des Menschen – Sitte – ob von Sitz ? - ... Weise des Seins und Lebens. »*

« Mœurs – ηθος – les Anciens ne savaient rien de la conscience morale – Riemer : ηθος en ionien εθος – habitude, usage (avant tout habitat chez Hérodote), provenance de l'homme – mœurs – cela vient-il d'assise [*Sitte / Sitz*] ? - ... Manière d'être et de vivre. »¹⁹

Selon un diagnostic hégélien très fameux, le principe le plus profond de la subjectivité, celui de la personne libre et de la moralité, est entré dans l'histoire avec le christianisme. Et, dans cette séquence chrétienne de l'histoire philosophique, les principes pratiques de Kant sont ceux qui ont rendu impossible le point de vue de l'éthicité.²⁰ Il ne s'agit pas ici de retourner simplement la faute contre Wolff, mais de comprendre la position spécifique de Kant dans cette mutation du concept de mœurs et, par conséquent, de porter au jour les enjeux kantien de la rupture avec Wolff.

La thèse cardinale de la *Critique de la raison pratique* est bien connue : « il existe une raison pure pratique » [*Sie soll bloss darstellen, dass es reine praktische Vernunft gebe*].²¹ Aussi la seconde Critique s'ouvre-t-elle sur une « exposition du principe suprême de la raison pratique »²² qui établit que la loi morale est sans contenu, qu'elle ne prescrit aucune fin particulière, et qu'elle existe par elle-même « tout à fait *a priori* et indépendamment de principes

¹⁹ Hegel, G.W.F. (1995), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 151, hrsg. von J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, p. 417.

²⁰ Hegel, G.W.F. (1988), *Principes de la philosophie du droit* § 33, trad. J.-F. Kervégan, PUF, Paris, PUF, p. 123.

²¹ *KpV*, AA V, 3.

²² *Ibid.*, AA V, 46.

empiriques. »²³ Au terme de cette exposition, Kant insiste sur l'apriorité de la donation de la loi morale en tant que celle-ci est la loi de la raison pure pratique :

« ... la loi morale nous est donnée en quelque sorte comme un fait de la raison pure dont nous avons conscience *a priori*, et qui est apodictiquement certain, quand même on admettrait qu'il est impossible de trouver dans l'expérience un seul exemple où cette loi fût exactement suivie. »²⁴

La loi morale n'a donc pas besoin d'un fondement qui la justifie, le *Faktum rationis* (le « fait de la raison » qu'est sa donation) est « apodictiquement certain »²⁵. Par cette loi qui commande les volontés de manière universelle et nécessaire, la raison pratique pure se découvre puissance légiférante puisque c'est elle qui édicte cette loi :

« ... pour éviter toute équivoque lorsqu'on considère cette loi comme *donnée*, il faut bien remarquer que ce n'est pas un fait empirique, mais uniquement le fait de la raison pure qui se proclame par là comme originairement législatrice (*sic volo, sic jubeo*). »²⁶

La rupture avec la tradition scolastique, qui faisait du désir le seul moteur de l'action, est ici radicale. Et la rupture qui s'ensuit avec la « loi de la nature » wolffienne [*Gesetz der Natur*] est tout aussi nette. Kant le signifie clairement dès la Préface de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* où il annonce une « métaphysique des mœurs »²⁷ sans masquer ce que ce « titre a d'effrayant » [*der abschreckende Titel*]²⁸ et sans dissimuler que s'ouvre ainsi « un champ entièrement nouveau à explorer » [*ein ganz neues Feld*]²⁹ par rapport à la *Philosophie pratique universelle* de Wolff.³⁰ Le philosophe critique fait basculer « l'anthropologie pratique », que Wolff a substituée aux « mœurs instituées » et qu'il a mise au fondement de sa *Philosophie pratique universelle*, du côté de la partie empirique de la métaphysique des mœurs, partie où règne le mélange des « principes purs » et des « principes empiriques », mélange, ajoute Kant,

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, AA V, 47.

²⁵ *Ibid.* Voir Henrich, D. (1973), « *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft* » in G. Prauss (hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, Köln, p. 235 sq.

²⁶ *KpV*, AA V, 31.

²⁷ *GMS*, AA IV, 388.

²⁸ *Ibid.*, AA IV, 391.

²⁹ *Ibid.*, AA IV, 390.

³⁰ *Ibid.*

qui « porte atteinte à la pureté des mœurs » [*der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch tut*].³¹ Préserver la pureté apriorique de la loi morale par l'élaboration d'une métaphysique des mœurs aurait donc également pour intérêt de préserver les mœurs du « dégoûtant mic-mac » [*eckelhafter Mischmasch*]³², auquel les philosophes pratiques non métaphysiciens vouent ou abandonnent celles-ci. Il y a donc bien une mise en attente d'un nouveau concept de « mœurs », étranger à la superficialité des « façons de vivre » et purifié de toute contamination empirique.

Conscient de ce que sa définition de la loi morale comme loi *a priori* a d'« étrange [*befremdlich*] »³³ par rapport aux Lumières wolffiennes, le philosophe critique en tire une conséquence conceptuelle importante : il faut abandonner le concept wolffien d'« obligation » [*obligatio, Verbindung*], qui lie la raison à la nature, pour lui substituer le concept de « devoir » [*Pflicht*]. La loi morale vaut pour tout être raisonnable, mais elle revêt une forme impérative pour la volonté humaine (raisonnable et finie), qui n'est pas spontanément, ni nécessairement en accord avec elle. On ne saurait mieux marquer la distance qui sépare désormais la moralité et l'anthropologie : la loi morale rencontre le « bon gré » des êtres « saints » ou « surhumains »³⁴ et elle exerce une contrainte sur la volonté des êtres finis. La distance qui sépare de toute dimension anthropologique les êtres humains interpellés par « la voix du devoir »³⁵ est d'autant plus grande que ces êtres, en tant qu'ils obéissent à l'injonction de la raison, s'arrachent à « l'humain, trop humain » qu'ils sont pour s'élever à ce qu'ils appellent à être, des personnes. Ils deviennent des fins en soi — concept incompréhensible depuis l'expérience anthropologique :

« ... si l'on suppose qu'il y ait quelque chose dont l'*existence en soi-même* possède une valeur absolue, quelque chose qui, comme *fin en soi*, pourrait **fournir un fondement** à des lois déterminées, c'est en cela, et en cela seulement, que résiderait **le fondement d'un impératif catégorique possible**, c'est-à-dire d'une loi pratique.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, AA IV, 409 (notre traduction).

³³ *KpV*, AA V, 31.

³⁴ *TL*, AA VI, 405.

³⁵ *Ibid.*, AA VI, 382.

Or, je dis [*Nun sage ich*] : l'être humain, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, *et non pas simplement comme moyen* pour l'usage que pourrait en faire, à son gré, telle ou telle volonté... »³⁶

Que nous dit cet étonnant passage de la deuxième section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* ? Ni plus ni moins que ceci : l'être humain comme fin en soi pourrait être le fondement [*Grund*] de l'impératif catégorique. La déclaration kantienne : « *Nun sage ich : der Mensch als Zweck an sich selbst...* », imite par son style juridico-politique les déclarations liminaires du *Contrat social* :

« L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. [...] Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir répondre à cette question. »³⁷

Kant prend congé, à la suite de Rousseau, de la naturalisation de la raison : par la liberté, qui lui est essentielle, l'être raisonnable qu'est l'homme existe comme étant en droit, et non plus comme animal doué de *logos*. Il s'agit, pour Kant, d'affirmer que la moralité est dénaturation. C'est l'idée de « valeur absolue » [*der absolute Wert*], opposée à celle de « valeur conditionnelle » [*der bedingte Wert*]³⁸, qui fonde le concept de « fin en soi » et rend ce dernier étranger à la vie empirique. Dans *Kant et la fin de la métaphysique*³⁹, Lebrun explicite l'hypothèse kantienne subreptice d'un fondement possible du devoir par la définition de la personne comme « fin en soi ». Il souligne avec justesse que la « personne » ou l'« être raisonnable » [*Vernunftwesen*]⁴⁰ est « sans visage »⁴¹ et ne « fait qu'attester la restriction que la raison pure impose à l'usage téléologique »⁴² : l'être raisonnable est l'être capable de suspendre les fins naturelles que sa nature d'être vivant et mondain l'incite à poursuivre. Si le concept de fin en soi a pu être envisagé comme fondement de la loi morale, c'est peut-être, avance Lebrun, parce que Kant a voulu penser « la possibilité que détient la raison de se comporter négativement par rapport aux fins mondaines »⁴³, et que la liberté est indissociable de cette possibilité-là.

³⁶ *GMS*, AA IV, 428 (souligné par nous, en caractères gras).

³⁷ Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, I, 1, OC III, 351.

³⁸ *GMS*, AA IV, 428. Voir aussi *TL* § 11, AA VI, 434.

³⁹ Lebrun, G. (2003), *Kant et la fin de la métaphysique*, UGE, Le Livre de poche, Paris, p. 755 sq. Notre interrogation sur la signification que Kant donne à l'« être raisonnable » est entièrement redevable aux remarquables analyses de Gérard Lebrun.

⁴⁰ *TL*, AA VI, 418.

⁴¹ Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, op. cit., p. 759.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 761.

La conscience commune ne peut toutefois que juger para-doxale l'idée de « valeur absolue », et tout aussi para-doxal le sens d'une « fin en soi », qui n'est plus un but à atteindre. La communauté morale n'est donc préfigurée par aucune communauté naturelle. On accède à celle-là par rupture radicale avec celle-ci. L'histoire devient alors le nom d'une opération kantienne de décentration de la communauté morale par rapport à la référence wolffienne à la nature, et l'histoire est aussi le nom d'une seconde opération de décentration de la communauté morale par rapport à la référence wolffienne à des individus vertueux restés solitaires dans la nature. La détermination kantienne de la communauté morale est donc profondément anti-individualiste parce qu'elle est foncièrement anti-naturaliste. Selon Kant, et la troisième formule de l'impératif catégorique l'atteste⁴⁴, le vertueux institue par sa maxime une législation universelle qui fait monde, puisqu'elle fait surgir un monde de personnes, c'est-à-dire « la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes »⁴⁵, qui définit un « règne des fins » [*Reich der Zwecke*].

L'histoire n'aura pas pour tâche d'expliquer la destination morale de l'humanité, mais de produire une instruction négative, susceptible d'orienter, de fortifier la résolution du vertueux dans son effort pour faire surgir cette communauté morale et l'inscrire dans une durée. L'instruction négative de l'histoire donne à lire le dépassement des guerres civiles, l'institution des Etats juridico-politiques, le développement de la culture, l'affermissement de la paix en Europe, etc., comme les signes d'un progrès moral, chargés de supporter la croyance du vertueux dans la réalisation possible du « règne des fins ». La transformation kantienne du concept de mœurs tient donc au fait que la communauté morale, loin d'être une référence préexistante ou extérieure à l'action du vertueux, lui est coextensive et s'ouvre à la perspective d'une histoire. Kant commence par éloigner la communauté morale de toute schématisation ancienne (histoire naturelle, histoire politique) pour la rendre contemporaine de- et coextensive à- chaque acte de volition autonome puis, dans un second temps, il se préoccupe de son devenir lisible (et non visible) dans le domaine ouvert par l'idée d'une histoire universelle. C'est, en effet, dans l'histoire, que le vertueux peut espérer réaliser le règne des fins puisqu'il ne peut agir moralement sans qu'au-delà du singleton événementiel de chacun de ses actes il ne conçoive un

⁴⁴ *GMS*, AA IV, 437.

⁴⁵ *Ibid.*, AA IV, 433.

intérêt pour la réalisation de la communauté morale, que son « être-communautaire »⁴⁶ reconnaît dans l'acte du vouloir autonome.

Intérêt, désintérêt, Kultur

Le XVIII^e siècle est le moment historique où le concept d'« intérêt » voit son champ d'extension sémantique être considérablement réduit, au point qu'il tend à n'être plus synonyme que du « profit », c'est-à-dire des gains économiques ou des avantages matériels. Dans *Les Passions et les intérêts*, Hirschman a montré comment cette restriction sémantique a été diagnostiquée et parfois déplorée dès le XVII^e siècle.⁴⁷ Alors même que l'intérêt se réduit au profit, Kant et quelques autres philosophes, notamment Rousseau, entreprennent de reconquérir la pleine richesse sémantique de ce concept. Le philosophe critique conçoit bien que l'intérêt soit généralement compris comme la satisfaction prise à l'existence de l'objet ou de la fin naturelle d'une action, c'est-à-dire comme le plaisir pris à l'agréable ou à l'utile, mais il distingue de ce premier sens, devenu dominant, un sens secondarisé, obliéré, qu'il entend réactualiser pour donner consistance à l'usage pratique pur de la raison, irréductible à son usage technico-pratique. Cette seconde signification de l'intérêt, pour ainsi dire inactuelle, ne se réduit pas à la satisfaction, ni à la « tranquillité de l'âme »⁴⁸ trouvées dans l'accomplissement du devoir, elle réfère à l'*inter-esse*, à la contribution que le vertueux veut apporter à l'accomplissement de la communauté morale dans l'histoire. Une note décisive de la deuxième section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* souligne la différenciation nécessaire des deux sens du concept d'« intérêt » :

« ... la volonté humaine peut *concevoir un intérêt* pour quelque chose sans pour autant *agir par intérêt*. La première formule fait référence à l'intérêt *pratique* que l'on éprouve pour l'action, la seconde à l'intérêt *pathologique* que l'on éprouve pour l'objet de l'action. [...]. Dans le premier cas, c'est l'action qui m'intéresse ; dans le second, c'est l'objet de l'action (en tant qu'il m'est agréable). »⁴⁹

Kant distingue ainsi « concevoir un intérêt pour » [*ein Interesse nehmen*], c'est-à-dire l'intérêt pris à une action déterminée par le principe de la raison pratique pure, et « agir par intérêt » [*aus Interesse handeln*], c'est-à-dire l'intérêt naturel, attaché à l'existence d'une fin

⁴⁶ Lebrun, G. (2009), *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009, p. 302.

⁴⁷ Hirschman, A. O. (1980), *Les Passions et les intérêts*, trad. P. Andler, PUF, Paris, p. 39 – 40.

⁴⁸ *TL*, AA VI, 377.

⁴⁹ *GMS*, AA IV, 413.

visée par l'agent. Il faut ne plus confondre l'action accomplie par intérêt — l'agent escompte un profit — et le fait de trouver de l'intérêt à l'action — l'agent s'intéresse à la promotion de la liberté et à la communauté morale, que de ses actes moraux font surgir. L'action morale est donc « intéressante » au sens où elle suscite chez le vertueux un intérêt pour l'avenir du règne des fins dans l'histoire. Mais, rivée au sens dominant de l'intérêt-profit, la conscience commune est immanquablement conduite à comprendre cet intérêt moral comme étant synonyme du désintérêt. Les concepts qui concourent à la resémantisation des « mœurs » et de la « communauté morale » se lisent toujours *ex negativo* : la conscience commune se voit contrainte de ne plus se référer à des mœurs déjà existantes, elle doit s'arracher à ses fins naturelles. Cet arrachement l'ouvre à une dimension par où son humanité se dépassant dans la personnalité, elle accède à cette dimension d'« être-communautaire », insoupçonnée d'elle-même et pourrait se découvrir *prendre intérêt* à la réalisation de la communauté morale, que sa volonté autonome lui rend actuelle, et dont l'histoire donne une lecture à large échelle, c'est-à-dire à l'échelle de l'espèce humaine. La possibilité de penser le désintérêt, la soustraction à l'intérêt-profit (le « *ohne Interesse* »), est élaborée dans les paragraphes 4 et 5 de l'« Analytique du beau ». Rien n'est plus faux que de croire que Kant enjoint d'obéir à la loi morale pour la seule loi morale et qu'il pose que la vertu se récompense par elle-même. S'il est vrai qu'une volonté ne saurait se concevoir déliée d'une fin⁵⁰, il s'agit de comprendre que le philosophe critique dissocie la volonté morale de toute fin antécédente pour, basculant de l'amont vers l'aval de la détermination volitive, réarticuler cette volonté à sa fin conséquente, c'est-à-dire à ce qu'elle produit par son acte. Ce lien transformé de la volonté à sa fin fait surgir un nouveau sens de l'intérêt, pour ainsi dire purifié du profit escompté. Et cet intérêt pur, compris d'abord par la conscience commune comme désintérêt inaccessible, impossible, chimérique⁵¹, puisqu'il détourne d'abord cette conscience de la perspective mondaine, pourrait, espère Kant, prendre une consistance nouvelle, si cette conscience ouvrait ses yeux à la perspective d'une volonté morale produisant des fins au lieu de les poursuivre, et lisait les effets de cette production à travers les événements-signes que l'histoire donne à reconnaître comme signes d'un progrès moral de l'humanité. Il faut donc penser un arrachement aux coordonnées naturelles du monde pour concevoir une communauté morale qui revient trouver consistance dans le monde, mais cette fois selon des coordonnées historiques. Cette rupture, ce détour loin du monde naturel et social, et cette ouverture à l'histoire forment la longue marche par laquelle Kant abstrait les mœurs des

⁵⁰ *Théorie et pratique* (noté : TP) AA VIII, 279 note.

⁵¹ *GMS* AA IV, 407.

coutumes pour les transformer radicalement, grâce à l'idée du règne des fins, c'est-à-dire de la communauté *a priori* constitutive de la législation morale, puis les inscrit dans l'horizon historique d'un progrès moral auquel le vertueux doit croire pour que tout son effort garde un sens. La culture esthétique se trouve alors chargée d'une fonction décisive, celle de familiariser la conscience commune avec un plaisir « désintéressé » [*ohne Interesse*]⁵² et celle de rendre plus concevable, moins chimérique, ce nouveau rapport aux autres qu'enveloppe l'universalité subjective du jugement de goût. L'exercice du jugement de goût, en effet, éveille la conscience commune à l'idée d'un « sens communautaire » indissociable de chacun de ses jugements — selon la traduction de « sens commun » [*Gemeinsinn*] par Guillermit. Dans *Connaissance et intérêt*, Habermas se montre, lui aussi, très attentif à cet « intérêt pur » en lequel la moralité s'articule à ce qu'il nomme « une expérience inconcevable » :

« Un intérêt pur n'est pensable qu'à la condition que la raison suive une inclination, quelque différente qu'elle soit des inclinations immédiates [...] — une tendance à se réaliser est inhérente à la raison. [...] Le nom d'intérêt pur nous renvoie à une base de la raison qui seule garantit les conditions dans lesquelles la raison se réalise. [...] C'est pourquoi Kant nous met en garde contre la transgression de la limite extrême de la raison pure pratique parce qu'ici [...], ce n'est pas la raison qui dépasse l'expérience, mais l'expérience du sentiment moral qui dépasse la raison. L'"intérêt pur" est un concept limite dans lequel s'articule une expérience inconcevable. »⁵³

La corrélation de « l'intérêt pur » avec ce qu'Habermas nomme « une expérience inconcevable » enveloppe sans doute la signification nouvelle que Kant espère donner à la communauté morale. Pour expliciter cette réélaboration du sens de la communauté morale, il importe d'avoir le point suivant bien présent à l'esprit : même s'il substitue la « loi des mœurs » à la « loi de la nature » wolffienne, Kant relègue hors du champ moral ce que Wolff lui-même avait évacué hors de sa philosophie pratique, les mœurs instituées, les coutumes historiques des peuples. La philosophie pratique de Kant, après celle de Wolff, ne consacre pas seulement la disparition de la dimension sociale, politique, des mœurs instituées, elle rend péjoratif le concept de « mœurs instituées », qui ne désigne plus, comme on l'a vu, que la superficialité des « manières et [d]es façons de vivre »⁵⁴, et elle homologue ce concept devenu ainsi péjoratif à

⁵² Grandjean, A. (2016), *La Philosophie de Kant*, Vrin, Paris, p. 105 : « S'habituer à prendre du plaisir là où il ne se trouve *aucun* intérêt, c'est aussi bien se préparer à délier satisfaction et intérêt, disposition d'esprit qui est tout à fait utile à la vertu, qui exige parfois de nous que nous désirions *contre* notre intérêt *pathologique*. »

⁵³ Habermas J. (1976), *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Gallimard, Paris, p. 264 – 265.

⁵⁴ *MM*, Introduction, AA VI, 216.

celui de « civilisation », devenu lui aussi péjoratif. La réduction des « mœurs instituées » à la « civilisation » permet à Kant de tirer profit de l'opposition devenue commune entre la civilisation et la culture pour ménager un nouvel avenir à la communauté morale du côté de la culture. La septième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* énonce ceci :

« Nous sommes civilisés [*zivilisiert*], au point d'en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tout ordre. Mais quant à nous considérer comme déjà *moralisés* [*moralisiert*], il s'en faut de beaucoup. Car l'idée de la moralité [*die Idee der Moralität*] appartient encore à la culture [*Kultur*] ; par contre, l'application de cette idée, qui aboutit seulement à une apparence de moralité [*das Sittenähnliche*] dans l'honneur et la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation [*Zivilisierung*]. »⁵⁵

Kant introduit donc sa rupture avec les mœurs sociales et politiques au cœur de l'opposition que le XVIII^e siècle est en train de faire surgir entre la civilisation et la culture. Ce transfert lui permet, d'une part, de réserver le concept de *Kultur* pour l'élaboration des conditions de concevabilité d'une communauté capable de désintéret dans l'obéissance aux lois et, d'autre part, de diagnostiquer à travers le devenir superficiel des mœurs — « manières » et « façons de vivre » — l'affaiblissement du pouvoir aristocratique. Elias⁵⁶ a montré que la distinction entre la culture et la civilisation peut se lire comme un signe historique où s'atteste l'émergence d'une bourgeoisie et d'une classe intellectuelle aux visées cosmopolitiques, menaçant l'une et l'autre de venir remettre en question le pouvoir politique d'une aristocratie de cour et d'une féodalité déclinante, figées dans leurs « bonnes manières » et leur attachement à la « bienséance ». Opposant la culture du désintéret à cette bienséance fossilisée, Kant ne se veut pas seulement le témoin d'une mutation sociale et politique, il entérine l'abandon wolffien du concept scolastique de mœurs et il contribue singulièrement au dépassement « bourgeois » des mœurs aristocratiques. Ce dépassement « bourgeois » consiste en une extension du concept de mœurs à l'idée d'une histoire universelle de l'humanité et en une transformation du sens de la communauté morale à partir du concept de « fin en soi ».

⁵⁵ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (noté : *IaG*), Septième proposition, AA VIII, 26.

⁵⁶ Elias, N. (1973), *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Calmann Lévy, Paris, p. 20 – 24.

L'opération kantienne de décentrement du concept de mœurs par rapport à la nature et à la vie sociale a donc pour levier la *Kultur*. Mais ce concept de « culture » n'autorise aucun retour à l'*èthos* grec (habitude, « seconde nature »). Dans la septième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant définit la *Kultur* comme un « lent effort de formation intérieure de la pensée » [*langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart*] et comme un « long travail intérieur » de *Bildung* : « [*eine*] *langere innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung* ». ⁵⁷ Paradoxalement le concept de « culture » permet de libérer les mœurs de l'habitude pour n'y conserver que l'idée de la formation d'une manière de penser apte à favoriser l'acte moral et, par conséquent, l'autonomie. Si la culture esthétique, qui familiarise les hommes avec le désintéret ou l'intéret pur, et donc avec la suspension possible de la rationalité instrumentale ou technico-pratique [*Zweckrationalität*], peut favoriser le passage vers la culture morale, c'est parce qu'elle *facilite* en la rendant concevable la détermination a-téléologique de la volonté, sans pour autant permettre la constitution de cette *facilité* en *habitude*. En un mot, la culture esthétique suscitant la culture du désintéret fait transition avec la facilitation de l'acte moral. Si cette facilitation ne peut toutefois pas se déposer en habitude, c'est parce que l'habitude contrevient à l'idée de liberté en faisant retomber la dynamique « surhumaine » d'arrachement aux fins naturelles, dans les mains de la nature :

« L'*habitude* (*habitus*) est une facilité à agir et une perfection subjective de l'*arbitre*. Mais toute *facilité* de ce type n'est pas une *libre* habitude [*freie Fertigkeit*] (*habitus libertatis*) ; car quand elle devient une *accoutumance* [*Angewohnheit*] (*assuetudo*) de l'*arbitre*, c'est-à-dire quand, par la répétition fréquente de l'action, l'uniformité est devenue *nécessité*, l'habitude n'en est plus une qui procède de la liberté, et par conséquent ce n'est plus une habitude morale. » ⁵⁸

L'oxymore de « libre habitude » [*freie Fertigkeit*], c'est-à-dire « l'habitude qui procède de la liberté » ou « l'habitude morale », indique clairement que la *Kultur* ne s'hypostasie dans aucune « seconde nature », mais s'entend seulement comme une facilitation de l'effort mis par la volonté morale à se détacher des fins naturelles et mondaines — *facilitation de l'effort volontaire et non facilité acquise de l'arbitre*. Au rebours du mode constant de détermination des actions — la redéfinition wolffienne des mœurs —, Kant élide toute idée de constance. La culture morale est facilitation, et non facilité [*Fertigkeit*], ni accoutumance [*Angewohnheit*], et la facilitation est

⁵⁷ *IaG*, Septième proposition, AA VIII, 26.

⁵⁸ *TL*, Introduction § XIV Rem., AA VI, 407.

relative à la seule puissance de vouloir librement. Kant parle de « culture de [la] volonté »⁵⁹ pour définir la formation [*Bildung*] d'une autocratie indissociable de l'autonomie. Seuls les êtres raisonnables non finis, les êtres déjà « surhumains », les saints par exemple, peuvent faire l'économie de l'effort d'obéir à la loi morale puisqu'ils sont spontanément autonomes. Une « doctrine des mœurs »⁶⁰ leur suffit parce que le mode de détermination de leurs actions est constant *et* libre — cette constance est celle de la liberté et non celle de la nature. Mais les hommes ne peuvent atteindre une telle constance de la liberté puisque leur volonté doit toujours lutter pour s'arracher à l'attrait de l'intérêt naturel et que cette lutte, loin de pouvoir être définitivement remportée, doit nécessairement être reconduite d'acte en acte. À l'anthropologie et aux mœurs tant naturelles que politiques Kant substitue donc une « anthroponomie »⁶¹ : l'humanité morale procède de la manière dont elle traite son pouvoir de vouloir, et ce vouloir est d'autant plus libre qu'il *conçoit un intérêt pour l'obéissance à la loi* en s'ouvrant à la perspective de l'histoire universelle, où le progrès vers la communauté morale gagne en lisibilité.

L'antinomie Kant / Hegel

De cette longue marche kantienne en direction d'une complète réélaboration du sens et de la consistance possible de la communauté morale résulte un problème auquel Hegel a donné sa formulation la plus marquante dans la deuxième partie des *Principes de la philosophie du droit* (§ 108) : il y a une contradiction immanente à la moralité puisque ce qui importe à Kant est moins l'effectivité de la liberté dans le monde que la valorisation de l'acte qui sort la subjectivité hors du monde. La volonté morale vit donc de la tension entre ce qu'elle est et ce qu'elle doit être, mais aussi entre ce qu'elle doit être et ce qu'elle croit pouvoir espérer être à partir de ce devoir-être. Le formalisme kantien suscite le dissensus du réel, il produit une déchirure entre l'être et l'exigence d'être [*Sollen, Forderung*], qu'il ne parvient pas véritablement à recoudre. Reste que, par cette critique, Hegel concède en même temps que la volonté subjective (qu'il a toutefois tort de confondre chez Kant avec la volonté individuelle) n'a pas abandonné la relation à l'effectivité. Par la moralité Hegel introduit aussi dans sa conception de l'individu la dimension d'une liberté subjective, qui consiste dans le droit qu'a chacun de s'auto-déterminer à l'action et d'être l'agent conscient de cette puissance d'auto-détermination. Il s'agit du droit de vérifier la vérité de toute donnée et, par ce droit, de trouver la ressource d'une résistance (*PPhD* § 124) à la

⁵⁹ *Ibid.* AA VI, 387.

⁶⁰ *Ibid.*, AA VI, 383.

⁶¹ *Ibid.*, AA VI, 406.

domination d'un Etat despotique qui chercherait à imposer arbitrairement ses décisions aux individus.

« *La subjectivité qui s'affirme comme l'absolu* » (PPhD § 140) est ainsi une figure à double face. D'un côté, elle procède d'une espèce d'une mise en suspens du monde existant alors même que celui-ci est un présupposé toujours présent ; d'un autre côté, l'absolu qui s'affirme par cette subjectivité (la fin en soi, la valeur absolue) reste enfermé dans le mouvement d'une intériorité dont l'opposition avec l'extériorité n'est médiatisée que par la croyance pratique ; cette subjectivité découvre qu'elle ne peut pas produire le monde à sa guise et qu'il lui faut reconnaître la contingence et l'objectivité de cet autre qu'est encore pour elle la réalité du monde donné. La première face de cette subjectivité morale exprime alors la puissance de terreur et de destruction qu'enveloppe l'auto-affirmation de la subjectivité comme absolue. La seconde face trahit le déficit d'effectivité du concept pratique de liberté. Hegel diagnostic en quelque sorte que ces deux faces, terreur de l'abstraction et ineffectivité de la liberté, sont l'avvers et le revers d'un même problème : le dissensus avec le réel que produit la « *Moralität* ».

On pourrait, de manière certes anachronique, trouver chez Rousseau les mêmes éléments d'une mise en garde contre la rupture de la « métaphysique des mœurs » avec les mœurs sociales et historiques. Dans *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, Rousseau écrit ceci :

« ... les coutumes sont la morale du peuple ; et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règle que ses passions ni de frein que les lois, qui peuvent quelquefois contenir les méchants, mais jamais les rendre bons. D'ailleurs quand la philosophie a une fois appris au peuple à mépriser ses coutumes, il trouve bientôt le secret d'éluder ses lois. Je dis donc qu'il en est des mœurs d'un peuple comme de l'honneur d'un homme ; c'est un trésor qu'il faut conserver, mais qu'on ne recouvre plus quand on l'a perdu. »⁶²

Rousseau rappelle maintes fois que les mœurs régulent les actions des citoyens de manière bien plus profonde que les lois politiques puisqu'elles forment un système de croyances, de jugements de valeur, d'*endoxai*, qui n'a pas à être formulé pour être approuvé et suivi. Dans le *Contrat social* (II, 12), le philosophe genevois a même conçu les mœurs comme une « sorte » de loi, qui s'ajoutant aux « trois sortes de lois », que sont les lois constitutionnelles, civiles et pénales, est dite être « la plus importante de toutes ». Cette dernière, en effet, « ne se grave ni sur

⁶² *Narcisse*, O.C. II, 971.

le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens » et, « lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, [elle] les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. » Ce qui fait la force des lois politiques tient donc à l'incorporation par les citoyens des lois qu'ils ont votées, c'est-à-dire au cercle vertueux à la faveur duquel les lois passées en mœurs favorise et fortifie l'obéissance aux nouvelles lois. Cette analyse rousseauiste est totalement étrangère à la perspective d'une « métaphysique des mœurs » kantienne, à cette réserve près que la troisième formulation de l'impératif catégorique⁶³, articulée à partir de la catégorie de la quantité (unité, pluralité, totalité), donne à comprendre que l'idée de la communauté de droit des personnes est constitutive de l'attention, du respect [*Achtung*], de chaque volonté pour la loi morale : « la vocation morale enveloppe nécessairement une *reconnaissance* réciproque et renvoie donc à un *modèle politique*. »⁶⁴ Kant a donc transféré ce « modèle politique » vers la moralité en séparant la loi morale des coutumes et des *endoxai*, chargés par Rousseau de la substantialiser en l'inscrivant durablement dans les cœurs. Ce que dit Rousseau de la perte irréversible des mœurs et du danger que leur disparition fait courir à la vie de la conscience commune n'est donc pas totalement étranger aux effets possibles du projet kantien d'une « métaphysique des mœurs ». D'autant que la philosophie elle-même se fait souvent, selon Rousseau, l'éminente promotrice des abstractions dissolvantes. Le philosophe genevois compte significativement au nombre de ces abstractions destructrices la notion de « genre humain ». On peut se souvenir ici du portrait du philosophe raisonneur que livre le *Second discours* (1756) : c'est l'amour du genre humain et la préoccupation pour les « dangers de la société entière »⁶⁵, qui occupent ce philosophe, mais c'est précisément cette réflexion dont l'objet reste abstrait, qui lui permet de détourner son attention de la victime d'un crime qui gît sous ses fenêtres et de se rendre sourd à la souffrance de cet homme singulier. Il s'en détourne d'autant plus facilement que sa puissance de raisonner est capable de l'arracher à la réalité du monde :

« Quoi qu'il puisse appartenir [...] aux Esprits de sa trempe d'acquiescer de la vertu par la raison, il y a longtemps que le Genre humain ne seroit plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnemens de ceux qui le composent. »⁶⁶

⁶³ *GMS*, AA IV, 433.

⁶⁴ Lebrun, G., *Kant sans kantisme*, op. cit., p. 301.

⁶⁵ *Second Discours*, O.C. III, 156.

⁶⁶ *Ibid.*, O.C. III, 156 – 157.

Et Rousseau d'insister, dès le *Narcisse* (1753), sur le danger de ces « raisonnements » propres à la production d'abstractions destructrices de la loi des mœurs :

« Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre. [...] De plus, à force de réfléchir sur l'humanité, à force d'observer les hommes, le Philosophe apprend à les apprécier selon leur valeur, et il est bien difficile d'avoir de l'affection pour ce qu'on méprise. [...] ... son amour propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vuides de sens : il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme ; il est philosophe. »⁶⁷

Loin de se situer sur le même plan d'analyse que celui de Kant, le questionnement rousseauiste fait tout de même surgir un problème, qui est celui-là même que Hegel, sans l'avoir reçu de Rousseau, objecte à Kant : de quel prix se paie la déliaison radicale de la loi morale et des mœurs empiriques ? Ce que Rousseau fustige comme abstraction et Hegel comme formalisme et détermination unilatérale de la liberté fait certes apparaître le déficit d'effectivité de la liberté kantienne, mais ce déficit est le revers d'un avers. Et cet avers réfère à la rupture que la « métaphysique des mœurs » a produite avec la réalité du monde. Cette rupture a été délibérément choisie par Kant. Sans doute ce premier geste « métaphysique » a-t-il marqué les esprits en rendant cette déchirure reste impossible à recoudre, en dépit du fait que Kant, dans un second temps, a multiplié les efforts pour « substantialiser » la communauté morale par la *Kultur* et a aussi tenté, notamment dans la *Doctrine de la vertu*, de ressaisir la réalité des sentiments, des liens moraux, des questions casuistiques constitutives des problèmes moraux courants, etc., pour les soumettre au principe de la raison pratique pure, en montrant ainsi que loin de les avoir abandonnés, il retrouvait pour les reformuler. C'est un peu comme si ce deuxième geste était venu trop tard ou n'avait pas pondéré la violence du premier. Le renoncement aux mœurs a été premier, le danger de l'abstraction dissolvante a été assumé par le projet d'une « métaphysique des mœurs ». En un mot, l'ineffectivité de la liberté (recto du problème) est proportionnée à l'exigence « surhumaine » (verso du problème) par laquelle l'humanité s'affirme dans son universalité communautaire : « ... pour le Bien, en tant qu'il est l'universel substantiel de la

⁶⁷ *Narcisse*, O.C. II, 967.

liberté, mais qu'il est encore l'*abstrait*, des déterminations en général sont d'autant plus exigées... »⁶⁸

La communauté morale kantienne fait cependant surgir l'universel de l'humain. Et son exigence de maintenir, à l'horizon de la moralité, l'humanité comme communauté se tient hors du monde parce qu'elle est inconditionnée. Mais cette exigence et son inconditionnalité sont seules capables de faire surgir l'espèce humaine comme une communauté des personnes. Il y a donc tout de même dans la puissance dissolvante de la « métaphysique des mœurs » (version rousseauiste et hégélienne du problème) et dans l'ineffectivité de l'autonomie kantienne (version hégélienne) — qui forment l'avertissement et le revers du même problème — une proposition singulière : le mode de penser [*Denkungsart*] selon la liberté est un mode métaphysique, qui, parce qu'il est métaphysique, permet de résister à ce qu'Adorno nomme la liquidation de l'humanité (voir ici la citation en épigraphe) ; plus encore, il est sans doute le seul mode de penser apte à tenir l'exigence rationnelle d'humanité à hauteur d'une communauté de reconnaissance morale réciproque, irréductible au monde tel qu'il est et tel qu'il va.

Bibliographie secondaire :

Elias, N. (1973), *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Calmann Lévy, Paris.

Grandjean, A. (2016), *La Philosophie de Kant*, Vrin, Paris.

Habermas J. (1976), *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Gallimard, Paris.

Henrich, D. (1973), « *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft* » in G. Prauss (hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln.

Hirschman, A. O. (1980), *Les Passions et les intérêts*, trad. P. Andler, PUF, Paris.

Lebrun, G. (2003), *Kant et la fin de la métaphysique*, UGE, Le Livre de poche, Paris.

Lebrun, G. (2009), *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009.

Ritter, J. (1988), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt.



⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Deuxième partie, « Transition de la moralité à l'éthicité » § 141, *op. cit.*, p. 228.

La libertad pragmática en *Metaphysik der Sitten*. Libertad y dependencia en el derecho personal de carácter real

The pragmatic freedom in Metaphysik der Sitten. Freedom and dependence in the personal right of a real kind

JESÚS GONZÁLEZ FISAC*

Universidad de Cádiz, España

Resumen

El propósito de este trabajo es reconocer la libertad pragmática en el derecho personal de carácter real, y más particularmente en la comunidad doméstica del matrimonio. Este derecho se presenta inmediatamente como una paradoja, pues en él el hombre es poseído como cosa y es utilizado como persona. La solución de Kant a esta aparente contradicción dentro de la comunidad del matrimonio consiste en el auxilio mutuo. El uso recíproco de cada cónyuge de los órganos sexuales del otro funda una peculiar comunidad doméstica. Esta comunidad no es ni natural ni moral. Es una comunidad de libertad para el uso en la que los seres humanos disponen unos de otros sin perseguir la finalidad natural; pero también es una comunidad para la dependencia, pues la humanidad se decide en la necesidad del influjo (la necesidad de pasividad o receptividad) de otros seres y no sólo en la personalidad moral (libertad práctica).

Palabras clave

Libertad pragmática, auxilio mutuo, matrimonio, derecho personal de carácter real.

Abstract

The purpose of this paper is to recognize the pragmatic freedom in the personal right of a real kind, and more particularly in the domestic community of marriage. This right seems immediately to be a

* Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz (España). E-mail de contacto: jesus.gonzalez@uca.es .

paradox, for in it man is possessed as a thing and is used as a person. Kant's solution to this apparent contradiction within the marriage community is mutual aid. The reciprocal use which each spouse makes of the other's sexual organs founds a peculiar domestic community. It is a community of freedom to use the other in which human beings dispose of one another without pursuing the natural purpose; but it is also a community for dependence, since humanity is also based on the need of the influence (the need of passivity or receptivity) of other beings and not only on moral personality (practical freedom).

Keywords

Pragmatic freedom, mutual aid, marriage, personal right of a real kind

1. ¿Puede hablarse de una libertad pragmática en Kant?

En su tesis complementaria sobre la *Anthropologie* (IAK desde ahora), Foucault reconoce en Kant lo que llama “libertad pragmática”. A juicio de Foucault, la libertad pragmática destella en dos fenómenos: dentro del matrimonio en la relación de auxilio mutuo, a la que están sometidos ambos cónyuges, y en el espacio público en el fenómeno de la galantería, a cuyo juego se deben, con independencia de su estado civil, hombres y mujeres. El auxilio muto es el uso de los órganos sexuales del cónyuge. Se trata de un régimen de reciprocidad, porque los órganos de cada uno están a disposición del otro, pero en cualquier caso es un régimen libre. Por su parte, la galantería constituye un juego de apariencias, en el que la mujer goza de una libertad inédita toda vez que ella puede someterle somete al hombre que está obligado a cortejarla. Para Foucault la libertad pragmática es *la libertad con la que los hombres disponen unos de otros*. Más concretamente Foucault va a llamar a esta clase de relaciones de uso y disposición de los otros “relaciones de dominación” (Foucault 2008: 25).

La libertad pragmática se encuentra *a medio camino entre el derecho y la moral*. Por eso Foucault cree encontrar un atisbo de tales relaciones en el “Derecho personal de carácter real” kantiano que Kant expone en la *Metaphysik der Sitten*. Este derecho comparte algo con la antropología, que tiene que ver con el influjo que los hombres buscan lograr en otros hombres, aunque el espacio de la antropología, que es el mundo, sea mucho más amplio. Por su parte, las relaciones entre los cónyuges, arbitradas por esta forma de derecho, tienen que ver también con la moral, al menos hasta donde en ellas se pueda reconocer una forma de libertad, aunque no pueden considerarse estrictamente morales, pues la relación entre los cónyuges es una relación. Las relaciones de auxilio mutuo son relaciones de dominación que tienen lugar en un espacio habilitado por el derecho, que sin embargo no lo satura. El derecho sólo regula la pertenencia de los individuos a la familia, que es asegurada como una unidad indivisible y no enajenable por las leyes de posesión. Por lo que hace a la moral, tampoco compadece *recto sensu* en las relaciones de auxilio mutuo. Ora porque la moral manifiesta un intrínseco desinterés por el cuerpo (cuyas inclinaciones contravienen la libertad práctica) ora porque contempla la personalidad como sólita condición del sujeto moral, al margen de cualquier reciprocidad (el sujeto moral es

un fin en sí mismo). Lo que importa del planteamiento de Foucault es *el carácter liminar o de “mixto impuro”* (Foucault 2008: 67) *de este espacio de libertad*.

Pero, ¿y en Kant? En lo que sigue vamos a desbrozar el texto de Kant fijándonos en aspectos que, directa o indirectamente, responden a este análisis, comenzando con el concepto de libertad pragmática tal y como pueda encontrarse fuera de la *MS*.¹

Es cierto que en la obra de Kant no encontramos algo así como “libertad pragmática”.² Como es sabido, Kant sí habla de imperativos pragmáticos para referirse a la clase de instrucciones que son específicas de la prudencia. Pragmático se refiere, en esta acepción, a una acción por libertad, concretamente a una acción que está encaminada al logro del bienestar. No se trata ciertamente de “la conducta libre en general” (*GMS AA 04: 416-7*), que es la que compromete a los imperativos “morales”. En estos el hombre es fin en sí mismo y la conducta moral no es instrumental (*GMS AA 04: 433*). Pero la acción pragmática tampoco es una conducta meramente instrumental, que es lo que correspondería a los imperativos que Kant llama “técnicos”. En esta clase de instrucciones lo pragmático se refiere tanto al medio, que no es otro que el influjo sobre otros hombres (*GMS AA 04: 416 nota*), como al fin, que Kant llama aquí bienestar, o también felicidad (*GMS AA 04: 416*). Decimos esto porque *el imperativo pragmático no es meramente técnico*. Pragmático tiene que ver específicamente con el uso del hombre por el hombre, pero también para el hombre. Esto remite ciertamente a un parámetro de utilidad pero comporta también una peculiar limitación en cuanto a los medios, que es donde se revela una finalidad que, sin ser moral, tampoco es la de los imperativos técnicos, que sólo contemplan la eficacia.³

La utilidad del conocimiento pragmático no tiene que ver sólo con los medios y su eficacia. *El conocimiento pragmático debe contemplar que en el uso que los hombres hagan de otros hombres se logre un provecho recíproco*. En efecto, de la antropología se demanda utilidad, *Nützlichkeit* (*V-Anth Pillau AA 25: 734*). Una antropología que no sea eficaz es una mala antropología. Ahora bien, en tanto que conocimiento o tecnología de los hombres, la antropología no es simplemente un conocimiento técnico. La condición finalista que se reconoce en el imperativo pragmático significa que la utilidad del conocimiento pragmático no es arbitraria. Debe tener en cuenta que todos los hombres se

¹ En otro trabajo hemos tratado por extenso el análisis que hace Foucault en *IAK* sobre el derecho personal de carácter real.

² En el corpus de intérpretes de la obra de Kant apenas se menciona esta libertad. Hoffe (O. Hoffe (hg.), *Inmanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, 66) señala expresamente que Kant no se refiere nunca a una libertad pragmática, que haría las veces de contraparte de la libertad trascendental. La libertad pragmática podría ser en todo caso una suerte de “libertad premoral” (O. Hoffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der moderne Philosophie*. München: C.H. Beck Verlag, 2011, 296). Nosotros vamos a intentar mostrar que se trata de una libertad específica que tiene lugar en las relaciones entre los hombres.

³ Louden (2000: 68-70) ha distinguido cuatro acepciones de la expresión “pragmático”. Se encuentran ciertamente en lugares distintos si bien, a nuestro juicio, tienen una matriz común. Lo pragmático está vinculado claramente a la prudencia, según el texto que hemos analizado (también citado en Louden 2000: 69), pero no puede olvidarse que la prudencia guarda un vínculo inextricable con el hombre en general, cuya peculiar naturaleza y conocimiento sirve a una finalidad que por eso mismo también es pragmática, pues lo implica tanto como medio cuanto como fin. Esto es lo que intentamos mostrar aquí.

conducen igualmente (son seres que se proponen fines) y que el influjo que buscan en los demás sólo podrá ser eficaz si el propósito que se logra es un propósito inalienable. Este propósito inalienable es la felicidad (la felicidad es el propósito indiscutible), o el bienestar. Por eso la antropología también se define como el conocimiento que orienta nuestras acciones de modo que se adecúen a las de los otros (cf. *V-Anth Pillau* AA 25: 734).

En este sentido encontramos *la idea de lo pragmático vinculada a la de lo práctico* a la que, sin embargo, no puede reducirse. Práctico es “todo aquello que es posible por libertad” (*KrV*, A 800/B 828). La filosofía moral es la que aglutina el sentido de lo práctico, ciertamente, pero no lo agota (en el “todo”, *alles*, de la definición nominal de práctico hay tanta ambigüedad como riqueza). También encontramos que Kant habla de conocimiento práctico para referirse a conocimiento aplicado. Aquí la condición práctica mienta la realidad efectiva, la facticidad si se quiere, del conocimiento (el conocimiento concretado en alguna región de la naturaleza). Pero también hay otro sentido en el que lo práctico está vinculado con lo pragmático. En el texto del Canon que define nominalmente lo práctico, Kant señala que cuando la voluntad está afectada empíricamente (cuando la voluntad no atiende ciegamente al imperativo categórico), todavía queda un trabajo para la razón, que es *unificar todos sus fines en el fin esencial*, que es la libertad. Para ello la razón puede y debe instruir la “conducta libre” del hombre (cuando el hombre se mueve relativamente al mundo y actúa de modo finalista) por medio de “leyes pragmáticas” (*KrV* A 800/B 828, sub. original). Lo pragmático atiende así a la libertad, pero entendida como fin mundano.

En el fragmento antes referido de *GMS* Kant aporta la pista sobre el lugar en el que cobra sentido esta clase de imperativos y donde a nuestro juicio se ajusta el significado de pragmático cuando se dice de la libertad en obra, es decir, *cuando la conducta libre está orientada por fines necesarios*. Este lugar es la historia. Kant habla de una *historia pragmática* como aquella que “instruye al mundo sobre cómo procurar su provecho” (*GMS* AA 04: 417 nota). Kant sólo se refiere a esta historia aquí, pero es la historia que ha estado trabajando como filósofo todo el tiempo. La historia que explica al mismo tiempo que administra y propicia la libertad pragmática de los hombres.⁴

Pero volvamos a la cuestión del medio. ¿Qué tiene que ver la libertad con el influjo que unos hombres ejercen sobre otros? No le falta razón a Foucault cuando ve que en el derecho personal de carácter real están en juego las relaciones de dominación entre los hombres. La libertad no es sólo libertad moral. En otro sentido, un sentido inopinado pues nos sitúa fuera de la moral y su legitimación, *la libertad pertenece al hombre*. Pero no como una condición coextensiva de su razón (que es cuando el fundamento de ser y el de

⁴ En *SF* Kant desarrollará la idea de una “historia profética”, que es una historia que propicia ella misma en su relato el devenir que augura y que queda a cargo del filósofo. Pero no como un mero vaticinio sino como una reflexión y elaboración crítica de lo que somos. Es el trabajo de la que Kant también llama “historia filosófica” (*IaG* AA 08: 31), trabajo que debe leerse junto con la *Contestación* como dos textos pragmáticos en el sentido que aquí propone Kant (*GMS* se publica un año después de estos dos opúsculos). En todos ellos está en juego un ejercicio de reflexión sobre la marcha de la humanidad, ejercicio que es también actor de ese camino y que contribuye críticamente a hacerlo posible.

conocer se remiten uno a otro obstinándose en su indistinción) sino *como parte de su dimensión como ser natural y finito*. La libertad a que nos referimos es la que Kant refiere en la *Anth* como una “inclinación”, una inclinación que se padece sin remedio (*Anth* 7: 268). La libertad es una pasión, pero una pasión que tiene lugar entre otros hombres. Por una parte, el hombre es un ser “arrobado, *eingenommenen*, por la libertad sin ataduras” (*IaG* AA 08: 22). Pero, por otra, el hombre también es un ser social que vive siempre con otros hombres. Por eso la libertad también tiene lugar como una “inclinación a tener un influjo” sobre ellos (*Anth* AA 07: 271). El influjo que el hombre busca lograr en los demás se manifiesta como el “afán de dominio”, *Herrsucht*, sobre los otros (*IaG* AA 08: 21; *Anth* 7: 273). Ahora bien, si lo pragmático tiene que ver con un fin compartido, ello se debe a el único modo de lograr el influjo es contar con la libertad de los otros. En efecto, el hombre que desea su libertad sabe que tiene que vencer la resistencia que opondrán los otros hombres, igualmente poseídos por su pasión por la libertad (*IaG* AA 08: 21). *Este espacio de inclinaciones y resistencias* es el que describe Kant como “historia universal” en *IaG*, el *espacio de la libertad pragmática o libertad de los hombres en el peculiar juego de unos con otros*, tomado en su conjunto (AA 08: 17).

Habría por tanto una suerte de verdad pragmática en el hecho de una finalidad compartida por todos los hombres y que sólo todos los hombres, como medio que sólo es eficaz tomado en conjunto, podrían lograr.

Pues bien, algo de esto puede reconocerse en la comunidad doméstica. En ella tiene lugar también un peculiar juego pragmático. No se trata de la historia con mayúsculas, aunque el conjunto de la humanidad no pueda sostenerse si no es gracias a estas unidades en las que destella igualmente la libertad en el uso de los hombres por los hombres.

2. El estado de posesión y la libertad externa. Alcance político del estado de posesión doméstica.

El derecho personal de carácter real es el derecho “de poseer un objeto exterior *como una cosa* y usarlo *como una persona*” (*MS* AA 06: 276; los subrayados son de Kant). Este derecho regula la posesión de un objeto exterior específico, que es el ser humano. De ahí la ambigüedad en cuanto a lo que regula este derecho. Regulación real en cuanto a la posesión, regulación personal en cuanto al uso. En realidad, este derecho comprende dos modos de vínculo o de síntesis distintos, el de la posesión y el del uso. Por el momento vamos a ocuparnos de la particular materialidad que contempla este derecho en una de sus facetas, dejando para después el problema de la síntesis. También vamos a ver cómo el estado de posesión vislumbra un modo de distribución y organización de los individuos que atiende a la vida.

En general, el derecho personal de carácter real regula la posesión de un “objeto externo”. Lo mío exterior es “aquello fuera de mí, cuyo uso discrecional no puede impedírseme sin lesionarme (sin perjudicar mi libertad ...)” (*MS* AA 06: 248-9). El concepto de lo mío y tuyo exterior se “apoya” en el concepto de libertad (*MS* AA 06: 252),

pero necesita algo más. Por una parte, el concepto jurídico de propiedad va acompañado de un postulado jurídico de la razón práctica que obliga a abstenerse de utilizar o disponer de los objetos de otro (*MS AA 06: 247*). Por otra parte, para que lo mío exterior pueda asegurarse, es decir, para que la obligación esté asegurada fácticamente, hace falta lo que Kant llama “estado civil”, que es “una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder” (*MS AA 06: 256*). En este sentido Kant habla de la posesión como de un *Besitzstand* (*MS AA 06: 283*), una situación de posesión, en la que *la posesión está asegurada por el límite y por la restricción fáctica de la libertad externa de otros arbitrios*.⁵ Esto es así tanto cuando se trate de objetos como cuando esté en juego la posesión de acciones o de individuos.

Ahora bien, Kant señala expresamente (nos referimos al texto de *MS AA 06: 276*) que lo poseído es el individuo en tanto que cosa, no en tanto que persona. Esto quiere decir que el régimen fáctico y coactivo del derecho de propiedad no compromete el uso que pueda tener lugar en el seno de la relación doméstica (*MS AA 06: 260*). Quienes pertenecen a la posesión no pueden abandonar la comunidad doméstica. Cuando está en juego su pertenencia a la misma, el derecho autoriza al propietario para actuar “por arbitrio unilateral”, sin tener en cuenta el arbitrio de los individuos que forman parte de la posesión, a los que puede tratar como cosas forzándoles a volver a la comunidad doméstica. Cuando un niño se escapa (y lo mismo podría decirse del siervo o de la esposa), “los padres [dice Kant], ... están legitimados a apoderarse de ellos [los hijos] como de cosas (animales domésticos extraviados) y a encerrarlos” (*MS AA 06: 282*). No obstante, como decimos, lo que importa de esta restricción de la libertad de los miembros de la comunidad doméstica es que sólo alcanza a la libertad que puedan ejercer fuera de la misma. No es su libertad práctica sino su libertad en el mundo lo que está comprometido. Como posesiones *dentro de un espacio externo saturado por la coacción*, pero sólo en ese respecto, *los individuos reciben el trato de cosas* (6: 278), que, como es sabido, no tienen libertad (*MS 6: 390; V-NR/Feyerabend AA 27: 1335; GMS AA 04: 434*). Sin embargo, *dentro de la comunidad doméstica todavía cabe libertad*, una que no está comprometida por el derecho del propietario a impedir o hacer volver a quien la abandone.

Sobre esta libertad vendremos cuando veamos la noción de uso. Por el momento, atendamos a la condición de cosa y a lo que supone el vínculo de propiedad de los individuos en la comunidad. Para ello fijémonos en las consecuencias que tiene la facticidad y la coacción que asegura aquel vínculo. La posesión no sólo establece un vínculo entre los individuos que forman parte de la comunidad doméstica (matrimonio, familia o casa), sino que también cierra o determina la comunidad en cuanto tal, digamos como unidad (como *este* matrimonio, *esta* familia o *esta* casa). *La posesión instancia*, si puede decirse así, *a los miembros de la comunidad doméstica, que quedan vinculados estricta y singularmente a ella*. El estado de posesión restringe la libertad externa de los

⁵ Kant distingue entre la reciprocidad en la obligación de respetar lo tuyo exterior, que se sigue de la universalidad del principio jurídico, y la seguridad que impide que una voluntad unilateral perjudique la libertad de otra voluntad en cuanto a la posesión. Esta seguridad (*MS 6: 256*) tiene que ver con la coacción e implica una voluntad “poderosa”, *machthabender*.

miembros de la comunidad, que no pueden abandonarla (esto vale tanto para la esposa como para los hijos o para los siervos). Lo cual supone, también de facto, troquelar la sociedad, que se ve limitada a esas y no otras maneras de organización.

Este troquel presenta un doble cariz. *La posesión suprime la libertad y ordena las formas de comunidad vinculadas al parentesco*. Sin embargo, la coacción también tiene una contrapartida positiva. El estado de posesión de los miembros de la comunidad doméstica supone que nadie puede disponer libremente de ellos. Esto asegura la comunidad y previene tanto su descomposición (por el abandono de la misma) como su destrucción (por la interferencia de otros). Esto vale para los individuos que pertenecen a la comunidad doméstica pero también para quien los posee, que está sujeto a esta misma limitación. *El límite a la libertad va de consuno con la salvaguarda de los miembros de la comunidad doméstica que gracias a él no puedan entrar en un circuito de intercambio y enajenación*. Pensemos que la libertad restringida por la posesión es la libertad externa, la libertad de abandonar o de actuar fuera de la comunidad doméstica. Pero esta restricción alcanza también a quienes están fuera de ella, pues ningún miembro de la comunidad doméstica puede ser adquirido. Ese decir, un miembro de la comunidad doméstica no “puede ser alienado” (*V-NR/Feyerabend* AA 27: 1360, 1380-1). En el derecho personal de carácter real, toda adquisición es *unveräusserlich*, no puede ser extrañada de la comunidad (*MS* AA 06: 277). Repárese en que los objetos de adquisición (esto es claro en el caso de la mujer y el siervo, aunque en cierto modo también lo es en el del hijo) son objetos singulares gracias al estado de posesión. Mientras que la moral personaliza a todo individuo, que es un fin en sí mismo, el derecho personal de carácter real singulariza a todo individuo vinculándolo a una unidad materialmente insustituible. En este sentido vale la pena considerar que el vínculo entre los miembros de la casa, entre los cónyuges, pero también con los siervos y con los hijos mayores (Kant los equipara en cierto momento), sirve al sostenimiento de lo que llama en algún lugar “vida doméstica” (*V-NR/Feyerabend* AA 27: 1380). La posesión vincula a los miembros de la relación tanto como una unidad de haberes cuanto como una unidad de seres vivos que participan y contribuyen al sostenimiento de la vida.

En primer lugar, la comunidad doméstica no es una comunidad moral universal.⁶ En las distintas formas de comunidad doméstica los individuos han sido separados y distribuidos fácticamente. Kant insiste en que la personas son adquiridas como cosas. El régimen de la posesión y adquisición –y no el régimen de uso– es el que se compadece con el “carácter de cosa”, *dinglicher*, de este derecho. En segundo lugar, la comunidad doméstica tampoco es una comunidad política, nacida de un acuerdo de voluntades con vistas a gestionar sus propias leyes. No hay una voluntad “colectiva universal” (*MS* AA 06: 256), ni tampoco hay Estado. En este sentido Foucault habla en *IAK* de “unidades restringidas” (Foucault 2008: 24). Las unidades domésticas *someten a los individuos a un*

⁶ Foucault (2008: 26) señala que no se trata de una “comunidad moral de espíritus”. En este mismo trabajo, también diferencia la comunidad doméstica de cualquier forma de sujeto jurídico. Pero, como vamos a intentar mostrar, Kant mismo separa también esta comunidad, a pesar de su facticidad inalienable, de una posible lectura, por así decir *avant Foucault*, biopolítica.

modo de vivir juntos en el que están vinculados por los bienes y por el uso de sus cuerpos, *compartiendo la vida*, pero *con una necesidad inédita, a medio camino entre la necesidad moral, que es absoluta, y la del derecho, que es colectiva*. A estas dos exclusiones, la que deja fuera a la moral y la que deja fuera al derecho, habría que añadir la que deja a la comunidad doméstica fuera de los modos de regulación que, con Foucault, llamaremos biopolíticos. El derecho de adquisición organiza y distribuye la población, creando comunidades singulares al servicio de la vida pero que quedan fuera y a salvo de los flujos de negocio y de cualquier otra forma de disposición planificada de la vida. Por eso es tan importante el rechazo de Kant a la esclavitud. No sólo por razones morales (en lo que sigue examinaremos en detalle la argumentación de Kant para rechazarla), sino porque la vida necesita de un espacio en el que puedan obtenerse réditos distintos a los contemplados por la moral y por el derecho (o por la biopolítica).

Estos réditos, como vamos a ver a continuación, tienen que ver con el uso. El estado de posesión debe considerarse como la contraparte que habilita ese otro modo de vínculo que es el uso, en el que sí se va a poder reconocer algo así como la libertad pragmática. Pero sigamos con la peculiaridad de estos modos de organización.

Fijémonos, por último, en que, a diferencia de las otras formas de posesión (la posesión de una cosa, pero también la posesión de una prestación), sólo la comunidad doméstica alcanza a todos los individuos, digamos distributivamente considerados. No hay manera de sustraerse al derecho personal de carácter real. En el tiempo de Kant había tres posibles estatus o situaciones civiles reguladas por este derecho. O bien se era esposo, que junto con su mujer conformaba el estado de posesión marital, o bien se era padre y se conformaba junto a los hijos el estado de posesión familiar o, por último, se era señor de una casa, entrando en relaciones de posesión con los siervos (la totalidad de las situaciones se completa con las contrapartes del vínculo de posesión: o bien se era esposa, o bien se era siervo o bien se era hijo). Esta última forma de posesión es la que tiene mayor alcance pues Kant considera que el derecho que afecta a los hijos que han dejado la minoría de edad es equiparable en alguna medida al derecho que afecta a los siervos, que disfrutaban de un derecho real específico para los mayores de edad (cf. *MS AA 06: 282-3*). Sea como fuere, las unidades domésticas dividen y organizan la sociedad de un modo que, sin dejar de estar vinculado a la vida escapa a su manera de los dos regímenes, el del derecho y el de la moral (o, incluso, de esa forma moderna que Foucault llama gubernamentalidad), que regulaban las relaciones entre los individuos.

3. La relación doméstica y el vínculo por ley.

Kant distingue entre tres modos de adquisición (*MS AA 06: 260*). Por medio de un acto arbitrario unilateral, que Kant llama *facto*; por medio de un contrato, *pacto*, que supone un acto de arbitrio bilateral; y, por último, por ley, *lege*, que es cuando la adquisición resulta de un acto de un arbitrio omnilateral, (cf. *MS AA 06: 276 y 260*). De estos tres modos de adquisición, el único que conviene al derecho personal de carácter real es el modo por ley.

La condición por ley, *lege*, de la forma de posesión excluye a las otras formas porque contempla un arbitrio omnilateral, *allseitigen* (MS AA 06: 260). La diferencia entre las formas de adquisición se decide por el arbitrio, concretamente por su presencia o por el modo de comparecer en la posesión. Contra lo que pudiera parecer, la distinción entre unilateral, bilateral y omnilateral no afecta al cuántos del arbitrio. Cuando Kant distingue entre el hecho, el pacto y la ley, está en juego el título de la adquisición, *titulus*, que es el fundamento de la validez jurídica, *Rechtsgrund*, de la adquisición, (MS AA 06: 260). Este título distingue un modo de comparecencia del arbitrio y no el número de arbitrios comprometidos. En el caso de la adquisición de una cosa no hay más que un arbitrio; en realidad, no hay acción sino tan sólo deseo (el arbitrio comparece, podríamos decirlo así, en su más bajo nivel). En la adquisición de una prestación se comprometen dos arbitrios, pero está en juego sólo una acción; se trata de un compromiso limitado –y de una comparecencia, por tanto, también limitada– de los arbitrios. Por último, en el caso de la adquisición de la comunidad doméstica lo comprometido es el estado de uso de los que pertenecen a la misma. Pero, ¿qué es este estado de uso?

El uso, que hace que el derecho pueda llamarse “personal”, consiste en que los que pertenecen a la comunidad doméstica pueden servirse unos de otros como cosas o instrumentos. El uso no compromete una acción en concreto y queda comprendido en un marco, que Kant llama “estado de uso”. *El estado de uso constituye un régimen de reciprocidad en el que los arbitrios se avienen no a una acción concreta sino a un vínculo entre ellos*. El *allseitigen*, de todas las partes, no es la universalidad formal de la ley moral sino la comunidad fáctica de individuos.⁷

En este punto encontramos una dificultad. Kant ha distinguido entre las distintas formas de avenencia de los arbitrios, reservando a la comunidad doméstica el título por ley. Sin embargo, Kant señala que tanto el matrimonio como la relación entre el señor y los siervos se establece por medio de un “contrato” (MS AA 06: 277-8, 283). ¿Por qué? Este contrato (nos referimos ahora al matrimonio) compromete a los arbitrios, en efecto, pero lo hace de un modo específico. Por una parte, se trata de un contrato que no es arbitrario, *beliebiger* (MS AA 06: 277-8). No está en juego una acción determinada, un compromiso parcial y finalista, de los arbitrios. El contrato de matrimonio no es un contrato de prestación (luego volveremos sobre esta diferencia). En este sentido Kant señala que se trata de un contrato “necesario por ley” y no meramente arbitrado (MS AA 06: 278). Es decir, la ley estipula no una acción sino un régimen dentro de la unidad doméstica. Este régimen, cuya norma es la reciprocidad en el uso de los órganos del otro, es lo que estipula y obliga la ley. Lo arbitrado por la ley, y donde reside su forzosidad, es el vínculo entre los arbitrios y su mutua dependencia o sumisión.

En la naturaleza el arbitrio ha sido orillado, pues el placer es utilizado por ella como engaño para conducir a los hombres a dar cumplimiento de su fin específico, que es la

⁷ La idea de reciprocidad se encuentra en el derecho de la época (concretamente en el *Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten*, de 1794), como modo de la relación entre derechos y deberes de los miembros de la unidad familiar. Lo específico de la noción kantiana de reciprocidad es el modo en que se articula, un poco por debajo del derecho, en el terreno de la libertad y el uso.

procreación. En cierto modo, la comunidad sexual no es más que un objeto del, vamos a llamarlo así, arbitrio unilateral de la naturaleza (este “arbitrio” no es otra cosa que el instinto). En la prestación, por su parte, comparece el arbitrio de los que participan del acuerdo, que coinciden en un fin determinado que satisface a ambos. Por último, en el régimen doméstico sucede algo totalmente distinto pues la ley se impone al arbitrio, no en tanto que determina la finalidad, que es lo que prima en los dos primeros títulos de la adquisición, sino en cuanto que impone al arbitrio un régimen inédito. Decimos esto porque no se trata de un régimen de fines sino de un régimen de medios –que es por lo hablamos de un vínculo de sumisión– y cuyo principio podría rezar “se siempre un medio para el otro”.

Este régimen también tiene una modalidad específica. La adquisición tiene lugar, *geschieht*, únicamente cuando se sirven o usan recíprocamente cada uno de los órganos sexuales del otro. El uso, el acontecer del uso, es lo que otorga *Wirklichkeit* a la adquisición (*MS AA 06: 280*). Esta realidad no cabe en el hecho de la cohabitación, pues al fin y al cabo el espacio no es más que la posibilidad de coexistencia (*KrV A 374*) de dos sustancias. Todavía menos se desprende del pacto, pues el “mero contrato” de cohabitación no supone que tenga lugar (aquí no habría hecho sino un desiderátum). Kant entiende que el matrimonio es algo distinto de la cohabitación, que demanda un régimen de uso específico que ante todo no es un régimen de finalidad. *El régimen de la unidad doméstica* que tiene que imponerse fácticamente a los arbitrios de sus miembros porque, como decimos, *no supone la agencia de las partes de la relación sino la obligación de que usen y cedan sus propios atributos*. El matrimonio su pone la *paradójica obligación de dejar de ser sujetos soberanos*.

4. El contenido de la relación doméstica amparado por la ley. Uso y comunidad dinámica. La facticidad del arbitrio.

Kant distingue entre la posesión de una cosa, la posesión de una prestación y la posesión de un estado (*MS AA 06: 259*). Como hemos visto más arriba, en tanto que cosa, el individuo está sometido a la coacción y al arbitrio unilateral de quien le posee. Los otros dos posibles objetos (materia) de posesión comprometen a las personas y sus arbitrios. En la prestación se compromete el arbitrio de otro en punto a una acción determinada mientras que en la posesión doméstica está comprometida la persona en su integridad, la “persona misma, es decir, su estado, *Zustand*” (*MS AA 06: 259*)

En la prestación está en juego la obligación puntual de un sujeto jurídico hacia otro sujeto jurídico. En el uso, en cambio, está comprometido un estado de prestación recíproca. Asimetría en el primero, simetría en el segundo. La prestación es la posesión de una o de varias acciones que alguien ha comprometido conmigo, la posesión de su arbitrio de hacer una o varias acciones (*MS AA 06: 247-8*). Pero, como decimos, el uso de los miembros de la unidad doméstica no compromete acciones concretas sino la relación misma, que es lo que Kant llama “estado”. La unidad doméstica es “la posesión recíproca *del estado* de

todos sus miembros” (*MS AA 06: 254*; el subrayado es mío). Concretamente, según hemos visto más arriba, es su peculiar instrumentalización como partes activas y pasivas de la relación, a las que difícilmente podríamos llamar sujetos morales. Por eso conviene no perder de vista el hecho de que *este uso compromete a los sujetos en su materialidad o facticidad*, esto es, *como cuerpos*. Esto es reconocido por Kant expresamente en las relaciones sexuales (sobre las que vendremos en la sección última, dedicada a la relación doméstica del matrimonio), pero alcanza al derecho real en cuanto tal (o incluso al derecho en cuanto tal).

En toda posesión el objeto es algo “útil”, *brauchbar*, o algo susceptible de un uso, *Gebrauch* (*MS AA 06: 246*). Esta facticidad se compadece con la que supone para todos ellos su estado o situación de posesión, *Besitzstand*, es decir, el hecho de que todos son susceptibles de una coacción unilateral y externa, que los asegura al tiempo que los determina como posesiones. En este sentido importa que el objeto poseído sea siempre una cosa “corporal”, *körperlich*, porque a nuestro juicio esto afecta por igual a todo lo que sea materia de la posesión; es decir, también –esto lo dejamos sin decidir más arriba– cuando se trate de prestaciones o de estados, que están comprometidos por la utilidad del uso y por ende por su materialidad.

Como señala expresamente Kant (*MS AA 06: 259 ss.*), toda materia del derecho de adquisición y posesión se compadece con las categorías de relación que ordenan y regulan los objetos de la experiencia. Las categorías, recuérdese, de sustancia, causalidad y comunidad (*MS AA 06: 259*, nota) que, insistimos, son *las categorías de la experiencia*. En este texto de *MS* Kant señala que la materia del derecho de adquisición se distingue según que lo poseído sea una sustancia, en cuyo caso hablamos de posesión de una cosa, una relación causal, hablando entonces de prestación, o una relación de uso, que es cuando lo adquirido es un estado. Todas estas posesiones, decimos, se avienen al título de la relación entre los objetos de experiencia. Esto es así porque el objeto poseído es una “cosa corporal”, pero también porque lo es el poseedor, que, según veremos a continuación, aparece en el derecho como sujeto de la facultad de arbitrio. Objetos de experiencia son también las acciones causales, toda vez que lo poseído en este caso, que es la prestación, es la repercusión efectiva de una acción en sujetos o cosas corporales. Por último, también son objetos de experiencia los estados de causalidad recíproca, donde los miembros de la relación interactúan corporal y materialmente (tanto da que hablemos de relaciones corporales entre los cónyuges en el matrimonio o que hablemos del trabajo de los siervos en la casa). Por tanto, *en el régimen del derecho personal de carácter real lo poseído es una sustancia y sus facultades*. Dicho de otra manera, el régimen de la sustancialidad, que es el régimen transcendental de la experiencia y de los objetos de la experiencia, alcanza, como decimos, a la materia de la posesión, con independencia del momento de la relación que contemple. Lo que Kant dice de la posesión de un objeto, a saber, su condición de “cosa corporal”, vale para todos los momentos de la relación.

Pero vengamos sobre la noción de uso. El marido y la mujer, los padres y los hijos, y el amo y los siervos están sometidos a un régimen de uso recíproco. Los comentaristas

(Heinrichs 1995, Kuhne 2001, Kuster 2011) coinciden en que la reciprocidad es la nota esencial, también la dificultad, para entender la peculiaridad de estas unidades y del juego de libertades que se da dentro de ellas. Pero no se entenderá nada a menos que se tome en cuenta la asignación categorial que acompaña al uso lo mismo a cualquiera de los objetos de posesión. El que los miembros de la unidad doméstica sean susceptibles de un uso significa, conforme a la categoría de relación que le corresponde, que cada parte puede obrar un influjo sobre la otra.⁸ Es decir, la categoría comprometida con la posesión doméstica es la del comercio (*MS AA 06: 259*). La unidad doméstica es, pues, *una comunidad, Gemeinschaft, dinámica*, una comunidad *en la que sus miembros obran entre sí un “influjo recíproco”* (*MS AA 06: 276*; el subrayado es mío).⁹ En el caso de la relación parental, al igual que sucede en la relación de servidumbre, la relación no es simétrica. Sin embargo, al tratarse de una unidad doméstica, la relación entre los miembros se compadece con la de una comunidad en la que ninguno está libre del influjo del otro. En la capacidad de obrar un efecto sobre el otro se decide ciertamente la libertad de los individuos. Pero también en la capacidad de recibir ese influjo. En *el régimen de uso recíproco* de la comunidad doméstica Kant *contempla no sólo la agencia sino también, siempre y al mismo tiempo, la vulnerabilidad y la dependencia* que guardan unos con otros. Un régimen civil al fin y al cabo (lo que quiere decir que no es natural ni tampoco moral) si, como dice Kant en otro lugar, es en el seno de una constitución civil donde “todos los hombres pueden influirse mutua y recíprocamente” (*ZeF AA 08: 349*).

La comunidad así constituida permite entender la diferencia entre “uso” y “abuso”. Kant se refiere específicamente a esta distinción cuando habla de la relación de servidumbre, pero puede aplicarse también al caso del matrimonio. Los siervos no pueden ser esclavizados (*MS AA 06: 283*). La esclavitud es la forma suprema de abuso. En cierto modo es el abuso sin más, el trastocamiento del uso en cuanto posibilidad de un influjo recíproco. Pero la esclavitud no sólo compromete la personalidad del individuo. La esclavitud entiende la relación de propiedad como una relación no de vínculo sino de disponibilidad y sustituibilidad. Kant formula esto diciendo que hay abuso si el siervo no tiene posibilidad de romper el vínculo (*MS AA 06: 283*). *Mutatis mutandis*, en el caso del matrimonio el abuso consistiría en que no hubiera relaciones sexuales en absoluto, lo que contempla la posibilidad de romperlo, como recuerda Kant (*MS AA 06: 289*). Cuando el siervo es nada más que un objeto enajenable (un esclavo) no guarda una relación de comunidad con el propietario porque está privado de su capacidad de influir en él. Aquí no se trata de que la comunidad se constituya por pacto. El arbitrio que puede romper la casa no es el origen de la comunidad sino el agente de su permanencia como tal. La ruptura de la unidad doméstica por parte del siervo que la abandona no es tanto la prueba de su libertad como de su resistencia a no ejercer su propia capacidad. Estamos ante una

⁸ Kuhne lo expresa muy acertadamente cuando dice que la reciprocidad en realidad supone la alternancia de ambos de su condición de medio (*Mittelsein*) y de fin (*Zwecksein*). Más adelante propondremos leer esta reciprocidad no sólo en términos de la estructura medios/fines sino también desde el binomio actividad/pasividad.

⁹ En la *KrV* Kant entiende dinámicamente la comunidad de sustancias, que en la comunidad están en comercio. ...

comunidad instituida por ley, la cual no hace sino salvaguardar los arbitrios de los miembros de la comunidad para un uso o disposición recíproca entre ellos (recuérdese lo que dijimos más arriba acerca del doble cariz del límite que supone el estado de posesión para la libertad externa tanto de los miembros de la comunidad doméstica y como de quienes no pertenecen a ella). La ley salvaguarda la relación que alberga toda forma de comunidad doméstica, es decir, salvaguarda la libertad y la dependencia de quienes forman parte de ella.

Esta particular facticidad dinámica del régimen doméstico explica además un hecho que hasta el momento no hemos justificado. Nos referimos a que *la facultad implicada en el derecho personal de carácter real no es la voluntad sino el arbitrio*. Esto se compadece con la idea con que abrimos este trabajo de que en este parte de la *MS* está en juego un sentido inédito de libertad, que es la libertad pragmática. Para empezar, porque el derecho en general no se sitúa en el terreno práctico, aunque, como vamos a a ver a continuación, el derecho que aquí está en juego, el derecho personal de carácter real, implica una peculiar interpretación de la personalidad moral.

Al comienzo de la *MS* Kant ha elaborado una suerte prontuario de la Facultad de desear que distingue entre la voluntad y el arbitrio. La *voluntad* es el rendimiento de la Facultad de desear cuando su fundamento de determinación se encuentra en la razón del sujeto. La voluntad es la Facultad de desear considerada o tomado por el lado del fundamento de determinación y no por el lado de la acción. Pero la Facultad de desear es considerada por el lado de la acción en tal caso hablamos de *arbitrio*, que constituye la Facultad de desear “unida a la conciencia de la capacidad de su acción para la producción, *Hervorbringung*, del objeto” (*MS AA 06: 213*). El arbitrio es la facultad que mueve al sujeto a obrar, pero atendiendo a la acción y a sus efectos, como una fuerza genuinamente mundana. Si esta fuerza es afectada por la voluntad entonces es un *arbitrium liberum*, y si lo es por la sensibilidad entonces se trata de un *arbitrium brutum* (*MS AA 06: 213*).

El uso bien puede considerarse como un rendimiento propio del arbitrio, que se pone en obra en un juego de acciones y de fuerzas. Concretamente en el uso que encontramos en el régimen doméstico el juego consiste en el doblez de actividad y pasividad. Para empezar, debemos separar cuidadosamente la acción y la pasión del hacer u omitir de la Facultad de desear en general, que se compadece con los principios de la voluntad y no con las acciones del arbitrio. Acción, pasión y fuerza son los predicables del tercer momento de las categorías, que es el momento de la causalidad. Pero estos momentos no se pueden entender cabalmente, tampoco en el juego que aportan en esta parte de la metafísica del derecho, a menos que se contemplen en su vínculo con el concepto de influjo, que es el predicable que resulta de la síntesis de causalidad y comunidad dinámica. En una comunidad dinámica toda acción va de consuno con la receptividad de la acción (el efecto del influjo) en otros cuerpos. Los predicables de acción y pasión son el producto de la síntesis del concepto de causalidad y de comunidad.¹⁰ Si se

¹⁰ El predicable es el resultado de la síntesis de categorías entre sí y de categorías con la forma pura de la sensibilidad o con la materia de la sensibilidad en general. Cf. *Prolog AA 4: 324*.

quiere, expresan la reciprocidad en términos categorial-dinámicos. Pues bien, éste es el trasfondo categorial de la reciprocidad que se pone en juego en el régimen de uso (o en el estado de) las personas en la comunidad doméstica.

El arbitrio se revela como la facultad que los cónyuges ponen en movimiento en su posesión mutua. *La posesión no es una idea meramente jurídica, sino que constituye un uso y una acción que ejercen recíprocamente los dos cónyuges y que sólo puede tener lugar recíproca o transitivamente.* No se trata de que los cónyuges dispongan uno de otro por la “simple voluntad”, como sucede con una propiedad en general, también cuando se trata de personas (*MS AA 06: 248*). Está en juego algo que tiene que ver con el vínculo físico y con una acción efectiva de uno sobre el otro. No se trata de la *potestas*, que haría legítimo el uso recíproco. Antes bien, se trata de que este uso y su ejercicio, lo que Kant llama aquí (aunque para referirse a la relación del hombre con su mujer o con su hijo, valdría también para el uso recíproco), “poder”, *Gewalt*, es lo que legitima la unión. En esto consiste al fin y al cabo la idea de reciprocidad (el auxilio sobre la que vendremos después), que es *una acción que demanda tanto un vínculo como un influjo*. Por eso el abuso consiste en realidad en la inhibición del auxilio, lo que quiere decir en la incapacitación del poder efectivo o productivo del sujeto.

Para que haya uso tiene que haber arbitrio. Poder y fuerza, decimos, y no resolución o determinación. Recordemos que la libertad que está en juego aquí es la libertad que se ejerce en un determinado espacio y que, como libertad fáctica que es, puede estar limitada (el siervo no dispone de su “entera, *ganze*, libertad”, dice Kant en *MS AA 06: 283*). Como venimos diciendo, la libertad pragmática no es ni la libertad que se pone en acción absoluta y legítimamente (libertad práctica), o que podría ponerse en acción absolutamente (libertad trascendental), ni la libertad regulada jurídicamente (libertad externa). Mientras que en el vínculo de la posesión la unidad doméstica se cierra mediante la coacción (que es cuando se ha roto la reciprocidad y emerge unilateralmente el poder de un solo arbitrio), en el uso, donde está en juego la disposición interna de las partes, las partes son seres con arbitrio que obran unos sobre otros y se influyen mutuamente porque están en posesión de un poder de acción.¹¹

7. El matrimonio como comunidad de dependencia. Reciprocidad e igualdad.

Los distintos trabajos sobre el derecho personal de carácter real se han centrado con frecuencia en el matrimonio, que es la forma de unidad doméstica a la que Kant dedica

¹¹ En el caso del hijo, ciertamente, la voluntad de una parte parece no existir, al menos hasta que se alcanza la mayoría de edad. Pero como recuerda Kant lo que importa en este caso es que el arbitrio de los padres está limitado por los deberes que tienen para con los hijos. No hay, ciertamente, influjo recíproco, pero tampoco una voluntad unilateral. Como sabemos por la segunda *Crítica*, allí donde hay deber hay una voluntad de universalidad que considera a todos los demás como límites internos de la propia voluntad. Por su parte, en el derecho tales límites son límites fácticos asegurados por la fuerza o el poder de la sociedad civil.

mayor espacio en la *MS*. El matrimonio también ha sido objeto de estudios que, desde la perspectiva feminista, han abordado la consistencia del armazón ético kantiano en el tratamiento que ha dado a la mujer y a su lugar en el mismo. Aquí vamos a intentar comprender si y cómo en esta comunidad doméstica podemos reconocer la presencia de la liberta pragmática y cómo puede funcionar ésta como clave interpretativa de la misma y del derecho personal de carácter real en general.

El matrimonio no es una unión natural. Como hemos visto antes, la naturaleza, sirviéndose del placer, dispone la “inclinación recíproca” de los sexos y logra que hagan “uso” de sus órganos (*MS* 6: 278). El placer es la añagaza de la naturaleza para lograr la procreación (*MS* AA 06: 277), que es el fin que “más le importa” (cf. *Anth* AA 07: 303). En este sentido la “comunidad sexual” constituye una “coexistencia inevitable” (*MS* AA 06: 307). Pero en el matrimonio se trata de otra cosa. *El matrimonio es una unión con “legitimidad”, no la mera consecuencia de la inclinación natural*, tan contingente como aquella. Porque, en efecto, ¿qué sucede con el matrimonio cuando la procreación termina? La inclinación natural propicia los encuentros sexuales en los que un hombre “se entrega” a otro. Pero lo que no hace es legitimar el uso recíproco de los dos cónyuges, que es algo distinto de ese uso natural (aunque no deje de reportar placer) y que es algo que sólo puede venir sancionado por ley. En su concepción del matrimonio, Kant deja claramente atrás el fin que impone la naturaleza.

Por eso el matrimonio se define de una forma específica. El matrimonio es “la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida” (*MS* AA 06: 277).¹² En efecto, es en *la posesión de las capacidades sexuales, pero en su posesión instrumentalizada al margen de la naturaleza*, donde cada cónyuge ejerce su libertad (Heinrichs 1995: 49). En este punto nos encontramos con una doble paradoja. Por una parte, parece que el hecho de que los cónyuges dispongan de las “capacidades sexuales”, lejos de refutar a la naturaleza, la confirma. El hecho de que el auxilio mutuo contemple el uso de los órganos sexuales, ¿no supone al fin y al cabo el triunfo de la naturaleza y de su propósito sobre la humanidad? Kant, sin embargo, insiste en que el estado de naturaleza no perdura en el matrimonio. Como hemos visto, el estatus legal del matrimonio lo desvincula del fin natural de la procreación, y ello precisamente porque el uso sirve a un propósito no natural. En segundo lugar, la insistencia de Kant en el uso de la capacidad sexual del otro como un órgano o instrumento parece contravenir directamente la idea de personalidad que comporta la condición moral de los seres humanos. Si la personalidad consiste en la condición de “fin en sí mismo”, la instrumentalización parece arruinar directamente esto.

La primera paradoja se resuelve en realidad en la segunda. Lo que hace que el matrimonio escape a la naturaleza es precisamente la particularidad del vínculo sexual que estipula, su profunda humanidad. Kant acepta llamar a este vínculo, utilizando la expresión de Schulz, “*mutuum adiutorium*” (*Br* AA 12: 182), auxilio mutuo, que reconoce como

¹² “Un matrimonio es *contractus commercii sexualis continui et mutui*., (*V-NR/Feyerabend* AA 27: H 52).

“cohabitación carnal (conmisti6n)” de los c6nyuges (*idem*).¹³ En efecto, el “amor al sexo est1 determinado por la naturaleza para la conservaci6n de la especie” (*MS AA 06: 424*). De hecho, la reciprocidad en la relaci6n sexual no compromete el “derecho de la naturaleza” siempre que se cumpla su fin.¹⁴ Lo que hace que el matrimonio escape a la naturaleza es el modo en que tiene lugar el auxilio.

El matrimonio es un resultado del “*progreso de la cultura*” (*Anth AA 07: 303*; sub. orig.). Por eso el hecho de no tener descendencia no anula la uni6n matrimonial (*MS AA 06: 279*). La naturaleza no dicta el derecho. Kant, en efecto, desconecta la sexualidad del fin natural (Heinrichs 1995: 49-50; Kuster 2011: 11). Pero hace algo m1s. La instrumentalizaci6n rec6proca de las capacidades sexuales supone que son *unzweckm1ssigen*, “carentes de fin” (*MS AA 06: 425*). Esto sucede porque lo que la naturaleza ha dispuesto como enga6o para el uso del 6rgano, el placer, se convierte en el fin mismo naturaleza (en lo que ser1a una suerte de colof6n del rechazo al fin de la procreaci6n). A finales del s. XVIII la “concepci6n burguesa” de la sexualidad, que entiende el placer desligado de la naturaleza y de su finalidad (como una suerte de finalidad libre), es un lugar com6n (Kuster 2011: 4). Para empezar, porque aparece una nueva idea de familia, que acompa6a a una nueva idea de privacidad como independencia.¹⁵ Esto va de la mano de un concepto ilustrado de matrimonio, que busca una legitimaci6n al margen de cualesquiera formas de autoridad, ora de la naturaleza ora de la Iglesia (Heinrichs 1995: 49). Sin embargo, la idea de instrumentalizaci6n del otro, que toma el placer como un fin en s6 mismo, parece ir m1s all1 de las figuras de emancipaci6n que encontramos asociadas tanto al concepto de matrimonio como de sexualidad.

La instrumentalizaci6n del 6rgano supone, dig1moslo as6, su desnaturalizaci6n. La idea de auxilio mutuo carece de sentido para la naturaleza, que se sirve y utiliza a los individuos para que cumplan un fin tan necesario como inevitable. S6lo es posible este auxilio en sentido personal cuando los c6nyuges son sujetos que deciden el momento o el modo del uso, del otro y de s6 mismos. El auxilio mutuo entre personas tiene lugar cuando el sentido y la finalidad de la acci6n queda exclusivamente entre ellas, atendiendo y sosteniendo esa particular comunidad que es el matrimonio, y al margen de la naturaleza.

¹³ La idea de auxilio mutuo, incorporada al derecho de la 6poca, viene del derecho romano. El matrimonio consiste en la vida en com6n y en la ayuda mutua de los c6nyuges en la procreaci6n y educaci6n de los hijos (cf. W. Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants: 1762-1780*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979, p. 66 ss.). Pero en estos antecedentes nada se habla de la relaci6n sexual y de los 6rganos sexuales, que es donde Kant incide inopinadamente.

¹⁴ En las *Beobachtungen 6ber das Gef6hl des Sch6nen und Erhabenen* Kant formula la idea de que los sexos son complementarios. La naturaleza se sirve de la inclinaci6n sexual para sus prop6sitos (*GSE 2: 241-2*), siendo la diferencia sexual una partici6n que se integra en un conjunto o integridad que Kant llama “persona”. Para un an1lisis de la diferencia sexual y de la posici6n de la mujer en el texto kantiano de las *Beobachtungen* cf. L. Posada, “Observaciones, universalismo 6tico y Kant: lectura desde el feminismo filos6fico”, *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 1, N6m. 1 (2016): 39-48.

¹⁵ Para esto cf. F. Kuster, *Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der b6rgerlichen Familie*. Berlin: Akademie-Verlag, 2005.

El matrimonio, por tanto, escapa a la naturaleza por medio del auxilio mutuo. Pero, ¿y a la moral? En la *MS*, Kant arremete contra el uso de las facultades sexuales con vistas “al mero placer animal” (*MS AA 06: 424*). Ciertamente, el hombre puede contravenir la naturaleza, a la que no tiene que obedecer. Pero ello no obsta para que todavía se pueda cuestionar si buscar este placer sin más no dañe de su humanidad hombre. El placer que pone en peligro la humanidad del hombre es el *Wohllust*, “voluptuosidad”, que Kant también llama “placer carnal”, *fleisches Lust* (*ídem*). La voluptuosidad puede ser la causa de la “animalización” del hombre (Heinrichs 1995: 50). Esto vale tanto para cuando lo hace dentro del matrimonio como cuando busca la voluptuosidad “dirigida a sí mismo” (*Päd AA 09: 497*). La misma reticencia se encuentra en el hecho de que en el auxilio mutuo un cónyuge se convierte en un objeto, en un útil, para el otro. Se trata de una reticencia moral. Esto le enfrenta a la segunda paradoja a la que nos referimos antes. Si el cónyuge dispone y está a disposición del otro cónyuge como cosa, entonces, paradójicamente, su huida de la humanidad arruina su libertad y su personalidad.

Repárese en que *el hombre se convierte en cosa no porque sea adquirido y utilizado para el goce de otro, sino porque él mismo “se entrega” a otra persona*. Es decir, el auxilio mutuo constituye una suerte de acción pragmática (según *Anth AA 07: 119*), en la que el “hombre mismo, *selbst*, hace de sí mismo, *macht sich*, una cosa” (*MS AA 06: 278*). Por eso dice Kant que en la adquisición no se puede separar la cosa de la persona; es la persona en su integridad la que está a disposición, para empezar porque la cosa, esto es, el cuerpo del cónyuge entregado, sólo está a disposición porque el cónyuge mismo (el “*Mensch selbst*”) se ha hecho cosa, porque ha tenido lugar también una entrega. La adquisición en la comunidad doméstica del matrimonio es un juego de “entrega y aceptación”, *Hingebung und Annehmung* (*MS AA 06: 278*). En la entrega el cónyuge que acepta el vínculo matrimonial se compromete a ser poseído como cosa, pero ello siempre y únicamente porque el otro se aviene a convertirse en una cosa para él. Por eso lo que prima en la unidad doméstica es la reciprocidad, pues *la entrega sólo va de la mano de la aceptación por parte del otro del mismo juego en sentido contrario*. Todos los momentos o aspectos de la acción que describan este peculiar trato son siempre recíprocos y transitivos: adquisición recíproca, entrega recíproca, aceptación recíproca, etc. Por eso el concubinato queda fuera, pues en él sólo hay una entrega unilateral (en términos dinámicos, no hay comercio sino prestación; cf. *MS AA 06: 279, V-NR/Feyerabend AA 27: 1380*). Planteado así el juego, la pérdida va seguida de –o se comprende siempre de consuno con– la recuperación (Kant dice que el cónyuge “recupera”, *wiedergewinnt*, su personalidad) o con la reconstrucción (en este caso el término es *wiederherstellt*).

La reciprocidad también supone un vínculo de fuerza, pues quien se entrega es una cosa que está sometida a la *vindicatio* que habilita al cónyuge a “restituirle en su poder”. La estipulación por ley supone esta forzosidad. Esto, como hemos visto más arriba, tiene que ver con la condición exterior del objeto y con la necesidad de restitución que compromete a la libertad externa. Tiene que ver, digámoslo así, con la condición fáctica o metafísica del derecho. En el derecho personal de carácter real simplemente se deduce esta

forzosidad de la condición misma de propiedad o de objeto externo de los miembros de la unidad doméstica, cuyo régimen de reciprocidad no altera esta condición (más bien es esta condición la que asegura un tal régimen).

La reciprocidad impide los dos peligros que hemos apuntado recién. Por lo que hace al peligro de la animalidad, es claro que el hombre degrada su condición en la medida en que no atiende al juego de reciprocidad. El hombre puede entrar en una “comunidad animal”, en lo que también llama “cohabitación carnal o bestial” (*MS AA 06: 359*), si no se compromete legalmente, esto es, anticipando y así demostrando una conducta racional, a una entrega recíproca. El placer en lo que tiene de “inmediato” es la condición que hace depravada esa comunidad y deshumaniza (*entmenschen*) a las partes (*ídem*). Al igual que Kant ya situó la humanidad del hombre en su capacidad de previsión (cf. *MAM AA 08: 113*), la moralidad de la relación carnal estriba en la expectativa de futuro y en el compromiso con esa expectativa, de lo cual sólo es capaz un ser dotado de razón. De la misma manera, el placer tampoco constituye un obstáculo en sí mismo. *El problema es si se atiende o no a la previsión, que es lo mismo que decir, si se salvaguarda la persona en su integridad o sólo se dispone de ella para el goce inmediato*. El uso del otro para agotarlo o para consumirlo (de modos distintos si se trata del hombre o de la mujer) hace de la unión un contrato “contrario a la ley”, pues contraviene el uso recíproco que exige preservar o mantener la facultad en cuanto tal. Servirse de los órganos sexuales del otro con el propósito de consumirlo, es decir, de abusar de él malgastándolo, *verbrauchen*, es el límite que la reciprocidad impone, fáctica o materialmente, a la relación sexual. Si no hay abuso y despilfarro, el placer sexual está permitido. En este sentido vale la pena echar un vistazo a de la Doctrina de la virtud, donde Kant reconoce un particular tipo de inclinación sexual que llama amor.

El amor está vinculado con el placer, *Lust*, es decir, con el “goce carnal”. Concretamente está vinculado con el placer que encontramos en “el gozo de [genitivo objetivo] otra persona” (*MS AA 06: 426*). Kant equipara a este amor al “ser ardiente” *Brügstigsein* (con esta expresión también se significa el “estar en celo” de los animales). Más aún, este ser ardiente “no tiene propiamente nada en común con el amor moral” (*MS AA 06: 426*). Ahora bien, aunque esto es así, Kant acepta que “puede enlazarse estrechamente a él [el amor moral] si se añade la razón práctica con sus condiciones restrictivas” (*ídem*). Esta condición restrictiva no es otra que la de tomar al otro como fin en sí mismo, lo que aquí quiere decir, evitar su consunción. La restricción de la razón práctica funciona aquí de un modo particular porque no está en juego la libertad práctica propiamente dicha sino la libertad en el uso de uno mismo y de los otros, lo que llamamos libertad pragmática. *La reciprocidad, o la cláusula de conservación del otro, constituye una restricción de la razón práctica aplicada, si se nos permite decirlo de esta manera*.

Por lo que hace al peligro que corre la moralidad, la paradoja es que el matrimonio, que al fin y al cabo es un progreso de la cultura, no se compadece sin embargo con la moralidad, que es ser su último y más acabado logro. Kant señala expresamente que cuando un hombre hace de sí mismo una cosa contradice “el derecho de la humanidad en su propia persona” (*MS AA 06: 278*; cf. también *MS AA 06: 276*). Tal y como Kant ha

formulado el imperativo categórico, “Obra del tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como medio” (GMS AA 04: 429), es claro que al cosificarse el cónyuge hace uso de sí mismo como un medio. Kant, sin embargo, entiende que la reciprocidad permite reconstruir a la persona y que su pérdida en la entrega se restituye por la ganancia en el uso. Pero, ¿qué razonamiento es éste?, ¿qué hace viable el juego de consunción y recuperación? Desde un punto de vista estrictamente moral no hay propiamente hablando ninguna operación que pueda restituir la inmoralidad que consiste en que uno obre como medio. En sí misma, que es como se juzgan las acciones desde el punto de vista práctico, la acción es inmoral. La personalidad, definida desde el parámetro práctico, es “la libertad y la independencia respecto del mecanismo de la entera naturaleza”. La personalidad también es la capacidad de un ser de darse a sí mismo leyes prácticas (KpV AA 05: 87). Pero aquí se trata de otra cosa. En el matrimonio tiene lugar *un juego de entrega y aceptación* (quizás ésta es la mejor expresión de lo que tiene lugar aquí) *en el que está la libertad pragmática, que no tiene que ver únicamente con la espontaneidad, sino que implica un juego en el que también se da la receptividad*. Cuando Kant dice que la persona es “unidad absoluta” (MS AA 06: 278) es porque además de una persona-sujeto que es capaz de actuar por sí misma también hay una persona-cosa que es objeto de goce (para otros y para sí misma). El matrimonio estipula que no puede adquirirse sólo a alguien “como cosa” (eso es lo que sucede en el caso de la prostitución), sino que también se contempla a la persona. Si se quiere en el matrimonio los cónyuges disponen también de la libertad del otro, que es la que está comprometida en la acción recíproca. Esta dualidad es la que contempla la ley.

Pero a nuestro juicio esto no puede tener lugar si no es porque *la persona también participa de una dimensión de pasividad y de receptividad* que es igualmente constitutiva. Lo pragmático de la libertad pragmática tiene que ver con que la vida del hombre es siempre una vida entre hombres y en el mundo, una vida en la que continuamente tiene que disponer de sí mismo y de los demás. Hemos apuntado al principio que la libertad pragmática y el ejercicio pragmático del hombre consigo mismo y con los demás se podría dibujar sobre el trasfondo de la historia. También hemos dicho que la reflexión kantiana sobre la comunidad doméstica puede tener un peculiar encaje emancipador, en lo que serían los comienzos de una incipiente biopolítica. Pero quizás cabe todavía otra lectura que aúne ambas, la que recoge el *profundo sentido de la modalidad de un ser finito* que Kant ha vislumbrado en el matrimonio. La modalidad del despliegue de una libertad de los hombres entre los hombres en la que acontece, más que la independencia ante toda ley natural, la profunda dependencia de los hombres respecto de otros hombres, y ello en tanto que seres dotados de corporalidad y de receptividad. En este sentido *la libertad pragmática sería tanto la libertad para el influjo como la libertad para la dependencia*. Libertad para el comercio y para la reciprocidad, que Kant descubre en el espacio del matrimonio y de la casa, y también en el de la historia.

En efecto, Kant ha formulado la posibilidad de un juego de superioridad e inferioridad como la base del enlace de los hombres en la sociedad. Concretamente, en *Anth* dice que “la unidad e indisolubilidad de un enlace” exige que “una parte esté sometida a la otra y que, recíprocamente, una debería ser superior a la otra en algo, para poder dominarla o regirla” (*Anth* AA 07: 303). El enlace, la síntesis o *Verbindung*, sólo puede asegurarse mediante un juego de dominaciones recíprocas y alternas, en el que resuena claramente el de la insociable sociabilidad que Kant despliega en su filosofía de la historia. La razón que Kant aduce aquí es que “en la *igualdad* de las pretensiones de dos que no pueden prescindir el uno del otro, el amor propio obra pura discordia” (*idem*), siendo este juego de dominaciones recíprocas el único que puede evitarla. Pero si atendemos a un sentido metafísico del enlace, lo que Kant sostiene como fundamento de la síntesis no es otra cosa que el juego de espontaneidad y receptividad. En la paradoja del sentido interno este juego se produce como una suerte de quiasmo simultáneo entre validez (síntesis trascendental del entendimiento) y experiencia (yo del sentido interno) en la que el sujeto es al mismo tiempo activo y pasivo.¹⁶ En el matrimonio tiene lugar un influjo recíproco, pero también un juego de concomitancias. El otro que es utilizado en la relación sexual como “instrumento pasivo”, *leidendes Werkzeug*, algo que obra y padece al mismo tiempo (*Bemerkungen zur Rechtslehre*, AA 20: 459).

Si se considera la comunidad doméstica como una unidad, lo que encontramos en el auxilio mutuo es una suerte de concomitancia entre la actividad y la pasividad. Por una parte, toda acción de un sujeto va de la mano de una receptividad de otro sujeto. En cierto modo se trata de una paradoja si consideramos el matrimonio como un solo sujeto, como una unidad doméstica indisoluble. En el auxilio mutuo tendría lugar una acción en la que el sujeto-matrimonio es al mismo tiempo activo y pasivo. En el texto antes referido de la Doctrina de la virtud, Kant reconoce un placer que equipara al goce del otro. Este goce es cuasi-moral toda vez que viene propiciado por el reconocimiento del otro como ser que también debe gozar. Pero este juego es algo más que un goce “por simpatía” (*KU* AA 05: 208). *El sujeto que forma parte del matrimonio está comprometido con el goce del otro y con su propia sumisión* en la medida en que así logra sostener la unidad del matrimonio.

En este paradójico sentido debe entenderse la igualdad a la que se refieren con frecuencia los comentaristas (Kant subraya la idea de igualdad en *MS* AA 06: 278). Kuhne caracteriza el matrimonio como una “concordancia no-libre de dos voluntades no-libres” (2001, 192). El auxilio mutuo constituye un ejercicio libre e inédito que antepone la igualdad a cualquier otra cosa, revelándose ésta como una forma de obligación y necesidad. En el matrimonio los arbitrios se comprometen a la igualdad, lo que significa que someten y se someten, arriesgando y salvaguardando de un solo golpe esta peculiar personalidad que constituye la dependencia mutua. En este sentido vale la pena recordar

¹⁶ Recuérdese la “paradoja del sentido interno” formulada en la primera Crítica. El sentido interno es el lugar en el que el sujeto se descubre como activo y pasivo al mismo tiempo (cf. *KrV* B 152 ss.). Es activo toda vez que alberga una potencia trascendental de síntesis; pero es pasivo toda vez que esa potencia no puede obliterar la receptividad que le constituye como sujeto finito, revelándose él mismo y su espontaneidad al mismo tiempo como fenómeno de una tal síntesis.

que Kant, en el derecho innato, ha caracterizado la igualdad como “no ser obligado, *verbunden*, por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles, *verbinden*” (MS AA 06: 237-8). *El matrimonio es una relación en la que cada cónyuge somete al otro y le somete justamente a la relación o el vínculo*. Repárese en que el verbo que utiliza Kant para expresar la necesidad del vínculo es *verbinden*, que significa obligar, pero también aunar o vincular; la *Verbindung* es nada menos que la acción y el efecto de la síntesis, en la que, como hemos apuntado recién, resuena la paradoja del sentido interno, que aquí aparece como el vínculo entre someter y ser sometido.

No se trata del juego asimétrico que Kant explica en la *Anth*, donde distingue entre “gobernar” y “dominar”. Por una parte, el hombre es quien se ocupa de “gobernar”, *regieren*, que consiste en administrar la casa, es decir, en llevar los negocios y asuntos civiles. En cambio, la mujer es la que puede “dominar”, *herrschen*, que consiste en controlar las inclinaciones. De este modo Kant reproduce la discriminación de la mujer en los negocios civiles con la vieja artimaña de separar el espacio público del privado (aquí el espacio de la psicología), que es adonde ella queda recluida. Pero en las relaciones de auxilio mutuo tiene lugar algo distinto. En las relaciones de auxilio mutuo la mujer encuentra una posibilidad inédita, donde puede hacer algo parecido a gobernar, pues lo que tenga lugar entre ellos constituye un juego que tiene que ser regulado, sin que importe cómo (la racionalidad, que es lo que impera en la acción de gobernar, no está en juego, ciertamente, pero tampoco el instinto, lo que nos sitúa probablemente en el terreno de la imaginación). Por su parte, el hombre, que parece condenado a gobernar como señor y administrador de la casa, encuentra en la alcoba la posibilidad de imperar que la sociedad le niega. *El matrimonio sería, si puede decirse así, un espacio regulado de sumisión mutua donde el rédito de la libertad en juego no está tanto en lo que se puede lograr como en lo que se puede vencer*. El sometimiento del goce ajeno y de la inclinación natural en un solo golpe de voluntad.

Referencias

Foucault, M. (2008), “Introduction à l’*Anthropologie*”. In: Kant. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, pp. 11-79.

Heinrichs, T. (1995), “Die Ehe als Ort gleichberechtigter Lust”, *Kant-Studien* n. 86, pp. 41-53.

Kopper, Joachim (1961), “Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht”, *Kant-Studien* n. 52 (1960/61), pp. 283-294.

Kuhne, Frank (2001), “Kants Schwierigkeiten mit der Ehe. Anmerkungen zum Verhältnis von Autonomie und Heteronomie”, en V. Gehrhardt, R—P- Horstmann, R. Schumacher,

Kant und die Berliner Aufklärung. Walter de Gruyter, Berlin/New York, Band IV, pp. 189-195.

Kuster, Friederike (2011), “Verdinglichung und Menschenwürde. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft”, p. 21 http://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Kuster/Kant_Verdinglichung.pdf (acceso 12 de septiembre de 2016). Publicado en *Kant-Studien*, vol. 102 (2011), pp. 335-349.

Louden, R. B. (2000), *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Posada, Luisa (2015), “Kant y la diferencia sexual”, *Éndoxa*, n. 35, pp. 139-158.

— (2016), “Observaciones, universalismo ético y Kant: lectura desde el feminismo filosófico”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 1, n. 1, pp. 39-48.



La maschera cartesiana: René Descartes nella *Critica della ragion pura* di Kant

The Cartesian Mask: René Descartes in Kant's Critique of Pure Reason

ALFREDO GATTO*

USP – FAPESP, Brasil

Riassunto

L'articolo si propone di analizzare la presenza di Descartes nella *Critica della ragion pura*, con particolare attenzione ai paralogismi della psicologia razionale e alla confutazione dell'idealismo. L'aspetto più rilevante dell'analisi kantiana non concerne l'interpretazione del pensiero cartesiano fornita dal filosofo tedesco, data la scarsa conoscenza che Kant possedeva dei testi di Descartes. Ad essere interessante, al contrario, soprattutto se considerata alla luce della sua successiva ricezione, è l'immagine di Descartes che emerge dalle pagine della *Critica*. A questo riguardo, è possibile affermare che Kant abbia contribuito al ritorno sulla scena del pensiero tedesco del Descartes metafisico, una maschera filosofica che svolgerà un ruolo centrale nella ricostruzione della storia della filosofia proposta dall'idealismo post-kantiano.

Parole chiave

Descartes, *cogito, ergo sum*; *Critica della ragion pura*; Idealismo tedesco

Abstract

The article aims to analyze the presence of Descartes in Kant's *Critique of Pure Reason*, with particular attention to the Paralogisms of Rational Psychology and to the Refutation of Idealism.

* Post-dottorando presso la Fapesp: Grant 2015/17758-9, São Paulo Research Foundation (Fapesp) – Usp (Universidade de São Paulo); alfredo.gatto@hotmail.it. Colgo l'occasione di ringraziare in maniera particolare il Prof. Leonel Ribeiro dos Santos e il Dott. Giulio Gorla per le loro indicazioni bibliografiche e per i loro commenti alla prima versione del testo.

The most significant aspect of Kant's analysis does not concern the interpretation of Cartesian thought provided by the German philosopher, given the lack of knowledge Kant had of Descartes' works. The most important issue, on the contrary, especially if it is considered in the light of the following reception of Cartesian reflection, has to do with the image of Descartes that emerges from the pages of the *Critique*. In this respect, it is possible to affirm that Kant has contributed to the return to the scene of the metaphysical Descartes in German thought, a philosophical mask that will play a central role in the reconstruction of the history of the philosophy proposed by the post-Kantian idealism.

Keywords

Descartes; *cogito, ergo sum*; *Critique of Pure Reason*; German Idealism

1. Descartes eroe della modernità

L'interpretazione di René Descartes che abbiamo ereditato e che si è imposta in gran parte della storiografia filosofica deve molto alla lettura offerta da Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*. Nelle pagine della *lectio* hegeliana, la filosofia moderna produce un'accelerazione nei confronti della tradizione medievale grazie al ruolo svolto dalla riflessione cartesiana¹. È solo con Descartes, infatti, che il pensiero, assumendo come proprio punto di partenza la posizione dell'autocoscienza reale, si manifesta nella sua forma soggettiva e produce una dialettica fra «i due lati infiniti dell'idea» rappresentati dallo Spirito e dalla Natura. Si giunge così ad una filosofia propriamente autonoma, in cui il pensiero si pone come momento essenziale del vero. In virtù di tale mediazione, finalmente, «come il navigatore, dopo lungo errare sul pelago infuriato, possiamo gridar "terra!"» (Hegel 1964, p. 66). Descartes può allora essere considerato a giusto titolo «un eroe, che ricominciò da capo l'impresa» (Hegel 1964, p. 70).

Secondo Hegel, il merito principale del filosofo francese è aver posto le basi di un nuovo cominciamento che ha istituito il sapere come unità immeditata di pensiero ed essere. Nella sfera della soggettività cartesiana, l'io che pensa pone immediatamente il suo stesso essere, eliminando sul piano formale lo scarto che il sapere realistico assumeva come punto di partenza della propria indagine². A dispetto dell'importanza attribuita a Descartes, il giudizio hegeliano non risparmia comunque delle critiche, insistendo sull'unilateralità – e dunque sull'astrattezza – della posizione cartesiana. Ciò che manca, infatti, al contenuto del *cogito, ergo sum* è quel processo di intima mediazione che consenta di superare l'immediatezza della relazione pensare-essere. La certezza meramente soggettiva cui giunge Descartes, in altri termini, a causa della dimensione irreflessiva che la

¹ Per un'analisi dell'interpretazione hegeliana, cfr. Lebrun 1998.

² Cfr. Hegel 1964, p. 78: «L'io penso contiene immediatamente il mio essere: questo, dice Cartesio, è il fondamento assoluto d'ogni filosofia. La determinazione dell'essere è nel mio io: questo legame è esso medesimo il Primo. Il pensiero come essere e l'essere come pensiero, ecco la mia certezza, l'io; nel celebre *cogito, ergo sum* sono adunque inseparabilmente congiunti pensiero ed essere».

caratterizza, non è nelle condizioni di derivare dall'identità immediata – astratta – di essere e pensiero alcuna necessità al proprio contenuto³.

Le linee guida della lettura di Hegel diverranno un punto di riferimento imprescindibile per le successive interpretazioni, trasformandosi quasi in un *leitmotiv* storiografico⁴. A questo proposito, se si volesse ricostruire la storia dell'influenza dell'impostazione hegeliana si giungerebbe, attraverso vari stadi, perlomeno fino a Martin Heidegger⁵. In effetti, seppur con un giudizio di valore differente, anche Heidegger – in particolar modo (ma l'elenco sarebbe certamente più lungo) nel saggio *L'epoca dell'immagine nel mondo*⁶ e nei corsi su Friedrich Nietzsche degli anni 30'⁷ – ritorna sulle pagine cartesiane, considerando Descartes il vero e proprio fondatore della filosofia moderna. Con il filosofo francese, la totalità dell'ente è ricondotta all'attività del soggetto umano, considerato ora il fondamento e la condizione di possibilità di ogni certezza. La realtà si viene allora determinando come un oggetto disponibile alla rappresentazione, un'oggettività determinata che non esiste – o non può acquisire legittimità filosofica – se non in quanto concepita da un soggetto. Pertanto, precisa Heidegger, «“*Cogito sum*” non dice né soltanto che penso, né soltanto che sono, né che dal fatto del mio pensare consegue la mia esistenza. La tesi esprime una connessione tra *cogito* e *sum*. Dice che io sono in quanto colui che rappresenta, che non soltanto il *mio* essere è essenzialmente determinato da questo rappresentare, ma che il mio rappresentare, in quanto *re-praesentatio* determinante, decide sulla presenza (*Präsenz*) di ogni rappresentato» (Heidegger 2005, p. 667).

L'elenco degli autori che condividono il nucleo della lettura hegeliana potrebbe essere certamente più lungo. Ad ogni modo, ciò che ci premeva sottolineare era soltanto una tendenza ermeneutica che, al netto delle rispettive differenze, ha generato l'immagine di Descartes che abbiamo, nella sostanza, ereditato. È opportuno ora domandarsi se *questo* Descartes, pensatore della modernità in quanto filosofo della soggettività, propugnatore di un idealismo ancora acerbo e tuttavia già delineato in alcune delle sue componenti essenziali, sia una “creatura” della storia della filosofia di Hegel, o non rappresenti piuttosto la riformulazione di una tendenza interpretativa precedente. A nostro parere, è possibile ritrovare nell'opera di Immanuel Kant, e più precisamente in alcune pagine della *Critica della ragion pura* dedicate al filosofo francese, il possibile punto di partenza della lettura hegeliana.

³ Cfr. Hegel 1964, p. 91: «Le determinazioni fondamentali della metafisica cartesiana sono dunque in primo luogo queste: dalla certezza di se stesso pervenire alla verità, nel concetto del pensiero conoscere l'essere. Ma poiché in quel pensare “io penso” io sono un singolo, sta davanti agli occhi il pensiero come un che di soggettivo; perciò non si fa vedere già l'essere nel concetto del pensiero stesso, ma si avanza solo in generale verso la separazione».

⁴ Per una descrizione della storia della ricezione di Descartes, cfr. Ribeiro dos Santos 2013, pp. 171-189.

⁵ Sull'interpretazione del pensiero cartesiano fornita da Heidegger, cfr. De Biase 2005; cfr. inoltre Courtine 2009.

⁶ Cfr. Heidegger 1938.

⁷ Cfr. Heidegger 1961 (ed. it. 2005).

2. *Descartes in Kant*⁸

Per ricostruire la relazione che lega Kant a Descartes il primo passo è stabilire quali fossero le opere del filosofo francese che Kant conosceva o aveva avuto l'occasione di visionare. A tal riguardo, il lavoro di catalogazione sulla biblioteca kantiana di Arthur Warda rappresenta una fonte imprescindibile per muovere i primi passi nell'universo bibliografico del filosofo⁹. Ritroviamo così le edizioni latine di tre volumi di Descartes, vale a dire la *Geometria*¹⁰, le *Meditazioni*¹¹ e i *Principi della filosofia*¹². Naturalmente, come ha rilevato Jean Ferrari, «si cette liste ne nous dit pas, et de loin, tout ce que Kant a lu, elle nous montre en tout cas ce qu'il n'a pas pu ignorer» (Ferrari 1971, p. 480). Se osserviamo i riferimenti a Descartes presenti nelle opere del filosofo di Königsberg – sebbene, ed è il caso di sottolinearlo, nell'intero *corpus* kantiano non vi sia, a nostra conoscenza, alcuna citazione diretta e circostanziata di un passaggio tratto dalle opere cartesiane –, è probabile che Kant si sia procurato i testi di Descartes all'inizio della sua carriera accademica. A suggerirci questa considerazione sono i *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1747), un lavoro giovanile in cui Kant cercava di trovare un punto di sintesi fra gli opposti campi tracciati dai cartesiani e dai leibniziani. In questo testo, il Descartes più propriamente “fisico”, lungi dall'essere considerato un anticaglia accantonata dall'emergere del paradigma newtoniano¹³, è a pieno titolo un termine legittimo di confronto, come dimostrano alcuni dei giudizi kantiani presenti nell'opera¹⁴.

Tralasciando i riferimenti alla fisica e alla fisiologia cartesiana¹⁵, l'aspetto che più ci interessa concerne il Descartes “metafisico”, con particolare riguardo alla discussione delle tematiche cartesiane svolta nella prima *Critica*. Prima di intraprendere la nostra analisi, è doveroso riconoscere – e vedremo quanto questo rilievo sarà importante – che gli autori citati e criticati da Kant, come ci ricorda opportunamente Jean-Marie Beyssade, «ne sont pas pris d'abord dans la vérité effective et historique de leur démarche, mais comme *index* pour des moments spéculatifs déterminés en dehors d'eux» (Beyssade 1996, p. 49). Il

⁸ Con il titolo di questo paragrafo facciamo espressamente riferimento al seguente volume: Fichant –Marion 2006. Lo stesso titolo è stato ripreso in un articolo più recente da Codato 2009.

⁹ Cfr. Warda 1922.

¹⁰ Des Cartes Renuus, *Geometria* anno 1637 Gallice edita; nunc autem cum notis Florimondi de Beaune,...in linguam Latinam versa et commentariis illustrata, opera atque studio Francisci a Schooten...Lugduni Batavorum. 1649. 4° (Warda 1922, p. 38).

¹¹ Des-Cartes Renuus, *meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur...*Tertia editio prioribus auctior et emendatior. Amstelodami. 1650. 4° (Warda 1922, p. 47).

¹² Des-Cartes Renuus, *principia philosophiae*. Amstelodami. 1650. 4° (Warda 1922, p. 47).

¹³ Come ha rilevato Jean Ferrari riferendosi alla presenza della scienza cartesiana nelle opere di Kant, «que cent ans après la mort de Descartes, son œuvre puisse encore être prise en considération non pas d'un point de vue historique, mais comme objet d'une discussion scientifique, qu'un jeune homme de vingt-trois ans formé par des maîtres leibniziens puisse la défendre et penser la vérifier sur un point qui nous apparaît aujourd'hui comme une erreur manifeste, voilà qui montre que la science cartésienne n'a pas été balayée d'un coup, comme on l'imagine parfois à tort, à la parution, en 1686, des *Principia mathematica* de Newton», Ferrari 1979, p. 30.

¹⁴ Cfr., fra gli altri, i seguenti passaggi: AK 01 041; AK 01 065.

¹⁵ Per un'ampia discussione dei riferimenti a Descartes presenti nell'opera kantiana, si veda il già citato Ferrari 1979, pp. 21-78.

giudizio di Beyssade si applica alla perfezione al caso che stiamo discutendo. Fra le occorrenze della *Critica della ragion pura* in cui compaiono dei rimandi ad alcuni aspetti della riflessione di Descartes, ci concentreremo su due luoghi particolari, ossia sulla presenza del *cogito, ergo sum* nei paralogismi della ragion pura e sulla *Confutazione dell'idealismo* aggiunta alla seconda edizione dell'opera (1787), tralasciando le considerazioni sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio.

La prima edizione della *Critica* (1781) corrisponde al primo esplicito riferimento di Kant al *cogito cartesiano*¹⁶. Il filosofo tedesco si sta concentrando sui paralogismi della ragione connessi alla psicologia razionale. Prima di chiamare criticamente in causa Descartes, Kant si sofferma sulle pre-condizioni dell'indagine. Il giudizio "Io penso" deve essere inteso come un concetto trascendentale privo di un contenuto particolare, dovendo soltanto ricondurre ogni pensiero alla coscienza. L'io in questione non è allora propriamente un concetto, ma la coscienza che accompagna tutti i concetti come loro condizione di possibilità¹⁷. Kant delinea in queste prime battute un quadro affatto differente dai presupposti che innervavano l'*ego cogito* cartesiano. Come ha messo in luce Yvon Belaval, è possibile già ora rilevare come l'"Io penso" constatativo di Descartes venga trasformato nell'"Ich denke" costitutivo kantiano, nell'io trascendentale inteso quale requisito formale della conoscenza umana¹⁸. Secondo Kant, poiché dobbiamo di necessità attribuire a tutte le cose la totalità delle condizioni con cui possiamo pensarle, di un essere pensante non sarà possibile ottenere alcuna rappresentazione attraverso un'esperienza esterna; per farlo, dovremo servirci del *medium* offerto dall'autocoscienza. Tale considerazione, però, non va mai separata dalla piena consapevolezza della natura problematica di una simile relazione. Pertanto, la proposizione "Io penso" «viene presa soltanto problematicamente: non in quanto essa contenga la percezione di un'esistenza (il cartesiano *cogito, ergo sum*), bensì soltanto nella sua semplice possibilità» (Kant 2004, p. 595, A 347, B 405; AK 04 219), così da certificare quali proprietà possano derivare al soggetto da un giudizio così semplice.

A questo punto, nella prima edizione della *Critica* Kant procede all'analisi dei quattro paralogismi – sostanzialità, semplicità, personalità, idealità – che derivano da un uso scorretto della proposizione "Io penso". Il primo concerne la sostanzialità dell'io. Il ragionamento che produce il paralogismo è il seguente: la sostanza è ciò la cui rappresentazione è il soggetto assoluto dei nostri giudizi ed è ciò che non può essere utilizzato come determinazione di qualcos'altro; io, in quanto essere che pensa, sono il soggetto assoluto di ogni mio possibile giudizio e tale rappresentazione di me stesso non può servire da predicato a nessun'altra cosa; *dunque*, io sono, in qualità di essere pensante,

¹⁶ Per un'ampia analisi di questo aspetto, cfr. Longuenesse 2008.

¹⁷ «Tramite questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa, non viene rappresentato nient'altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = *x*, il quale viene conosciuto solo tramite i pensieri che sono i suoi predicati e di cui separatamente non possiamo avere il benché minimo concetto», Kant 2004, p. 593, A 346, B 404; AK 04 218.

¹⁸ «Avec Kant, le *Je pense* constatatif de Descartes s'est transmué en *Ich denke* constitutif de *notre* monde phénoménal; il ne restait plus qu'à en faire – au besoin sous le nom de Concept – le constitutif *du* monde en-soi et pour nous», Belaval 1976, p. 376.

sostanza. Come sottolinea Kant, il soggetto delle due premesse è assunto in due modi differenti, ed è questa erronea distinzione che ci porta a scambiare l'esposizione logica del pensiero con la determinazione metafisica dell'oggetto. Nella premessa minore, infatti, ci si riferisce ad un Io che considera se stesso in maniera indipendente dall'intuizione, l'unico modo con cui il soggetto può esser dato come oggetto al pensiero. Il soggetto logico della minore, dunque, essendo sganciato dal piano sensibile dell'intuizione, non può generare alcun oggetto e non può, pertanto, essere considerato sostanza. Insomma, poiché il soggetto logico non può essere il soggetto reale offerto dall'intuizione sensibile, nessun salto fra i due piani può essere considerato legittimo.

Sebbene al soggetto kantiano continui a spettare un ruolo determinante nell'unificazione dell'esperienza, ciò che viene intenzionalmente perduto è la sostanzialità che gli era in precedenza attribuita. La desostanzializzazione dell'Io implica allora, come ha rilevato Marilena Chaui, «uma mutação radical da noção de *subjectum*, que deixa de ser *ousia* e *res* para se transformar em ato de uma operação cognitiva» (Chaui 2011, p. 341). Si assiste così ad un processo di spoliazione di alcune delle sue proprietà che non comporta, perlomeno in Kant, un suo essenziale impoverimento. È interessante quindi notare l'inversione di piani che sarà prodotta dall'impostazione hegeliana: se l'idealismo trascendentale kantiano intendeva stabilire una cesura fra l'*ego cogito* e il suo essere una sostanza pensante, Hegel non solo recupera, rafforzandola, l'identità fra i due termini dell'equazione, ma formulerà la sua critica a Spinoza proprio attribuendogli il mancato riconoscimento della necessaria soggettività della sostanza¹⁹.

Ad ogni modo, Kant ritorna sul *cogito, ergo sum* di Descartes nel secondo paralogismo dedicato alla supposta semplicità dell'anima. Il falso sillogismo suona così: è semplice quella cosa il cui atto non può essere considerato come il concorso di più agenti; poiché l'Io è tale, allora l'Io sarà semplice. Anche in questo caso, il paralogismo si produce perché l'"Io penso" continua ad essere considerato la base con cui incrementare il sapere, senza che si istituisca alcun positivo riferimento al piano dell'intuizione sensibile. Esso va considerato, al contrario, come la condizione che precede ogni esperienza possibile, e non come un'esperienza in se stessa. Per tali ragioni, la proposizione "Io sono semplice", espressione immediata dell'appercezione, non esprime altro che un'unità logica da cui è esclusa ogni molteplicità, ma non è possibile estrarre da essa alcuna reale conoscenza. Non diversamente, aggiunge Kant, anche «la presunta inferenza cartesiana – *cogito, ergo sum* – è di fatto tautologica, in quanto il *cogito (sum cogitans)* esprime immediatamente la realtà» (Kant 2004, p. 1255, A 355; AK 04 224). Così come, in Descartes, il *cogito* e il *sum* sono equivalenti, poiché il *sum* del *cogito* non ne accresce il dominio semantico, allo stesso modo l'esser semplice dell'Io, lungi dall'essere una deduzione che ha luogo a partire da premesse determinate, è già contenuto nell'"Io penso".

Nel passaggio citato Kant considera il *cogito, ergo sum* al pari di una costruzione sillogistica. Ora, come abbiamo sottolineato in precedenza, il nostro obiettivo non è dimostrare quanto l'interpretazione kantiana di Descartes sia imprecisa – a tal proposito,

¹⁹ Cfr. Chaui 2011, pp. 342-345.

secondo Beyssade, nelle opere di Kant avremmo addirittura a che fare con uno «pseudo-Cartesianus», nient'altro che una «fiction» (Beyssade 2008, p. 40). Non è tuttavia superfluo sottolineare come questa lettura sia viziata, più che da un'incomprensione di fondo, da una conoscenza insufficiente dei testi cartesiani. In effetti, era stato lo stesso Descartes ad escludere a più riprese e in modo risoluto la possibilità di considerare il *cogito, ergo sum*²⁰ alla stregua di un sillogismo²¹. L'osservazione cartesiana non sfuggirà infatti ad Hegel che, dopo aver rilevato l'errore commesso da Kant, ricondurrà la proposizione cartesiana nel quadro della propria interpretazione²². La convinzione kantiana che il *cogito, ergo sum* di Descartes potesse essere considerato come un sillogismo rimarrà comunque immutata, come dimostra una nota aggiunta all'esame della psicologia razionale nella seconda edizione²³.

Se nella trattazione dei due primi paralogismi Kant aveva chiamato in causa il *cogito* cartesiano, senza fare però direttamente riferimento al filosofo francese, bisognerà attendere il quarto paralogismo dedicato al mondo esterno, e alla scetticismo circa la sua reale esistenza, per veder comparire il nome di Descartes. Il problema in questione è il seguente: poiché è ragionevole sostenere che solo quanto è in noi possa essere percepito in maniera immediata, e che è solamente la nostra esistenza a poter essere oggetto della nostra percezione, l'esistenza di un oggetto esterno non ci sarà data direttamente nella percezione, ma potrà, al massimo, aggiungersi ad essa. Per queste ragioni, non sembra irragionevole nutrire dei dubbi, più che sugli oggetti esterni in quanto tali, sulla possibilità che la loro esistenza ci sia immediatamente nota. È in questo contesto che compare il riferimento kantiano a Descartes: «Perciò anche Cartesio, con ragione, limitava ogni percezione nel suo significato più stretto alla proposizione: io (in quanto essere pensante) sono. È infatti chiaro che, poiché ciò che è esterno non è in me, non posso trovarlo nella mia appercezione e quindi neppure in una percezione, la quale è propriamente soltanto la determinazione dell'appercezione» (Kant 2004, p. 1271, A 367-368; AK 04 231).

Il giudizio kantiano è in questo caso lusinghiero, e riconosce a Descartes di aver posto il problema in maniera corretta. Il richiamo alla posizione del filosofo francese consente a

²⁰ Sia detto per inciso: l'espressione *cogito, ergo sum* non compare nelle *Meditazioni*, dove Descartes si «limita» ad affermare, nella seconda *meditatio*, «*ego sum, ego existo*» (AT, VII, p. 25). Essa era presente, nella sua variante francese, nel *Discorso sul metodo* («*je pense, donc je suis*») (AT, VI, p. 23); nella sua versione latina, bisognerà aspettare la prima parte dei *Principi della filosofia* (AT, VIII-I, p. 7): «*ego cogito, ergo sum*».

²¹ Cfr., a questo proposito, i passaggi seguenti: AT, VII, pp. 140-141; AT, IX-I, pp. 110-111.

²² Cfr. Hegel 1964, pp. 78-79: «Questa proposizione [*cogito, ergo sum*] viene da un lato considerata come un sillogismo: dal pensiero si dedurrebbe l'essere. Specialmente Kant sollevò contro tale collegamento l'obiezione che nel pensare non è contenuto l'essere, il quale sarebbe altro dal pensare [...] Per un sillogismo occorrono tre membri; qui ne occorrerebbe dunque un terzo, dal quale fossero mediati pensare ed essere: e non c'è. Il 'dunque', che unisce i due termini, non è il 'dunque' d'un sillogismo: la connessione fra essere e pensare è posta immediatamente».

²³ «L'io penso è una proposizione empirica e contiene in sé la proposizione: io esisto. Non posso dire, però: tutto ciò che pensa esiste, poiché in tal modo la proprietà del pensiero farebbe sì che tutti gli enti che la possiedono divenissero enti necessari. Pertanto la mia esistenza non può essere considerata come inferita dalla proposizione: io penso, come riteneva Cartesio (altrimenti dovrebbe esser fatta precedere la premessa maggiore: tutto ciò che pensa esiste), piuttosto la mia esistenza è identica a tale proposizione», Kant 2004, pp. 615-617, B 422; AK 03 275-276.

Kant di operare una distinzione fra due differenti tipologie di idealismo: accanto all'idealismo empirico di Descartes vi è infatti l'idealismo trascendentale difeso da Kant, secondo il quale i fenomeni vanno considerati come semplici rappresentazioni e lo spazio e il tempo come forme sensibili della nostra intuizione, e non certo come cose in sé indipendenti dalla nostra sensibilità, come vorrebbe il realismo detto trascendentale. D'altra parte, è proprio il realista trascendentale che finisce per indossare i panni dell'idealista empirico, dubitando della possibilità reale di accedere al fenomeno. Se l'idealismo empirico cartesiano si lega al realismo trascendentale, l'idealismo trascendentale deve, al contrario, accompagnarsi al realismo empirico, cioè supporre l'esistenza reale del fenomeno senza «uscire dalla semplice autocoscienza e senza ammettere qualcosa in più, oltre alla certezza delle rappresentazioni in me, e cioè il *cogito, ergo sum*» (Kant 2004, p. 1273, A 370; AK 04 232).

Tralasciando le ragioni presentate a sostegno dell'idealismo trascendentale, è interessante notare come, nella prospettiva kantiana, l'idealismo empirico di impronta cartesiana venga comunque considerato positivamente, se non in se stesso, alla luce delle sue funzioni, vale a dire come sprone indispensabile per lo sviluppo dell'indagine filosofica. In effetti, «l'idealista scettico [la posizione riconducibile, in senso lato, a Descartes], quello che attacca semplicemente il fondamento della nostra asserzione e dichiara insufficiente la nostra convinzione sull'esistenza della materia – che crediamo di fondare sulla percezione immediata – è un benefattore della ragione umana, nella misura in cui ci costringe a tenere gli occhi bene aperti persino di fronte al più piccolo passo dell'esperienza comune, e a non acquisire subito nel nostro patrimonio, come un bene legittimamente guadagnato, ciò che forse abbiamo soltanto ottenuto con l'inganno» (Kant 2004, p. 1283, A 377-378; AK 04 237). Anche in questo caso, in linea con l'errata considerazione relativa alla natura sillogistica dell'*ego cogito* cartesiano, Kant attribuisce a Descartes una presa di posizione che non appartiene certo alla lettera dei suoi testi. Il supposto scetticismo cartesiano, infatti, ha un valore meramente metodologico, e serve a preparare, con ancora più forza, il cammino che conduce alla verità²⁴. In questo percorso, l'esistenza della realtà e la possibilità di cogliere le condizioni del suo manifestarsi non sono mai poste realmente in discussione²⁵. È allora legittimo domandarsi «si Kant sous le nom d'idéalisme sceptique ne pense pas moins à Descartes qu'à certains cartésiens comme Malebranche pour lequel l'existence du monde extérieur est indémontrable, ou encore à la doctrine de Bayle que Kant n'ignorait pas et dont le rôle a été probablement décisif dans l'établissement des antinomies» (Ferrari 1979, p. 61).

Qualunque siano state le motivazioni che hanno spinto Kant ad attribuire a Descartes una simile posizione, la confutazione dell'idealismo empirico-scettico offerta nella prima edizione della *Critica* non aveva pienamente convinto il filosofo tedesco. Nella seconda

²⁴ Un caso differente è il possibile riferimento ad una sorta di "scetticismo" iperbolico che potrebbe emergere dal legame, presente nell'esordio delle *Meditazioni*, fra il Dio Ingannatore e il Dio creatore delle verità eterne. Questa considerazione non fa comunque parte dell'oggetto della presente indagine. Per un'analisi di questo plesso, cfr. Gatto 2015.

²⁵ Sullo scetticismo nelle *Meditazioni* cartesiane, cfr. Zanette 2015.

edizione, Kant tornerà sullo stesso luogo teorico, inserendo nella logica trascendentale una sezione dedicata proprio alla «*Confutazione dell'idealismo*». L'idealismo cartesiano è definito questa volta «problematico», poiché «dichiara come indubitabile soltanto un'affermazione (*assertio*) empirica, cioè: io sono» (Kant 2004, p. 427, B 274; AK 03 190). Kant conferma i giudizi positivi espressi su Descartes nella confutazione del quarto paralogismo, affermando che l'idealismo problematico cartesiano è «ragionevole e conforme a un modo di pensare filosoficamente fondato: e cioè di non ammettere alcun giudizio decisivo prima che venga trovata una dimostrazione sufficiente» (Kant 2004, p. 427, B 275; AK 03 191). Riconosciuta la liceità metodologica dell'approccio di Descartes, Kant procede alla sua confutazione. In breve²⁶, dato che la coscienza della nostra esistenza è determinata nel tempo, e ogni determinazione temporale, per essere ciò che è, richiede un dato permanente nella percezione, non è possibile percepire ciò che permane se non attraverso il positivo riferimento a qualcosa collocato fuori di noi. Pertanto, la coscienza della nostra esistenza è, *simul*, coscienza immediata dell'esistenza di altre cose, che non dipendono dal nostro mero orizzonte posizionale. Nelle tre osservazioni che seguono, Kant si sofferma sul fondamento della propria confutazione, esponendo in modo più analitico le ragioni che la sostengono²⁷.

3. *Descartes, ovvero la maschera*

Anche in questo caso, ponendosi da una prospettiva cartesiana, è facile sottolineare come l'idealismo problematico, scettico o empirico descritto da Kant non corrisponda affatto al procedimento messo in campo da Descartes. Il filosofo francese appare, più semplicemente, un termine di confronto costruito ad arte, un espediente retorico per dare più forza, anche in termini propriamente drammatici, alla posizione kantiana. Ora, stabilita la scarsa conoscenza che Kant possedeva della filosofia cartesiana – e si tratta forse di un eufemismo, se solo prestiamo attenzione alle considerazioni kantiane sulla natura sillogistica del *cogito, ergo sum* espressamente esclusa dallo stesso Descartes, e proprio nei

²⁶ Per una presentazione più ampia e precisa della questione, cfr. Dreyfus 1968. Anche per Ginette Dreyfus il Descartes idealista preso in esame da Kant non corrisponde al Descartes “storico”, ma risponde a delle esigenze interne alla speculazione kantiana: «Les jugements qui définissent ici l'idéalisme portent donc, non sur ce que Descartes et Berkeley ont littéralement professé, mais sur ce qui, selon Kant, ne manque pas de découler de leurs principes dès lors que le kantisme est vrai», Dreyfus 1968, p. 440.

²⁷ Kant sottolinea come siano proprio i presupposti dell'idealismo a sancirne il naufragio. L'idealismo, infatti, assume come punto di partenza l'esperienza immediata del senso interno, per poi giudicare incerta l'esistenza degli oggetti esterni, visto che potremmo essere direttamente noi la causa di quelle rappresentazioni. Tuttavia, rileva il filosofo tedesco, è solo attraverso la natura immediata dell'esperienza esterna – affinché si immagini qualcosa di altro dal pensiero, è richiesta precisamente l'esistenza di un senso esterno che ci permetta di cogliere l'oggetto nell'intuizione – che diventa possibile determinare l'esperienza interna, vale a dire la nostra stessa esistenza nel tempo. Il mondo si rivela così il presupposto del senso interno: la proposizione “Io sono”, se richiede l'esistenza di un soggetto, non permette però ancora nessuna conoscenza empirica, se non per il tramite dell'intuizione. Per tali ragioni, conclude Kant, la stessa esperienza interna, a differenza dei presupposti dell'idealismo cartesiano, è possibile solo in termini mediati, ossia soltanto attraverso quella esterna.

testi presenti nella biblioteca del filosofo tedesco –, è legittimo domandarsi chi fosse realmente Descartes ai suoi occhi.

Il quesito non si pone per stabilire, come ha cercato di fare Ferdinand Alquié, ciò che, a dispetto delle apparenze, univa i due filosofi o ciò che Kant *avrebbe potuto* positivamente recuperare del lascito cartesiano – nello specifico, l’esteriorità dell’essere al pensiero e il divario che divide il *cogito* dal proprio *sum*²⁸ –, se solo fosse stato più consapevole o accorto nella lettura dei testi di Descartes. Più semplicemente, alla luce delle occorrenze sparse nella prima *Critica*, ci si può limitare ad osservare come il “Descartes kantiano” non sia altro che una maschera dietro cui si nasconde l’oppositore ideale dell’idealismo trascendentale, una figura funzionale a far risaltare con ancora più forza e nitidezza la *novitas* filosofica presentata da Kant. Pertanto, se *questo* Descartes nulla ci dice sulle coordinate del suo pensiero o sulla collocazione storica della sua riflessione, ci consente al contempo di vedere all’opera la natura dinamica della speculazione kantiana, cioè il suo organizzarsi e strutturarsi a partire da un’altra posizione che ne faccia emergere le linee guida, come dimostra, peraltro, l’insistenza con cui Kant ritorna sugli stessi luoghi.

Inoltre, Kant non è certo il solo né il primo a mostrarci come la maschera cartesiana si presti ad essere plasmata a più riprese e ogni volta secondo differenti prospettive. La storia della ricezione di Descartes, infatti, è anche la storia delle molteplici traduzioni cui è andato incontro il filosofo – basti pensare, a questo proposito, alla sua presenza nel dibattito francese e a come ogni epoca della Francia post-cartesiana abbia avuto, voluto e creato il “proprio” Descartes²⁹. Il merito kantiano, e l’importanza storica della sua mediazione, tuttavia, è quello di aver riportato la riflessione di Descartes al centro del dibattito tedesco, in un’epoca tutta dominata e plasmata dalla presenza del pensiero leibniziano. Nelle ultime righe del suo lavoro dedicato a Leibniz come critico di Descartes, Belaval coglie quindi un aspetto essenziale della ricezione cartesiana quando sottolinea come, in ambito tedesco, la *metafisica* di Descartes «a été d’abord moins féconde que celle de Leibniz qui est la grande inspiratrice de la pensée allemande: c’est Kant qui en réveillè l’intérêt et qui lui a ouvert une nouvelle carrière» (Belaval 1960, p. 537). È dunque attraverso l’operazione teorica kantiana che Descartes si ritrova nuovamente nel cuore del sapere e nelle fondamenta della sua architettura, ritornando così ad essere oggetto di un rinnovato interesse metafisico.

In tal senso, pur non potendo stabilire, con certezza geometrica, alcun legame testuale, è più che ragionevole pensare che il recupero hegeliano di alcuni specifici elementi del pensiero cartesiano sia legato alla loro presenza nella *Critica* kantiana. Certo, il giudizio di valore sarà ribaltato, e la maschera cartesiana assumerà, questa volta, dei tratti eroici, incarnando una svolta decisiva nella progressione dell’autocoscienza dello Spirito. Tuttavia, i plessi teorici cui verrà dato risalto e importanza saranno gli stessi, fatta salva, naturalmente, la differenza nei presupposti e nell’interpretazione. Pertanto, se Kant non

²⁸ Cfr. Alquié 1975. Sulla frattura kantiana fra essere e pensiero, si tengano inoltre presenti le osservazioni di Georg Simmel nelle sue lezioni berlinesi: Simmel 1918. Sullo scarto kantiano fra pensiero ed essere, questa volta in relazione all’interpretazione fornita da Hegel, cfr. Gorla 2014.

²⁹ Cfr. Azouvi 2002.

formula una lettura circostanziata del Descartes “storico”, dà comunque vita ad una maschera filosofica che svolgerà un ruolo centrale nella ricostruzione storico-filosofica dell’idealismo post-kantiano. In una storia della ricezione del cartesianismo, interessato ad indagarne i principali luoghi ermeneutici, Kant si rivela dunque fondamentale, e non per ciò che ha affermato di Descartes, ma per averlo riportato al centro del dibattito, nel processo stesso di auto-costituzione del sapere filosofico. D’altra parte, come rivelerà Schelling, «senza dubbio [Descartes] trovò in Germania il primo fondamento del suo sistema di pensiero» (Schelling 1856-1861, p. 264).

Bibliografia:

AK = Kant, I. (1902-): *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Reimer/de Gruyter, Berlin.

AT = *Œuvres de Descartes* (1964-1976) (11 vols.), éd. par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris (nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot).

Alquié, F. (1975), “Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible?”, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 2, avril-juin, pp. 145-155.

Azouvi, F. (2002), *Descartes et la France: Histoire d’une passion nationale*, Fayard, Paris.

Belaval, Y. (1960), *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris.

Belaval, Y. (1976), *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Gallimard, Paris.

Beyssade, J.-M. (1996), “La critique kantienne du «cogito» de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Dédution transcendantale)”, in C. Ramond (coord.), *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, pp. 47-62.

Beyssade, J.-M. (2008), “Descartes’ ‘I am a Thing That Thinks’ versus Kant’s ‘I Think’”, in D. Garber – B. Longuenesse (coord.), *Kant and the Early Moderns*, Princeton University Press, Princeton, pp. 32-40.

Chauí, M. (2011), “Um anacronismo interessante”, in A. Martins – H. Santiago – L. C. Oliva (coord.), *As ilusões do eu. Spinoza e Nietzsche*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro, pp. 321-348.

Codato, L. (2009), “Descartes em Kant”, *Discurso*, no. 39, pp. 195-222.

Courtine, J.-F. (2009), “Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger”, *Les Études Philosophiques*, no. 88, vol. 1, pp. 103-115.

De Biase, R. (2005), *L’interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Guida, Napoli.

Dreyfus, G. (1968), “La réfutation kantienne de l’idéalisme”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, no. 4, oct-déc, pp. 439-485.

- Ferrari, J. (1971), “La bibliothèque de Kant et les sources françaises de sa philosophie”, *Les Études Philosophiques*, no. 4, oct-déc, pp. 477-482.
- Ferrari, J. (1979), *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksieck, Paris.
- Fichant, M. – Marion, J.-L. (coord.) (2006), *Descartes en Kant*, Puf, Paris.
- Gatto, A. (2015), *René Descartes e il teatro della modernità*, Inschibboleth, Roma.
- Goria, G. (2014), *Il fenomeno e il rimando. Sul fondamento kantiano della finitezza della ragione umana*, ETS, Pisa.
- Hegel, G. W. F. (1964), *Lezioni sulla storia della filosofia* (vol. III, t. II), trad. it. a c. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger, M. (1938), *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Verlag Klostermann, Frankfurt am Main 1950; trad. it., *L’epoca dell’immagine nel mondo*, in *Sentieri interrotti*, a c. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Heidegger, M. (1961), *Nietzsche*, Verlag Günther Neske, Pfullingen; trad. it., *Nietzsche*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005.
- Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, trad. it. a c. di C. Esposito, Bompiani, Milano.
- Lebrun, G. (1998), “Hegel e a ‘ingenuidade’ cartesiana”, *Analytica*, no. 1, vol. 3, pp. 157-194.
- Longuenesse, B. (2008), “Kant’s ‘I think’ versus Descartes’ ‘I am a Thing That Thinks’”, in D. Garber – B. Longuenesse (coord.), *Kant and the Early Moderns*, Princeton University Press, Princeton, pp. 9-31.
- Ribeiro dos Santos, L. (2013), *Retórica da evidência, ou Descartes segundo a ordem das imagens*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa (2° ed.).
- Schelling, F. W. J. (1856-1861), *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (vol. XI), in *Schellings Sämtliche Werke* (14 Bde.), hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart und Augsburg; trad. it., *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a c. di L. Lotito, Bompiani, Milano 2002.
- Simmel, G. (1918), *Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig; trad. it., *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a c. di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Milano 1986.
- Warda, A. (1922), *Immanuel Kant Bücher*, Verlag von Martin Breslauer, Berlin.
- Zanette, E. V. C. (2015), *Ceticismo e subjetividade em Descartes*, Editora CRV, Curitiba.



La solución de la antinomia y el peligro del escepticismo

The Solution of the Antinomy and the Danger of Skepticism

MIGUEL HERSZENBAUN**

CONICET / UBA / CIF / GEK, Argentina

Resumen

La antinomia de la razón pura resulta un importante pasaje de la *Crítica de la razón pura*, en tanto revela contradicciones inherentes a la razón pura y conduce, así, a la necesidad de emprender un juicio que determine el alcance y legitimidad de las aptitudes epistemológicas de las facultades cognoscentes. En el presente trabajo, brindaré un análisis de la solución kantiana de la antinomia y sopesaré otras soluciones posibles. Sostendré que el factor decisivo que conduce a Kant a preferir la solución finalmente aceptada es el peligro de caer en una posición *escéptica* extendida a todo el terreno del conocimiento teórico, peligro que las restantes soluciones no evitarían.

Palabras clave

Antinomia – Solución – Escepticismo - Contradicción – Conocimiento teórico

Abstract

The antinomy of pure reason is an important passage of the *Critique of pure reason*, as long as it reveals the inherent contradictions of pure reason and, therefore, leads to the need of carrying out a trial that establishes the wide and legitimacy of the aptitudes of the epistemological faculties. In this paper I analyze Kant's solution to the antinomy and consider some other possible solutions. I claim that the decisive factor that leads Kant to choosing the solution he finally accepts is the risk of falling into a skeptical position that may extend to all theoretical knowledge, while the other solutions cannot avoid this menace.

Keywords

Antinomy – Solution – Skepticism – Contradiction – Theoretical Knowledge

* Profesor de filosofía (UBA), abogado (UBA) y becario doctoral del CONICET en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es miembro del Grupo de Estudios Kantianos (UBA). E-mail de contacto: mhszen@gmail.com

•

I. Introducción

La antinomia de la razón pura es un conocido pasaje de la *Crítica de la razón pura*. En ella, la razón descubre contener en su interior un enfrentamiento entre posiciones filosóficas irreconciliables en lo que versa a las preguntas fundamentales de la cosmología racional. Este enfrentamiento configura un conjunto de contradicciones originadas en la razón pura, lo que conduce a la tarea de emprender el proyecto crítico kantiano, esto es, la evaluación de las aptitudes epistemológicas de las facultades cognoscentes humanas, volviéndose en consecuencia la antinomia un pasaje clave para la filosofía idealista trascendental.

En este trabajo me propongo explorar la solución que Kant ideara para esta antinomia. En lo siguiente, (1) comenzaré por presentar el problema que plantea la antinomia y la solución que le diera Kant (aquí llamada *solución negativa*). (2) Luego, consideraré otras soluciones posibles a la antinomia. Aquí será especialmente importante detenernos en la solución que he llamado *estrategia de censura*. (3) Finalmente, compararé la estrategia de censura y la solución negativa, a fin de evaluar por qué Kant se habría decidido por esta última.

Sostendré que tanto la *estrategia de censura* como la *solución negativa* son portadoras de lo que llamo un *escepticismo teórico metafísico*. A pesar de ello, la solución ideada por Kant y finalmente adoptada se diferencia de la anterior por evitar el peligro –aún mayor– de un *escepticismo teórico integral*. En cambio, la *estrategia de censura* conduce necesariamente a tal escepticismo y esta diferencia es la que nos obligaría a decidimos por la *solución negativa*.

II. El problema de la antinomia y la propuesta resolutive

La antinomia de la razón pura está compuesta de cuatro conflictos cosmológicos. En cada uno de ellos, dos adversarios sostienen enunciados contradictorios referidos a la extensión de la serie de condiciones fenoménicas que componen al mundo –entendido como algo en sí mismo existente–. La razón, ocupando el lugar de tribunal en este conflicto, luego de sopesar las pruebas ofrecidas por las partes enfrentadas, se ve en el deber de concluir que

ambas posiciones son infundadas y declarar que ambos juicios contrapuestos son falsos, llamando a silencio a los adversarios. A pesar de ello, las partes enfrentadas continúan invocando su posición y la razón –juez y parte del proceso– no puede sino reconocer que se encuentra ante la necesidad de admitir juicios contradictorios que son, al mismo tiempo, falsos; lo que resulta una contradicción flagrante¹.

Para resolver esta cuestión, Kant se embarca en un análisis de los juicios enfrentados. La clave de la solución consiste en demostrar que los juicios no son contradictorios, sino meros contrarios, o en las palabras de Kant, demostrar que los juicios enfrentados conforman una *oposición dialéctica* y no una *oposición analítica*². Los juicios interpretados en términos realistas trascendentales, dirá Kant, suponen más de lo necesario para conformar una contradicción (= oposición analítica): suponen que el mundo es algo en sí mismo existente. La admisión de esta suposición falsa –desde el punto de vista del idealismo trascendental– hace posible que ambos juicios de cada par sean falsos y, consecuentemente, que la adopción del idealismo trascendental sea la respuesta que resuelve el enigma de la antinomia de la razón pura³. Kant despliega con detalle esta estrategia argumentativa sobre todo para la primera antinomia, pero aclara que ésta vale por igual para los restantes conflictos antinómicos⁴.

La clave de esta solución consiste en hacer visible que estos juicios presuponen que el mundo es una entidad en sí misma existente⁵. Todos los juicios, ya afirmen que el

¹ “Después de la convincente prueba de tal error del argumento que se pone por fundamento común [...] ambas partes litigantes pueden ser rechazadas con justicia, pues sus exigencias no están fundadas en títulos sólidos. Pero con ello no queda terminada su querrela [...]. Parece que no hubiera nada más claro que [esto]: de dos, de los cuales uno afirma que el mundo tiene un comienzo, y el otro, que el mundo no tiene comienzo sino que existe desde la eternidad, uno debe tener razón. Si así fuere, [...] es imposible averiguar de qué lado está el derecho, y la querrela perdura, aunque el tribunal de la razón haya llamado a silencio a las partes. Para terminar la disputa [...] no queda otro medio sino que [...] se convenzan finalmente de que disputan por nada y de que cierta apariencia ilusoria trascendental les ha figurado una realidad efectiva allí donde no había ninguna” KrV A501/B529-30.

² Cfr. KrV A504/B532.

³ “Cuando se consideran como opuestas entre sí de manera contradictoria las dos proposiciones [...], se supone que el mundo [...] es una cosa en sí misma. [...] Pero si retiro esa presuposición, [...] y niego que él sea una cosa en sí misma, entonces el conflicto contradictorio de ambas afirmaciones se convierte en un [conflicto] meramente dialéctico, y como el mundo no existen en sí [...], entonces no existe ni como *un todo infinito en sí*, ni como *un todo finito en sí*” KrV A504-5/B532-3. “El conflicto de las proposiciones [...] revela [...] que en la presuposición reside una falsedad” KrV A507/B535.

⁴ “Lo que se ha dicho aquí de la primera idea cosmológica, a saber, de la totalidad absoluta de la cantidad en el fenómeno, vale también para todas las restantes” KrV A505/B533.

⁵ Kant lo hace de manera detallada tomando en consideración la primera antinomia: “En ese caso considero al mundo como determinado en sí mismo en lo que respecta a su cantidad, ya que en la proposición opuesta

mundo es finito en el tiempo y espacio, ya que es infinito, ya sostengan que el mundo consta de una serie finita o infinita de causas, etc. (cfr. KrV A505-6/B533-4), presuponen en concordancia con el realismo trascendental que el mundo es una entidad espacio-temporal existente con independencia de las aptitudes epistemológicas del sujeto cognoscente. Por el contrario, Kant indicará que “la serie de las condiciones” que conforma al mundo “sólo se encuentra en la síntesis regresiva misma, y no en sí, en el fenómeno, como en una cosa particular dada antes de todo *regressus*” (KrV A505/B533). Dicho en otras palabras, la representación racional del mundo (“la idea de totalidad absoluta” KrV A506/B534) es sólo una idea que vale para lo puramente conceptual y “como condición de cosas en sí mismas” (KrV A506/B534), no es una idea que pueda encontrar un objeto acorde en la experiencia. En la experiencia, las series de condiciones se conforman por medio de *regressi* empíricos, esto es, por medio de una síntesis del entendimiento volcada sobre los fenómenos. Y consecuentemente, el objeto dado en la experiencia –la serie de condiciones– existirá y tendrá las determinaciones en concordancia con el proceder de la síntesis que la conforma y según los fenómenos que sean dados efectivamente en la intuición. Toda pregunta dirigida a determinar si la serie *íntegra* de condiciones es en sí misma finita o infinita, obtendrá una respuesta negativa: la serie no es algo existente en sí, no hay una serie *íntegra* de condiciones ya existente y, por tanto, tal serie no puede ser ni finita ni infinita.

A esta estrategia resolutive, consistente en demostrar que ambos juicios enfrentados son falsos –a la que llamo *solución negativa* o estrategia de *supresión* de la antinomia⁶– puede agregarse una solución positiva pensada para las antinomias dinámicas: la admisión de que los juicios contenidos en la tercera y cuarta antinomia sean verdaderos. Esta solución es propuesta por Kant al considerar que puede interpretarse a los enunciados enfrentados como si se refirieran a diversos ámbitos: las tesis de la tercera y cuarta antinomia, referidas al ámbito de lo nouménico; las antítesis, referidas al ámbito de lo fenoménico. Si se admite que los enunciados pueden ser interpretados en estos dos sentidos

no me limito a suprimir la infinitud, y con ella, quizá, toda su existencia separada, sino que añado una determinación al mundo [entendido] como una cosa efectivamente real en sí misma, lo que puede ser igualmente falso [...]. Cuando se consideran como opuestas entre sí de manera contradictoria las dos proposiciones [de la primera antinomia MH] [...] se supone que el mundo [...] es una cosa en sí misma” KrV A504/B532.

⁶ “Así, según esto, queda suprimida la antinomia de la razón pura” KrV A506/B534. “las orgullosas pretensiones de ambas partes queden suprimidas” KrV A464-5/B492-3. La “contradicción se elimina” KrV BXX.

(podríamos decir, como si se refirieran a distintos ámbitos ontológicos o a distintas clases de entidades), ambos miembros de los pares podrían ser verdaderos sin suponer una contradicción⁷. Esto es posible en tanto los enlaces dinámicos (a diferencia de las categorías matemáticas) son síntesis de lo heterogéneo, es decir, permiten concebir la vinculación entre elementos heterogéneos. Mientras la cantidad y la cualidad sólo pueden enlazar elementos que sean de un mismo género, la causalidad y las categorías de modalidad pueden enlazar elementos heterogéneos: podemos concebir perfectamente un enlace causal entre una presunta entidad nouménica (pensada, mas no conocida) y un objeto fenoménico. Podemos pensar que la entidad nouménica sea la causa del objeto⁸. Esto permite admitir que podría haber una causa incondicionada del mundo (podemos pensar una causa nouménica, atemporal y, por tanto, incondicionada), mientras admitimos que en la serie de los fenómenos dados en el tiempo no hay causalidad incondicionada (=libertad), sino que todos los fenómenos se encuentran sujetos a la ley de causalidad y poseen una causa precedente fenoménica⁹.

De esta manera, se admitiría una solución positiva para la tercera antinomia: se admite la posibilidad de la causalidad por libertad (en el terreno de lo nouménico = una causa incondicionada nouménica) y la inexorabilidad de la causalidad natural (= todo fenómeno posee una causa fenoménica y se encuentra sujeto a la ley de causalidad)¹⁰. La misma estrategia vale para la cuarta antinomia: admitiendo la distinción idealista trascendental entre fenómeno y noumeno, puede decirse que en la serie de condiciones fenoménicas toda existencia es contingente y se encuentra sujeta a condiciones precedentes; sin embargo, a la vez, puede admitirse, de acuerdo con la tesis, una condición

⁷ Mientras se derrumban “los argumentos dialécticos que buscaban, de uno u otro modo, la totalidad incondicionada en meros fenómenos, las proposiciones de la razón, por el contrario, pueden ser *ambas verdaderas* en la significación corregida de esa manera” KrV A531-2/B559-60.

⁸ A diferencia de la síntesis matemática y la serie matemática, “la serie dinámica de las condiciones sensibles admite además una condición heterogénea, que no es una parte de la serie, sino que, como meramente inteligible, reside fuera de la serie; en virtud de lo cual la razón queda satisfecha y lo incondicionado se antepone a los fenómenos, sin introducir confusión en la serie de estos últimos, que es siempre condicionada, y sin interrumpirla infringiendo los principios del entendimiento” KrV A530-1/B558-9.

⁹ Vale aclarar que esto no supone admitir que la serie de causas en lo fenoménico es *infinita*. Como la serie consta únicamente de fenómenos dados a la intuición, no puede decirse que la serie sea en sí misma finita o infinita: tal serie no está íntegramente dada o íntegramente conformada. En todo caso, puede decirse que en la búsqueda de causas, siempre puede retrocederse, y por tanto que se trata de un regreso in indefinitum.

¹⁰ Según Esteves, los juicios de la tercera antinomia pueden llegar a ser verdaderas si se las despoja del realismo trascendental. Cfr. Esteves, “Mußte Kant Thesis und Antithesis der dritten Antinomie der “Kritik der reinen Vernunft” vereinbaren?“, p. 169-170.

de otro orden, de carácter nouménico, que sería una existencia incondicionada y, por tanto, necesaria¹¹.

Ahora bien, esta segunda estrategia de solución de la antinomia –exclusiva de las antinomias dinámicas– es complementaria de la primera solución y no supone una objeción a la validez de la solución negativa, que también se aplica legítimamente a los conflictos antinómicos dinámicos, cuestión que suele pasar inadvertida para muchos comentaristas¹². En otras palabras, Kant puede ofrecer esta segunda solución propia de las antinomias dinámicas, en tanto reinterpreta los enunciados enfrentados¹³. Pero si los enunciados fueran tomados en el sentido estricto que les brinda el realismo trascendental (en el sentido que les dan los adversarios involucrados en la antinomia, i.e. quienes en efecto los formulan) –esto es, como enunciados que versan sobre un mundo en sí existente y a la vez espacio-temporal–, debería tenérselos por falsos al igual que los enunciados de las antinomias matemáticas. En otras palabras, Kant aplica, en primer lugar, una misma solución a todas las antinomias: considerar que todos los juicios enfrentados presuponen que el mundo es algo en sí mismo existente y, por tanto, concluir que se trata de enunciados falsos que presuponen más de lo necesario para conformar una contradicción. Esto suprime las contradicciones y permite rechazar las pretensiones de los adversarios enfrentados (sin caer en el absurdo de refutar ambos juicios contradictorios). A esta estrategia, se suma la solución positiva, que abrirá el camino al tratamiento práctico de la libertad en la *Crítica de la razón práctica*¹⁴.

¹¹ La solución positiva consiste en que “todas las cosas del mundo sensible fuesen enteramente contingentes, y por tanto, tuvieran siempre sólo una existencia empíricamente condicionada, y sin embargo hubiese también una condición no empírica de la serie entera, es decir, [hubiese] un ente incondicionadamente necesario. Pues éste, como condición inteligible, no pertenecería a la serie como un miembro de ella (ni siquiera como el miembro supremo), ni tampoco convertiría en empíricamente incondicionado a ningún miembro de la serie, sino que le dejaría al entero mundo sensible su existencia empíricamente condicionada, que atraviesa todos los miembros [de éste]” KrV A560-1/B588-9.

¹² Entre los autores que no advierten que la solución negativa vale también para las antinomias dinámicas puede mencionarse a Guyer, *Kant and the claims of knowledge*, p. 406, Röttges, “Kants Auflösung der Freiheitsantinomie”, pp. 41-42 y Allison, “Kant’s refutation of realism” p. 236 y *Kant’s transcendental idealism*, p. 365.

¹³ Kant habla de una “significación corregida” KrV A531-2/B559-60.

¹⁴ La importancia de la solución positiva de las antinomias dinámicas en general y de la tercera antinomia en particular es que deja abierto el camino para un abordaje práctico de la libertad. Es decir, la *Crítica de la razón pura* no demuestra la existencia de la libertad humana, pero sí demuestra que es compatible con la estricta sujeción de los fenómenos a la ley de causalidad. En otras palabras, la separación entre nouménico y fenoménico diagramada en la solución a la tercera antinomia permite, primero, pensar una causalidad por libertad –aunque no conocerla– y, segundo, admitir su compatibilidad con la causalidad natural. Diagramado así el terreno teórico, cabe un abordaje práctico de la libertad. Cfr. KpV 3-4.

Ahora bien, cabe señalar que además de la solución negativa el texto permite concebir otras soluciones posibles, incluso alguna solución insinuada por el propio Kant. En lo que sigue, quisiera someter a consideración qué otras soluciones podría encontrarse a la antinomia y ofrecer alguna hipótesis sobre por qué Kant se decide por la solución finalmente adoptada.

III. Las soluciones posibles a la antinomia de la razón pura

Como hemos visto, la razón se encuentra ante un dilema que exige una respuesta. Por un lado, la razón produce (y prueba) por sí misma posiciones contradictorias. De entre tales afirmaciones contradictorias, una debe ser verdadera. Por otra parte, las pruebas producidas –por cierto, legítimas¹⁵– demuestran que ambas posiciones enfrentadas son falsas, dejando a la razón encerrada en un dilema en apariencia irresoluble: juicios contradictorios que son falsos.

Kant sólo logra liberar a la razón de semejante encrucijada al adoptar la estrategia antes descrita: “suprimiendo” la antinomia a través de un análisis lógico que permite eliminar la contradicción entre los juicios enfrentados. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿no habría otras soluciones posibles a la antinomia? Y de haberlas, ¿por qué Kant habría preferido la solución negativa frente a las restantes? Veamos otras soluciones posibles y evaluemos las ventajas de unas y otras.

Comencemos por considerar una posible solución de corte hegeliano. Según Inwood, la crítica de Hegel a la concepción kantiana de la antinomia se centra en tres factores: el primero consiste en el rechazo de Hegel a la postulación kantiana de un límite del pensamiento, en franca oposición a la aceptación hegeliana de la posibilidad de pensar más allá de la insuficiencia de la intuición para ofrecer datos¹⁶. Dichos en otras palabras, el rechazo de Hegel a la dependencia del pensamiento respecto de la intuición. El segundo factor a tener en cuenta consiste en el rechazo de Hegel a la posición kantiana de no reconocer que la contradicción descubierta en la antinomia es propia de la cosa misma y no

¹⁵ Las pruebas son legítimas, no se trata de falacias ni de argumentos basados en cuestiones retóricas. No son, según Kant, pruebas de abogado, es decir, argumentos sostenidos en un error inadvertido del adversario que se pudiera utilizar para demostrar indirectamente una posición propia –que por sí misma es infundada–. Cfr. KrV A430/B458; KrV A507/B535.

¹⁶ Cfr. Inwood, *Hegel*, pp. 117, 190.

del pensamiento¹⁷. En este punto, Hegel expresamente se manifiesta contra lo que califica como un acto de “ternura” de Kant para con el mundo, en tanto Kant procura proteger al mundo de portar una contradicción, sin preocuparse de atribuir tal contradicción a la razón misma. Esta es, según Hegel, al fin y al cabo la consecuencia de rechazar que la contradicción radique en el objeto y procurar convertirla en algo subjetivo¹⁸. El tercer punto consiste en el rechazo hegeliano a la dicotomía kantiana fenómeno-cosa en sí¹⁹.

Siguiendo estos tres factores de discrepancia entre Kant y Hegel, Inwood propone la siguiente consideración sobre la antinomia: la *mera suposición dogmática* adoptada por Kant según la cual las cosas *no son en sí mismas contradictorias* nos conduciría a admitir que, sean cuales fueren el alcance y la aptitud de nuestras facultades epistemológicas, éstas tienen un límite, que caen en contradicción y que su conocimiento no es de las cosas en sí mismas. Reformulemos esto de manera positiva: si las cosas son en sí mismas contradictorias –como, según Inwood, propondría Hegel–, suponer dogmáticamente que no lo son conduce necesariamente a creer que nuestras facultades epistemológicas resultan insuficientes para el conocimiento de lo en sí y, en consecuencia, esto nos conduce a concluir que nuestro conocimiento se acota al terreno de lo aparente, de lo subjetivo o fenoménico. En otras palabras, desde esta perspectiva, todo el proyecto crítico se sostendría sobre una suposición admitida dogmáticamente. El enfoque kantiano sobre la antinomia dependería fundamentalmente de sostener acríticamente que las cosas no pueden ser contradictorias en sí mismas –tal como nuestra razón nos lo estaría indicando–, y, consecuentemente, tal suposición nos conduciría a no poder admitir que nuestras facultades nos permiten conocer las cosas tal como efectivamente son en sí mismas. Esto a su vez conduce a la distinción entre fenómeno y noumeno y al deber de llevar a cabo la tarea crítica de nuestras facultades epistemológicas.

¹⁷ Cfr. Inwood, *Hegel*, p. 191.

¹⁸ Cfr. *Ciencia de la lógica* I, p. 306, *Wissenschaft der Logik* I, p. 232. En el mismo sentido, “sigue, pues, en pie, en nuestro ánimo, la misma antinomia; y si antes era Dios lo que asumía en su seno todas las contradicciones, ahora es la conciencia de sí. Pero la filosofía kantiana no sigue impugnando el que no son las cosas mismas las que se contradicen, sino que es aquélla, la conciencia de sí. La experiencia nos enseña que el yo no se disuelve por ello, sino que es; no debemos, por tanto, preocuparnos de sus contradicciones, toda vez que el yo puede soportarlas. Kant, sin embargo, muestra aquí demasiada ternura por las cosas: sería [una] lástima que éstas se contradijesen. Pero el que el espíritu, lo más alto de todo, sea la contradicción, en nada perjudica. Así, pues, Kant no disuelve, ni mucho menos, la contradicción”. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 439, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 359.

¹⁹ Cfr. Inwood, *Hegel*, p. 135.

En otras palabras, desde esta perspectiva, la totalidad del proyecto crítico kantiano se hace necesario por la *suposición dogmática* de que el objeto no puede ser en sí mismo contradictorio. Esa suposición infundada obligaría a asumir que la contradicción descubierta es imputable a nuestras facultades (a la razón que nos revela los enunciados contrapuestos) y a emprender la tarea crítica de ellas.

Frente a este posicionamiento dogmático, cabría preguntarse: ¿por qué no admitir que el objeto de la cosmología sea en sí mismo contradictorio? Si éste fuera el caso, los enunciados enfrentados no harían más que brindar un conocimiento acorde al objeto en cuestión y sería innecesaria la adopción de la distinción fenómeno-noúmeno (propuesta por Kant como una solución a la antinomia)²⁰. Asimismo, la antinomia no exigiría una resolución y la razón no debería atravesar la evaluación crítica de sus aptitudes epistemológicas.

Sin embargo, los motivos por los que Kant rechazaría semejante tratamiento de la antinomia son evidentes y sólidos. Suponer que el objeto de conocimiento pueda ser contradictorio implica dejar de lado a la lógica formal o general como criterio formal de verdad de todo conocimiento²¹. Kant debería, entonces, o bien renunciar a la lógica como criterio de verdad o bien emprender la tarea de conformar una lógica paraconsistente. Ambas cuestiones parecen estar lejos de las intenciones y posibilidades históricas de Kant. Estos son motivos suficientes para comprender por qué la propuesta de Inwood resultaría inviable a los ojos de Kant.

Podemos pensar una segunda solución más cercana a las intenciones de Kant y, de hecho, parcialmente sugerida por el texto kantiano. Al menos en dos ocasiones Kant sugiere que la razón podría pretender imponer forzosamente la paz a los adversarios enfrentados. En KrV A464/B492 Kant lo dice por la negativa. Allí se indica que la razón

²⁰ Dicho brevemente, la antinomia se genera en tanto la razón cree que puede conocer lo incondicionado en la serie de los fenómenos dados en el tiempo. Esto es, en tanto se pretende hacer objetivamente válido para la experiencia aquella representación racional e incondicionada del mundo (cfr. KrV A506/B534). La adopción del idealismo trascendental o de la distinción entre fenómeno y noúmeno ofrece la solución de la antinomia, porque permite distinguir entre la representación meramente pensada y racional de lo incondicionado (i.e. mundo) y la existencia (siempre condicionada, sensible y temporal) de los fenómenos. Esta distinción implica que la serie de fenómenos que efectivamente puede ser dada en la experiencia no puede jamás ser incondicionada, íntegra, y por tanto no concuerda con lo pensado en la idea de mundo. En consecuencia, todos los juicios de la antinomia son falsos en tanto versan sobre una *serie íntegra de fenómenos* que es inexistente.

²¹ Cfr. KrV A59/B84

no puede simplemente obligar a las partes a hacer la paz, pues el objeto en disputa es de mayor importancia. Esto sugeriría que la razón podría pretender imponer la paz de manera forzosa, haciendo valer su autoridad, pero que el interés por la cuestión debatida le impide hacerlo. Vale aclarar que aquí se trata del comienzo de la antinomia, es decir, cuando la razón todavía no ha explorado la cuestión y no ha sopesado los argumentos de las posiciones enfrentadas. Es decir, se trata del soberano o del juez antes de introducirse en los pormenores de la cuestión, antes de juzgar la cuestión desde adentro.

La segunda ocasión se encuentra en KrV A501/B529. Allí se presenta a la razón – en tanto juez del supremo tribunal– llamando a silencio a las partes enfrentadas. Aquí la situación es un poco diferente, pues el tribunal ya tiene un dictamen basado en la prueba producida en el proceso judicial. Las pruebas legítimas ofrecidas por las partes indican que las pretensiones enfrentadas son ambas ilegítimas e infundadas. En otras palabras, que las afirmaciones contrapuestas son ambas falsas. Y, por tanto, de manera fundada, la razón debe dictaminar que ambas posiciones son falsas, ilegítimas y que las pretensiones invocadas deben ser desestimadas. Llamemos a esta solución tentativa *estrategia de censura*.

Como vemos, la estrategia de censura se podría implementar ya que sería el producto concienzudo de la razón luego de analizar la prueba legítimamente producida en el proceso judicial e invocada por las partes involucradas. Las consecuencias inmediatas de tal censura serían: (1) determinar que no hay conocimiento teórico posible en lo que respecta al objeto de la cosmología; (2) clausurar dicho terreno de presunto conocimiento teórico a futuras intervenciones; (3) llamar a silencio a las partes enfrentadas, desautorizando todo pronunciamiento sobre el objeto de estudio. Aunque aquí describimos a la razón ocupando el lugar de un juez autoritario, estas disposiciones adoptadas estarían en concordancia con los resultados hasta aquí alcanzados en la investigación de la antinomia y fundadas en ellos.

Esta solución se asemeja a la propuesta de abordaje de la antinomia de Guyer. El autor propone un abordaje *metodológico* de la antinomia, según el cual la antinomia – adecuadamente abordada– debería conducir a la indecidibilidad de las cuestiones allí tratadas y, por tanto, sería resuelta analizando los límites de lo confirmable empíricamente. Es decir, la antinomia trazaría únicamente el límite de lo cognoscible y lo abordable

científicamente, conduciendo a una posición filosófica que él califica de *modestia epistemológica*²². En otras palabras, habiéndose demostrado que la experiencia no puede confirmar ninguna de las posiciones enfrentadas, se debería trazar un límite que separe lo confirmable empíricamente de lo no confirmable. Esto conduce a considerar a la antinomia de manera escéptica, como una cuestión indecidible y que no puede conducirnos a sacar conclusiones de carácter ontológico²³.

Tanto en la propuesta de Guyer como en la estrategia de censura se trata de establecer que la cuestión cosmológica es indecidible y excluirla del ámbito del conocimiento teórico. Sin embargo, es menester notar que la estrategia de censura no supondría la *disolución* o *disipación* de la contradicción en la que se ve envuelta la razón. La razón, juez y parte del proceso judicial, advierte de manera innegable estar forzada (en virtud de las pruebas producidas) a declarar falsos los enunciados contradictorios, con el consecuente sinsentido que ello implica: al menos uno de los enunciados contradictorios debe ser verdadero. La censura, el llamado a silencio de las partes, no supone la *desaparición* de semejante contradicción, sino sólo implica una renuncia a la pretensión epistemológica sobre dicho terreno y la intención de controlar los posibles efectos nocivos de la antinomia.

A modo de síntesis, hemos considerado tres soluciones posibles a la antinomia. La solución hegeliana (admitir que el objeto es contradictorio) es inaceptable, pues se ve objetada por la adopción kantiana de la lógica general como criterio formal de verdad. La segunda solución sería adoptar una *estrategia de censura*, consistente en llamar a silencio a las partes, suspender el juicio, abstenerse de toda investigación teórica en el terreno cosmológico. Esta solución no suprime la contradicción, sino que se limita a intentar controlar sus efectos nocivos. La tercera solución ya presentada, la solución negativa: demostrar que la contradicción se desvanece al abandonar el realismo trascendental.

²² Guyer, *Kant and the claims of knowledge*, pp. 386, 388, 395, 405.

²³ Aquí se abre, a criterio de Guyer una segunda dificultad. Debe distinguirse entre concluir la indecidibilidad del problema cosmológico y concluir que las afirmaciones enfrentadas son falsas. La antinomia, a criterio de Guyer, debería probar la indecidibilidad de la cuestión: se trata de un argumento epistemológico (qué podemos conocer) y, por tanto, no puede sacar una conclusión ontológica (cómo es o no es el mundo o cómo son o no son las cosas en sí). Según Guyer, Kant hace un pasaje indebido de una cuestión a la otra, lo que sólo se puede explicar si consideramos que la antinomia presupone al idealismo trascendental que equipara la representación de los objetos a los objetos mismos. Cfr. Guyer, *Kant and the claims of knowledge*, pp. 387-388, 401-406.

Pasemos, entonces, a sopesar los motivos que podrían inclinar a Kant en favor de esta última solución.

IV. Los fundamentos para la adopción de la solución negativa

Veamos, entonces qué ventaja comparativa podría tener la *solución negativa* sobre la *estrategia de censura* y cuáles serían las consecuencias de una y otra.

Como ya se ha adelantado, la estrategia de censura no supone suprimir la contradicción. No supone bajo ningún punto de vista una relectura o reinterpretación de los juicios enfrentados que modifique su carácter contradictorio: los enunciados siguen siendo entendidos como contradictorios. Esta posición nos comprometería con lo que aquí llamaremos *escepticismo teórico-metafísico*. Con esto queremos decir: la adopción de un posicionamiento según el cual no habría conocimiento teórico en el terreno metafísico de la cosmología racional. Censurada la investigación cosmológica, se declara inabarcable la cuestión, irresoluble²⁴.

Llamativamente, la solución negativa –efectivamente adoptada por Kant– no es menos escéptica en términos *teórico-metafísicos*. La solución negativa consiste, fundamentalmente, en rechazar ambas posiciones y declarar que el objeto por el que se pregunta posee un carácter ilusorio; las preguntas realizadas no tienen respuesta posible. En este sentido, podríamos decir que en lo que respecta al *conocimiento teórico* en el terreno de la *cosmología*, ambas soluciones posibles son escépticas por igual. Tanto la *solución negativa* como la *estrategia de censura* declaran la imposibilidad de conocer aquello por lo que se pregunta en la antinomia²⁵. Entonces, vale preguntarse, ¿por qué preferir la *solución negativa* antes que la *estrategia de censura*?

²⁴ Guyer señala que su solución *metodológica* de la antinomia es, en cierto respecto, escéptica: consiste en la limitación de las posibilidades del conocimiento sobre dicho objeto de investigación. Sin embargo, tal solución no sería escéptica en lo que refiere a los restantes conocimientos bien fundados, cfr. Guyer, *Kant and the claims of knowledge*, p. 387. Según entendemos, la posición de Guyer lo comprometería con un *escepticismo teórico-metafísico*. Sin embargo, como mostraremos en seguida, toda solución que no conlleve la *disipación* de la contradicción conduce al peligro de un *escepticismo teórico-integral*. Allison, por su parte, entiende que decretar al problema de la antinomia como *irresoluble* supondría adoptar un escepticismo dogmático, cfr. Allison, “Kant’s refutation of realism”, p. 244.

²⁵ Vale aclarar que Kant no considera que la antinomia concluye con una posición escéptica –al menos, en tanto sea debidamente resuelta–, sino que conduce a un método escéptico. Aquí hemos sostenido que la solución negativa es *escéptica* exclusivamente en lo que se refiere al conocimiento teórico metafísico en el terreno de la cosmología.

Creo que en la lógica formal o general podemos encontrar un fundamento para esta preferencia. Sostendremos que la *estrategia de censura* tiene un efecto especialmente nocivo o peligroso para la razón, esto es, puede conducirla a un *escepticismo teórico integral*. Ya hemos visto que ambas soluciones estudiadas comprometen a la razón con un *escepticismo teórico-metafísico*. Sin embargo, la *estrategia de censura* deja abierta la puerta a un peligro mayor: el escepticismo teórico integral. Con esto nos referimos a un posicionamiento filosófico que supondría una puesta en duda de todo conocimiento teórico. Esto es, creemos que la estrategia de censura puede tener la consecuencia indeseada de socavar íntegramente el fundamento de todo conocimiento teórico.

Ante semejante afirmación, es legítimo preguntarse por qué una cuestión que se desarrolla exclusivamente en el terreno de la cosmología racional supondría una amenaza para todo conocimiento teórico. Sobre todo, si tenemos en cuenta que en el terreno del conocimiento teórico contamos con ciencias bien fundadas como la geometría, la aritmética, etc.

Ahora bien, la antinomia no adecuadamente resuelta sí es motivo de que la razón sea “inducida a la tentación, ya de entregarse a una desesperanza escéptica, ya de adoptar un empecinamiento dogmático, poniéndose rígidamente en la cabeza ciertas afirmaciones, sin prestar oídos ni hacer justicia a los fundamentos de la parte contraria. Las dos [posiciones] son la muerte de una filosofía sana, sin bien aquella podría llamarse también, en verdad, la *eutanasia* de la razón pura” KrV A407/B434. Aquí hemos considerado la “desesperanza escéptica” como el peligro decisivo para que Kant buscara una resolución de la antinomia. Por el contrario, la estrategia de censura habría bastado para resolver el empecinamiento dogmático. En el mismo sentido indica Kant que los conflictos cosmológicos “debieron precipitar a la razón en el escepticismo más falto de esperanza, lo cual debió tener un triste resultado para la metafísica, porque si ella no puede satisfacer ni siquiera en los objetos de los sentidos su exigencia referente a lo incondicionado, no se podía ni aun siquiera pensar en un tránsito a lo suprasensible, tránsito en el cual consiste, sin embargo, el fin último de ella” FM 287-288. Esto claramente indica que el peligro escéptico que la antinomia despierta es, en principio, acotado al terreno de la metafísica. Aunque, como estamos viendo, puede eventualmente ampliarse a todo conocimiento teórico. Finalmente, en KrV BXXXIV Kant menciona al escepticismo como uno de los peligros en que puede caer la razón especulativa.

M. Forster se detiene en una consideración de la relación del escepticismo con la primera *Crítica*. El autor entiende que la *Crítica de la razón pura* es un libro sobre *metafísica*. El peligro que habría impulsado a Kant a llevar a cabo su proyecto crítico habría sido el *escepticismo*. Dicho escepticismo se habría presentado bajo dos formas y en dos períodos distintos. A mediados de década de 1760, Kant habría advertido el peligro de un escepticismo pirrónico. En 1772, Kant habría reconocido el peligro del escepticismo humeano, referido a la imposibilidad de juicios sintéticos a priori. Ambos posicionamientos escépticos tendrían en común plantear una seria objeción a la *posibilidad* de la *metafísica*. El temor sobre el escepticismo en metafísica es el impulso para el desarrollo del idealismo trascendental, como solución conjunta de ambos problemas: cfr. Forster, *Kant and Skepticism*, pp. 14-15, 44-45.

Con respecto a las formas de enfrentar el escepticismo, Ornelas señala dos estrategias: la *refutación* y la *disolución*. En este segundo grupo, contamos con las disoluciones semánticas, consistentes en exhibir que “los argumentos escépticos presuponen un marco teórico que distorsiona el significado de conceptos como ‘conocimiento’, ‘justificación’, etc.” cfr. Ornelas, “La disolución kantiana del idealismo”, pp. 99-100. Aunque el autor no aborda la antinomia kantiana, puede verse que el tratamiento kantiano (*supresión* de la antinomia) se asemeja a esta idea de disolución semántica: Kant ataca los presupuestos epistemológicos del realismo trascendental y su concepción del objeto de conocimiento.

El principal motivo por el que la estrategia de censura conlleva esta indeseable consecuencia es el siguiente. La lógica contiene una regla llamada *ex contradictione sequitur quodlibet*. Tal regla afirma que a partir de una contradicción se puede deducir o inferir legítimamente cualquier cosa. La antinomia es, precisamente, la contradicción no resuelta que deja abierta la puerta a la deducción de cualquier postulado, de cualquier afirmación infundada. En otras palabras, la *estrategia de censura* lleva a la razón a abstenerse de pronunciarse sobre cuestiones cosmológicas. Pero no disuelve la contradicción, no la desvanece. No demuestra que lo que parecía ser una contradicción producida por la razón era sólo el enfrentamiento de enunciados que versan sobre un objeto inexistente y, por tanto, son enunciados contrarios (y falsos). Al no hacer nada de esto, la contradicción permanece latente. Frente a esta contradicción producida por la razón pura cabe preguntarse: ¿Cómo podemos estar seguros de que esta contradicción no produzca de manera subrepticia efecto nocivo alguno?

Dicho en otras palabras, el edificio de la ciencia que la razón tiende a construir no sólo portaría el estigma de una contradicción que no habría sabido resolver, sino que acarrearía consigo el peligro de que tal contradicción produzca efectos nocivos de manera inadvertida. Pero no se trata aquí sólo de adoptar un cuidado excesivo o una mayor suspicacia de la necesaria. No se trata sólo de *sospechar* que en el terreno del conocimiento teórico –aparentemente bien fundado– *podría* haber principios derivados de la regla *ex contradictione*. Se trata de una cuestión, a mi entender, más profunda: la razón produce por sí misma contradicciones; estas contradicciones tienen su razón de ser, su fundamento en la razón misma y, por tanto, tienen su lugar legítimo en el sistema de la ciencia conformado por la razón. Y, con la misma legitimidad, la regla *ex contradictione* permite inferir cualquier enunciado. Como decíamos, no se trata de un temor hipotético, según el cual podríamos descubrir que una ciencia aparentemente bien fundada se sostiene en verdad en un principio derivado de la contradicción de la razón pura. Se trata de un mal efectivamente existente: la razón ha producido las contradicciones –que tienen su lugar y su legitimidad– y debe admitirse que, valiéndonos de ellas, podemos inferir cualquier enunciado. Y esto con plena legitimidad y sin faltar a las reglas de la lógica formal como criterio de verdad. Habida cuenta, además, de que las contradicciones a las que la razón debe dar asentimiento violan el propio criterio formal de verdad impuesto por la lógica general.

Como vemos, la razón que produce contradicciones por sí misma da motivos para la adopción de lo que hemos llamado escepticismo teórico integral. Este escepticismo implica admitir la puesta en duda del fundamento certero para la totalidad del conocimiento teórico. Todo el terreno del conocimiento teórico se encuentra sostenido en una facultad que debe admitir contradicciones y las consecuencias lógicas de dichas contradicciones. Es este peligro el que debiera ser el punto decisivo que inclinara la balanza en favor de la solución negativa. La estrategia de censura no supone resolver el conflicto antinómico, que como vemos debe ser resuelto, sino supone simplemente congelar a la razón en el mismo estado de antinomia.

V. Conclusiones

La solución negativa que aquí hemos estudiado supone no dar una respuesta afirmativa a las preguntas cosmológicas planteadas en la antinomia de la razón pura. Ella consiste en rechazar cada uno de los juicios enfrentados, al menos en los términos en los que fueran formulados por el realismo trascendental, teniendo a cada posición por falsa y suprimiendo así la contradicción. Junto a esta solución, Kant ofrece una solución positiva para las antinomias dinámicas. Esta solución consiste en rechazar por falsos los enunciados de la tercera y cuarta antinomia interpretados en términos realistas trascendentales, pero admitir su *resignificación* de forma tal que pueda aceptarse la posibilidad de su compatibilidad; aunque tal posible compatibilidad debe analizarse desde el punto de vista de la filosofía práctica (esto es, desde un conocimiento práctico, no teórico).

Como pudo verse, esta solución, al igual que la *estrategia de censura*, es escéptica en lo que se refiere al *conocimiento teórico en el terreno metafísico*. Lo que nos llevaba a preguntarnos por los motivos que decidirían a Kant en favor de la solución negativa. Hemos visto que además del peligro de un escepticismo referido al conocimiento metafísico, cabría un escepticismo que se expanda a todo terreno de conocimiento teórico. La contradicción que perdura en la *estrategia de censura* abre la puerta a la deducción de cualquier enunciado y a la fundamentación de cualquier pretensión en el terreno del conocimiento teórico. Es este peligro el punto decisivo que hace necesaria la disolución de la contradicción antes que su mera censura.

Bibliografía

Allison, Henry E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven and London, Yale University Press.

Allison, Henry (1976), "Kant's refutation of realism" *Dialectica*, vol. 30, N° 2/3.

Forster, Michael (2008), *Kant and skepticism*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.

Guyer, Paul (1987), *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke in 20 Bänden*, Bd. 18-20, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Traducción: Hegel, G. W. F. (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México DF.

Hegel, G. W. F. (1981, 1985, 1999), *Wissenschaft der Logik*, Hrsf. von F. Hogemann und W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, Bd. 11-12, 21, Düsseldorf. Traducción: Hegel, G. W. F. (1982), *Ciencia de la lógica*, trad. Rodolfo Mondolfo y Augusta Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires.

Inwood, M. J. (1983), *Hegel*, London, Routledge & Kegan Paul plc.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. III-IV, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff. Traducción: Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México DF.

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* en *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff. Traducción: Kant, Immanuel (2013), *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro de Probert, Colihue, Buenos Aires.

Kant, Immanuel, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, en *Gesammelte Schriften*, Bd.

XX, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff. Traducción: Kant, Immanuel (2011), *Los progresos de la Metafísica*, edición bilingüe trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, D.F.

Ornelas, Jorge (2005), “La disolución kantiana del idealismo”, *Dianoia*, vol. L, 55, pp. 95-117.

Röttges, Hans (1974), “Kants Auflösung der Freiheitsantinomie”. *Kant-Studien*, 65, pp. 33-49.



Exiting the State and Debunking the State of Nature

Abandonando el Estado y desenmascarando el estado de naturaleza

ROBERT HANNA*

Independent Researcher, USA

Abstract

Contrary to the belief of most Kantians and Kant scholars, Kant is in fact an anarchist. In this paper, I distinguish sharply between two concepts of enlightenment, *enlightenment lite* and *heavy duty or radical enlightenment*; show how there is an unbridgeable gap between Kant's official political theory in *The Doctrine of Right* and his ethics; show how Kant's real political theory is worked out in *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, and is in fact a heavy-duty, radically enlightened version of anarchism; refute and debunk widely-believed Hobbesian assumptions about human nature, which are in fact nothing but cognitive illusions; and propose a de-biasing strategy in political aesthetics for ridding ourselves of these Hobbesian cognitive illusions.

Keywords

Kant, Hobbes, political philosophy, the state, anarchism

And he saith unto them, Whose is this image and superscription? They say unto him, Caesar's. Then saith he unto them, Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's; and unto God the things that are God's.¹

Our age is the genuine age of *criticism*, to which everything must submit. *Religion* through its holiness, and *legislation* through its *majesty* commonly seek to exempt themselves from

* Robert Hanna is an independent philosopher, and Director of the *Critique & Contemporary Kantian Philosophy* project. He received his PhD from Yale University USA in 1989, and has held research or teaching positions at the University of Cambridge UK, the University of Colorado at Boulder USA, the University of Luxembourg LU, PUC-PR Brazil, Yale, and York University CA.

¹ Matthew 22:20-22, *King James Bible*.

it. But in this way they excite a just suspicion against themselves, and cannot lay claim that unfeigned respect that reason grants only to that which has been able to withstand its free and public examination. (CPR Axi n.)²

Enlightenment is the human being's emergence from his own self-incurred immaturity. Immaturity is the inability to make use of one's own understanding without direction from another. This immaturity is self-incurred when its cause lies not in lack of understanding but in lack of resolution and courage to use it without direction from another. Sapere aude! Have the courage to use your own understanding! is thus the motto of Enlightenment. (WiE 8: 35)

That kings should philosophize or philosophers become kings is not to be expected, but is also not to be wished for, since possession of power unavoidably corrupts the free judgment of reason. (PP 8: 369)

When nature has unwrapped, from under this hard shell, the seed for which she cares most tenderly, namely the propensity and calling to *think* freely, the latter gradually works back upon the mentality of the people (which thereby gradually becomes capable of *freedom* in acting) and eventually even upon the principles of *government*, which finds it profitable to itself to treat the human being, *who is now more than a machine*, in keeping with his dignity. (WiE 8: 41-42).

1. Introduction: Two Kinds of Enlightenment, and Religion Only Within the Limits of Pure Practical Reason

² For convenience, I cite Kant's works infratextually in parentheses. 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 generally follow the standard English translations of Kant's works, but have occasionally modified them where appropriate. Here is a list of the abbreviations and English translations.

CPJ *Critique of the Power of Judgment*. Trans. P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

CPR *Critique of Pure Reason*. Trans. P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

CPrR *Critique of Practical Reason*. Trans. M. Gregor. In *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 139-272.

IUH "Idea of a Universal History with a Cosmopolitan Aim." Trans. A. Wood. In G. Zöllner and R. Loudon (eds) *Immanuel Kant: Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007. Pp. 107-120.

MM *Metaphysics of Morals*. Trans. M. Gregor. In *Immanuel Kant: Practical Philosophy*, pp. 365-604.

NF *Notes and Fragments*. Trans. C. Bowman, P. Guyer, and F. Rauscher. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.

PP "Toward Perpetual Peace." Trans. M. Gregor. In *Immanuel Kant: Practical Philosophy*, pp. 317-351.

Pro *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Trans. G. Hatfield. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.

Rel *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Trans. A. Wood and G. di Giovanni. In *Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*, pp. 57-215.

SRL "On a Supposed Right to Lie from Philanthropy." Trans. M. Gregor. In *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Pp. 611-615.

WiE "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" In *Immanuel Kant: Practical Philosophy*, pp. 17-22.

I think that there is a fundamental difference between:

(i) what I call *enlightenment lite* (EL) and

(ii) what I call *heavy-duty enlightenment* (HDE), or “radical enlightenment” in the specifically Kantian sense (Hanna 2016/2017).

EL says: Argue and write as much as you like, provided that you still obey and “render unto Caesar,” i.e., “render unto” coercive political authority, the government, the State, and also obey and “render unto” other State-like institutions. But HDE says: You must exit your self-incurred immaturity, dare to think/know for yourself (*Sapere aude!*), and then dare to act for yourself.

The confusion between EL and HDE has had huge, dire cultural and political implications. EL is deeply misguided, because it presupposes *instrumental rationality*, and leads to *rationality-nihilism* if it is not ultimately grounded on a deeper, non-instrumental, categorically normative conception of rationality. The rationality-nihilist believes not only, along with Hume, that “reason is the slave of the passions,” but also that reason is ultimately *otiose and eliminable* in the face of brute coercive power. Worst of all, then, EL is deeply complicit with coercive authoritarianism, or *Statism*, right up to *totalitarianism*, and equally deeply complicit with technocratic, large-scale capitalism and its valorization—or what we now call *neoliberalism*—as Adorno and Horkheimer carefully spell it out in the *Dialectic of Enlightenment* (Adorno and Horkheimer 2002).

Unfortunately, the primary historical source of the dire EL/HDE confusion is Kant’s “What is Enlightenment?,” which is *really* about HDE, but superficially appears to be about EL. And this is mostly Kant’s own fault. In “What is Enlightenment?,” he is philosophically super-cagey, and indeed *duplicitous* about what he really meant, due to (in fact, well-justified) fears about censorship and political repression.

Now according to Harry Frankfurt’s highly insightful analysis, “bullshit” is a philosophical quasi-technical term, meaning *inauthentic verbiage or actions, put forward as if authentic, strongly tending to undermine the pursuit of truth and the highest good alike* (Frankfurt 1988). In other words, in “What is Enlightenment?,” Kant is philosophically bullshitting us. Above all, his deeply conflicted and ultimately incoherent doctrine of “the private use of reason” vs. “the public use of reason” in that essay epitomizes this philosophical super-cageyness, duplicity, and bullshitting (Louden 2016).

To his credit, however, Kant finally said what he *really* meant about enlightenment, ethics, and politics in *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* in 1793. *Religion* is in fact a treatise in HDE and a defense of philosophical and political *anarchism*, more precisely *existential Kantian cosmopolitan anarchism*. In turn, existential Kantian cosmopolitan anarchism says:

There is no adequate rational justification for coercive political authority, the government, the State, or any other State-like institution, and we should reject and exit the State and other State-like institutions, in order to create and belong to a real-world, worldwide ethical community, i.e., the worldwide web of humanity, in a

world without any States or State-like institutions (Hanna, Chapman, and Ellis 2016).

It is deeply philosophically and politically ironic that virtually no one has ever recognized the radicalism of *Religion*. This, I think, is in part because *Religion* is much too long and because its surface rhetoric is far too Christian/religious for Enlightenment philosophers to stomach, especially 20th and 21st century Kantians.

A second part of the problem is its title, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. When Kant placed “mere” or “*bloßen*” right in front of “reason” or “*Vernunft*,” it made his basic point about religion almost unrecognizable. What is “mere reason”? No one knows. But as he makes clear in the Preface to the second edition of *Religion*, responding to everyone who complained they couldn’t understand the original title, what he’s *actually* trying to say is: *religion is possible only within the limits of pure practical reason*.

But the third and most important part of the problem about recognizing that *Religion* is actually a treatise in HDE and a defense of existential Kantian cosmopolitan anarchism, is the fact that Kant’s neo-Hobbesian liberal political philosophy in the first part of the 1797 *Metaphysics of Morals*, *The Doctrine of Right* is really nothing but a scandalous philosophico-political *red-herring*. I will demonstrate the truth of this “shocking claim” in the next section.

2. The Unbridgeable Gap Between Right and Virtue

In the *Notes and Fragments*, aka the *Reflexionen*, in the late 1770s, Kant says that “an axiom is an immediate intuitional judgment a priori” (*NF* 16: 673, 3135), and in 1771 that among “all immediately certain propositions,” the *axiomata* are “objective principles of synthesis, space and time” (*NF*: 17: 522, 4370).

One paradigm of axioms is the straight-line law in Euclidean geometry, i.e., “[t]he principle: a straight line is the shortest line between two points,” which Kant in the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* explicitly describes as one of the “simplest axioms” of pure mathematics (*Pro* 4: 301). Correspondingly, in the *Critique of Pure Reason*, Kant explicitly includes “the Axioms of Intuition” (*CPR* A161/B202) in his Principles of Pure Understanding. In that connection, he says that “axioms [are] synthetic *a priori* propositions” and also that “the axioms that properly concern only magnitudes (quanta) as such” include, e.g., that “between two points only one straight line is possible” and that “two straight lines do not enclose a space” (*CPR* A164/B204-205). Hence there are also axioms in *the transcendental metaphysics of human experience*, the prime examples of which are the Axioms of Intuition (governing first-order synthetic a priori truths about extensive quantity) and the Anticipations of Perception (governing first-order synthetic a priori truths about intensive quantity).

But in the *Metaphysics of Morals*, Kant also speaks of the synthetic a priori “axiom of right” (*MM* 6: 250), and in “On a Supposed Right to Lie from Philanthropy,” he says that the axiom of right is “an apodictically certain proposition that issues immediately from

the definition of external right” (*SRL* 8: 429). All axioms of any kind are necessarily true, general, primitive, non-hypothetical, synthetic a priori propositions that we can know with immediate certainty or self-evidence. Since axioms are synthetic, they are consistently deniable and intuition-based, hence grounded in human sensibility. Now just as the scope of axiomatic rationality extends from mathematics to transcendental metaphysics, so too it extends to the metaphysics of morals via *pure practical* axioms. Kant says, e.g., that every immediately certain synthetic a priori proposition about “right” (*Recht*) is a pure practical “axiom of right” (*MM* 6: 250) or “axiom of outer freedom” (*MM* 6: 267-268). Correspondingly, there must also be pure practical *axioms of virtue* (*Tugend*), that is, *axioms of inner freedom or autonomy*, moral principles flowing directly from the Categorical Imperative, which would be *the ultimate axiom of virtue*, although Kant never says this *explicitly*. In the metaphysics of morals, pure practical axioms are sensibly grounded in *egoistic human empirical desires* (for outer freedom) and non-sensibly grounded in *the non-egoistic a priori feeling of respect* (for inner freedom).

The mutual incompatibility, and indeed outright inconsistency, between egoistic axioms of right and non-egoistic axioms of virtue is one of the deepest and hardest problems in Kant’s political theory (*Rel* 6: 95-102). Here is how it unfolds. Kant’s neo-Hobbesian liberal political theory in *The Doctrine of Right*, the doctrine of right (*Recht*) starts from *an assumption* he calls “the axiom of right”:

Now, in order to progress from a metaphysics of right (which abstracts from all conditions of experience) to a principle of politics (which applies these concepts to cases of experience) and, by means of this, to the solution of a problem of politics in keeping with the universal principle of right, a philosopher will give I) an axiom, that is, an apodictically certain proposition that issues immediately from the definition of external right (consistency of the freedom of each with the freedom of everyone in accordance with a universal law); 2) a postulate (of external public law, as the united will of all in accordance with the principle of equality, without which there would be no freedom of everyone); 3) a problem of how it is to be arranged that in a society, however large, harmony in accordance with the principles of freedom and equality is maintained (namely, by means of a representative system); this will then be a principle of politics, the arrangement and organization of which will contain decrees, drawn from experiential cognition of human beings, that have in view only the mechanism for administering right and how this can be managed appropriately. Right must never be accommodated to politics, but politics must always be accommodated to right. (*SRL* 8: 429).

But the axiom of right (the axiom of external freedom, or negative freedom) is directly contradictory with what I have called “the ultimate axiom of virtue” (the ultimate axiom of internal freedom, or autonomy, i.e., the Categorical Imperative). This is because on the one hand, the axiom of right says:

(i) that we ARE essentially self-interested and need to be protected from each other by the coercion of the State, which secures external freedom,

whereas on the other hand the axiom of virtue says:

(ii) that we are NOT essentially self-interested, but on the contrary we are essentially capable of acting in a non-egoistic way, autonomously, for the sake of the Categorical Imperative, and indeed we are morally REQUIRED to do this.

As I mentioned above, the synthetic a priori *axiom of right* is grounded on *the empirical fact of human egoistic self-interested desires*, whereas the *axiom of virtue* is grounded on *the a priori feeling of respect*. Hence the axiom of right is to the axiom of virtue as *natural science*, grounded on *the empirical intuition of matter*, is to *mathematics*, which is grounded on *the pure intuition of space and time*. And just as no truth of natural science can trump a truth of mathematics—e.g., if natural science showed that $2+2=5$, this would be trumped by arithmetic—so too, no obligation in the doctrine of right can trump an obligation in the doctrine of virtue.

But unlike the science-mathematics relationship, right and virtue are not only *asymmetric*, they are actually *contradictory*. In still other words, then, Kant's political philosophy starts from an enabling assumption, the axiom of right, which in effect says that we are all essentially egoistic/self-interested, i.e., decision-theoretic animals, indeed, essentially decision-theoretic “biochemical puppets,” natural machines. As he himself says, “the problem of establishing a state, no matter how hard it may sound, is soluble even for a nation of devils (if only they have understanding)” (*PP* 8: 366), and that the State-establishing problem

goes like this: “Given a multitude of rational beings all of whom need universal laws for their preservation but each of whom is inclined covertly to exempt himself from them, so to order this multitude and establish their constitution that, although in their private dispositions they strive against one another, these yet so check one another that in their public conduct the result is the same as if they had no such evil dispositions.” Such a problem must be soluble. For the problem is not the moral improvement of human beings but only the mechanism of nature, and what the task requires one to know is how this can be put to use in human beings in order so to arrange the conflict of their unpeaceable dispositions within a people that they themselves have to constrain one another to submit to coercive law and so bring about a condition of peace in which laws have force. (*PP* 8: 366)

Since the “the problem is not the moral improvement of human beings but only the mechanism of nature,” the external freedom of the devils and essentially egoistic/self-interested human beings alike is only that of a compatibilistic/soft deterministic “turnspit,” as Kant puts it in the *Critique of Practical Reason* (*CPrR* 5: 97).

Slavoj Žižek aptly observed that “liberalism [is] politics for a race of devils” (Žižek 2010). But even more to the point, *liberalism is politics for a devilish race of biochemical puppets*. Therefore, we need to be protected from arbitrarily coercing/compelling each other (= external freedom), lest we fall back in the Hobbesian war of all against all/state of nature, and w/hack each other to death, Mad-Max style. So State government is nothing but an *executive control mechanism*, plus a centralized power to coerce (e.g., the police, the army, the NSA, etc.), designed for guaranteeing mutual external freedom in the universal pursuit of egoism/self-interest by all the State's citizens, a Hobbesian “leviathan,” a decision-theoretic *mega-machine State*, made out of human beings:



On the contrary, however, Kant's ethics starts from the primitive assumption—the ultimate axiom of virtue, the Categorical Imperative—which directly implies that the highest good is a *good will*, acting for the sake of the Categorical Imperative, and also that *we freely can do so, because we ought to do so*, hence that we are NOT essentially egoistic or self-interested, and that we are practically free or autonomous and NOT machines. So, as we saw earlier, there is a direct contradiction between Kant's axiom of right and Kant's ultimate axiom of virtue. It is as if physics were to “discover” empirically that actually, $2+2=5$ (cf. the axiom of right), as opposed to what the pure mathematics, i.e., the basic arithmetic of the natural numbers (cf. the ultimate axiom of virtue), says about that. Therefore, just as pure mathematics trumps physics, since Kantian ethics trumps Kantian neo-Hobbesian liberal political theory, the enabling assumption of Kant's own political philosophy in the *Doctrine of Right* is *false* by virtue of Kant's own ethics.

In this way, again, just as in “What is Enlightenment?,” Kant is being highly philosophically duplicitous and seriously bullshitting us in *The Doctrine of Right*. Now traditionally, it was held by Kant scholars that the doctrine of right is somehow *entailed* by the doctrine of virtue; and recent Kant scholars have managed to recognize that the doctrine of right and the doctrine of virtue are *logically independent of one another* (Guyer 2002, Pogge 2002, Ripstein 2004, Willaschek 2009, Wood 2002). But the amazing fact is, that 200+ years of Kant scholarship on *The Metaphysics of Morals* and *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* has been completely taken in by Kant's bullshit, and and no one, until now, has ever recognized either

- (i) the outright contradiction between Kant's axiom of virtue and his ultimate axiom of right, or
- (ii) the further fact that Kant's ethics directly falsifies his political philosophy.

Surely, only the hegemony of classical (neo-)Hobbesian and Millian (neo)liberal political theory in mainstream post-WW II European and Anglo-American political philosophy can possibly explain this stunning example of apparently permanent professional academic philosophical blindness. *Since the end of WW II, mainstream Anglo-American professional academic political philosophy has all been about (neo)liberalism*, from Rawls and Nozick to yesterday (Finlayson 2015). Yet if I am correct, then the true philosophical children of Kant's *Religion* are the *Frankfurt School Critical theory neo-Marxists*, including Adorno, Horkheimer, Marcuse, and Axel Honneth (Honneth 2009), and *social anarchists*, including

Thoreau, Kropotkin, Emma Goldman, Chomsky, Robert Paul Wolff, and Murray Bookchin. Nevertheless, the impact of the Frankfurt School and social anarchists on mainstream 20th and 21st century Anglo-American professional academic political philosophy, not to mention their impact on mainstream Anglo-American political life since the McCarthy era, except for the very brief New Left flare-up period during the late 1960s and early 70s, alongside the Vietnam War protests, *has been effectively zero* (Kazin 2012).

3. From Enlightenment to Existential Kantian Cosmopolitan Anarchism, By Means of Religion Only Within the Limits of Pure Practical Reason

Here are the key texts in part 3, division 1, sections I-III of *Religion* (Rel 6: 95-102):

I. CONCERNING THE ETHICAL STATE OF NATURE

A *juridico-civil* (political) *state* is the relation of human beings to each other inasmuch as they stand jointly under *public juridical laws* (which are all coercive laws). An *ethico-civil* state is one in which they are united under laws without being coerced, *Le.* under *laws of virtue* alone.

Now, just as the rightful (but not therefore always righteous) *state of nature*, *i.e.* the *juridical state of nature*, is opposed to the first, so is the *ethical state of nature* distinguished from the second. In these two [states of nature] each individual prescribes the law to himself, and there is no external law to which he, along with the others, acknowledges himself to be subject. In both each individual is his own judge, and there is no effective *public* authority with power to determine legitimately, according to laws, what is in given cases the duty of each individual, and to bring about the universal execution of those laws.

In an already existing political community all the political citizens are, as such, still in the *ethical state of nature*, and have the right to remain in it; for it would be a contradiction (in *adjecto*) for the political community to compel its citizens to enter into an ethical community, since the latter entails freedom from coercion in its very concept. Every political community may indeed wish to have available a dominion over minds as well, according to the laws of virtue; for where its means of coercion do not reach, since a human judge cannot penetrate into the depths of other human beings, there the dispositions to virtue would bring about the required result. But woe to the legislator who would want to bring about through coercion a polity directed to ethical ends! For he would thereby not only achieve the very opposite of ethical ends, but also undermine his political ends and render them insecure. – The citizen of the political community therefore remains, so far as the latter's lawgiving authority is concerned, totally free: he may wish to enter with his fellow citizens into an ethical union over and above the political one, or rather remain in a natural state of this sort. Only insofar as an ethical community must rest on *public* laws and have a constitution based on them, must those who freely commit themselves to enter into this state, not [indeed] allow the political power to command them how to order (or not order) such a constitution internally, but allow limitations, namely the condition that nothing be included in this constitution which contradicts the duty of its members as

citizens of the state – even though, if the ethical bond is of the genuine sort, this condition need not cause anxiety.

II. THE HUMAN BEING OUGHT TO LEAVE THE ETHICAL STATE OF NATURE IN ORDER TO BECOME A MEMBER OF AN ETHICAL COMMUNITY

Just as the juridical state of nature is a state of war of every human being against every other, so too is the ethical state of nature one in which the good principle, which resides in each human being, is incessantly attacked by the evil which is found in him and in every other as well. Human beings (as we remarked above) mutually corrupt one another's moral predisposition and, even with the good will of each individual, because of the lack of a principle which unites them, they deviate through their dissensions from the common goal of goodness, as though they were *instruments of evil*, and expose one another to the danger of falling once again under its dominion.

Further, just as the state of a lawless external (brutish) freedom and independence from coercive laws is a state of injustice and of war, each against each, which a human being ought to leave behind in order to enter into a politico-civil state, so is the ethical state of nature a *public feuding* between the principles of virtue and a state of inner immorality which the natural human being ought to endeavor to leave behind as soon as possible.

Now, here we have a duty *sui generis*, not of human beings toward human beings but of the human race toward itself. For every species of rational beings is objectively – in the idea of reason – destined to a common end, namely the promotion of the highest good as a good common to all. But, since this highest moral good will not be brought about solely through the striving of one individual person for his own moral perfection but requires rather a union of such persons into a whole toward that very end, toward a system of well-disposed human beings in which, and through the unity of which alone, the highest moral good can come to pass, yet the idea of such a whole, as a universal republic based on the laws of virtue, differs entirely from all moral laws (which concern what we know to reside within our power), for it is the idea of working toward a whole of which we cannot know whether as a whole it is also in our power: so the duty in question differs from all others in kind and in principle. – We can already anticipate that this duty will need the presupposition of another idea, namely, of a higher moral being through whose universal organization the forces of single individuals, insufficient on their own, are united for a common effect.

III. THE CONCEPT OF AN ETHICAL COMMUNITY IS THE CONCEPT OF A PEOPLE OF GOD UNDER ETHICAL LAWS

If an ethical community is to come into being, all individuals must be subjected to a public legislation, and all the laws binding them must be capable of being regarded as commands of a common lawgiver. Now if the community to be founded is to be a *juridical* one, the mass of people joining in a union must itself be the lawgiver (of constitutional laws), because legislation proceeds from the principle of *limiting the freedom of each to the conditions under which it can coexist with the freedom of everyone else, in conformity with a universal law*, and the universal will thus establishes an external legal constraint. If, however, the community is to be an *ethical* one, the people, as a people, cannot itself be regarded as legislator. For in such a community all the laws are exclusively designed to promote the *morality* of actions (which is something *internal*, and hence cannot be subject to public human laws) whereas these public laws (and in this they constitute a juridical community) are on the contrary directed to the *legality* of actions, which is visible to the eye, and not to (inner) morality which alone is at issue here. There must therefore be

someone other than the people whom we can declare the public lawgiver of an ethical community.

But neither can ethical laws be thought of as proceeding *originally* merely from the will of this superior (as statutes that would not be binding without his prior sanction), for then they would not be ethical laws, and the duty commensurate to them would not be a free virtue but an externally enforceable legal duty. Therefore only such a one can be thought of as the supreme lawgiver of an ethical community, with respect to whom all *true duties*, hence also the ethical, * must be represented as *at the same time* his commands; consequently, he must also be one who knows the heart, in order to penetrate to the most intimate parts of the dispositions of each and everyone and, as must be in every community, give to each according to the worth of his actions. But this is the concept of God as a moral ruler of the world. Hence an ethical community is conceivable only as a people under divine commands, i.e. as a *people of God*, and indeed *in accordance with the laws of virtue*.

Religion was published in the face of governmental religious censorship, and in 1794 Kant also published a very edgy essay in the philosophy of religion, called “The End of All Things.” As a consequence, Kant was officially reprimanded in 1794:

The [...] action against Kant finally took the form of an official letter from King Frederick William [II], dated October 1 and signed on his behalf by Wollner’s hand. It accused Kant, both in the *Religion* and in the shorter treatises, of “misusing” his philosophy to “distort and disparage many of the cardinal and basic teachings of the Holy Scriptures and Christianity”; and it demanded that the philosopher both “give an account of himself” and be guilty of no similar faults in the future, lest he be the object of “unpleasant measures” for his “continuing obstinacy” (Wood 1996).

In other words, Kant was accused of “unprofessional conduct,” and threatened with fairly serious disciplinary measures. For better or worse, he caved in to the pressure, and stopped publishing and lecturing about religion until Frederick William II died.

I think we must frankly say that Kant, personally, was not very courageous. But how many philosophers have actually been courageous enough to risk losing their jobs and/or being imprisoned for their radical beliefs, like Bertrand Russell did for his pacifism during WW I, or even to die for their radical beliefs, like Socrates?³

In any case, what Kant explicitly says in *Religion*, part 3, division 1, sections I-III, is that the “juridico-civil community” (= the State) is inherently contradictory with the existence of an “ethical community,” and also with our exiting “our self-incurred immaturity” and daring to think/know and act freely, for ourselves, and thereby NOT thinking/knowing and acting like a machine—as Kant explicitly states in the amazing last sentence of “What is Enlightenment?” This is because, since we are citizens of the State, and therefore must play this designated functional role within the Leviathan-machine of the State, it requires us all to be *civil functionaries*, in accordance with “the private use of reason.” That is: as citizens of the State, we are *juridico-civil machines* who can argue and write as much as we like, but must ultimately obey and “render unto Caesar,” i.e., coercive political authority, the government, the State; and in so doing, we must also “render unto God,” i.e., religious authority, the priests, the social institution of the Church, aligned with

³ A few; but not many professional academic philosophers. See (Bradatan 2015).

the State. Hence the State stands to the autonomy-driven ethical community as an “ethical state of nature” stands to authentic ethics and morality, which is why we morally *must* exit the State in order to join a cosmopolitan ethical community, the real-world, worldwide realm of ends, i.e., the true Church, not the actual social institution of the Church, that is in reality always aligned with the State, even despite hollow official phrases about the separation of church and state. In contemporary USA, this shows up in The Pledge of Allegiance, memorized and intoned by all school-children: “one nation, under God, etc.”

So, essentially, Kant’s real view is that *if* you assume, as an axiom, that everyone is always and necessarily motivated by psychological and ethical egoism or self-interest and needs to be protected from everyone else in order to pursue her own self-interest, according to the axiom of right, aka the axiom of external freedom, *then and only then* do you need the (neo-)Hobbesian liberal State. And in this State, as per EL, you can argue and write as much as you like, provided that you obey and “render unto Caesar,” i.e., Frederick William II, i.e., coercive political authority, the government, the State, and other coercive State-like institutions like the social institution of the Church. But *if* you realize that actually we are *not* nothing but decision-theoretic, self-interest machines, but, on the contrary, we are all inherently capable of inner freedom and autonomy, obligated by and for the sake of the Categorical Imperative, and all normatively driven by the teleology of our rational human nature, according to the ultimate axiom of virtue, aka the axiom of internal freedom or autonomy, *then* you morally *must* exit your mental slavery and also you morally *must* exit the (neo-)Hobbesian liberal State, in order to join a cosmopolitan ethical community, the real-world worldwide realm of ends on earth, the true Church. Or as Kant puts it explicitly in the titles of *Religion*, sections II and III:

THE HUMAN BEING OUGHT TO LEAVE THE ETHICAL STATE OF NATURE IN ORDER TO BECOME A MEMBER OF AN ETHICAL COMMUNITY

THE CONCEPT OF AN ETHICAL COMMUNITY IS THE CONCEPT OF A PEOPLE OF GOD UNDER ETHICAL LAWS.

In this real-world, worldwide ethical community, i.e., *humanity*, the rational idea of God is nothing more and nothing less than the rational idea of *the highest good*: the good will, with happiness proportioned to moral virtue, extended over all of humanity, on this Earth, which because of its spherical, finite-but-unbounded shape, we all must share together, in an indefinitely extended future. Therefore, in order to join this ethical community you must exit your self-incurred immaturity, and dare to think or know (*Sapere aude!*), and also to act for yourself (according to HDE), and then you should reject and exit the State and other State-like institutions, in order to create and belong to a real-world, worldwide ethical community, *humanity*, in a world without any States or State-like institutions (according to existential Kantian cosmopolitan anarchism), for God’s (= the highest good’s) sake.

4. Human Antagonism, Hobbesian Cognitive Walls, Reverence for Humanity, and Political Aesthetics

In a seeming paradox, Kant is at once a highly realistic and even *cynical* philosophico-political *social scientist* of human antagonism and also a highly idealistic and even *romantic* philosophico-political *poet* of reverence for humanity:

By “antagonism” I mean the unsocial sociability of men, i.e., their propensity to enter into society, bound together with a mutual opposition which constantly threatens to break up the society. Man has an inclination to associate with others, because in society he feels himself to be more than man, i.e., as more than the developed form of his natural capacities. But he also has a strong propensity to isolate himself from others, because he finds in himself at the same time the unsocial characteristic of wishing to have everything go according to his own wish. Thus he expects opposition on all sides because, in knowing himself, he knows that he, on his own part, is inclined to oppose others. This opposition it is which awakens all his powers, brings him to conquer his inclination to laziness and, propelled by vainglory, lust for power, and avarice, to achieve a rank among his fellows whom he cannot tolerate but from whom he cannot withdraw. Thus are taken the first true steps from barbarism to culture, which consists in the social worth of man; thence gradually develop all talents, and taste is refined; through continued enlightenment the beginnings are laid for a way of thought which can in time convert the coarse, natural disposition for moral discrimination into definite practical principles, and thereby change a society of men driven together by their natural feelings into a moral whole. Without those in themselves unamiable characteristics of unsociability from whence opposition springs-characteristics each man must find in his own selfish pretensions-all talents would remain hidden, unborn in an Arcadian shepherd’s life, with all its concord, contentment, and mutual affection. Men, good-natured as the sheep they herd, would hardly reach a higher worth than their beasts; they would not fill the empty place in creation by achieving their end, which is rational nature. Thanks be to Nature, then, for the incompatibility, for heartless competitive vanity, for the insatiable desire to possess and to rule! Without them, all the excellent natural capacities of humanity would forever sleep, undeveloped. Man wishes concord; but Nature knows better what is good for the race; she wills discord. He wishes to live comfortably and pleasantly; Nature wills that he should be plunged from sloth and passive contentment into labor and trouble, in order that he may find means of extricating himself from them. The natural urges to this, the sources of unsociableness and mutual opposition from which so many evils arise, drive men to new exertions of their forces and thus to the manifold development of their capacities. They thereby perhaps show the ordering of a wise Creator and not the hand of an evil spirit, who bungled in his great work or spoiled it out of envy. (IUH 8: 20-22, underlining added)

Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and reverence, the more often and more steadily one reflects on them: *the starry heavens above me and the moral law within me.* I do not need to search for them and merely conjecture them as though they were veiled in obscurity or in the transcendent region beyond my horizon; I see them before me and connect them immediately with the consciousness of my existence. The first begins from the place I occupy in the external world of sense and extends the connection in which I stand into an unbounded magnitude with worlds upon worlds and systems of systems, and moreover into the unbounded times of their periodic motion, their beginning

and their duration. The second begins from my invisible self, my personality, and presents me in a world which has true infinity but which can be discovered only by the understanding, and I cognize that my connection with that world (and thereby with all those visible worlds as well) is not merely contingent, as in the first case, but universal and necessary. The first view of a countless multitude of worlds annihilates, as it were, my importance as an *animal creature*, which after it has been for a short time provided with vital force (one knows not how) must give back to the planet (a mere speck in the universe) the matter from which it came. The second, on the contrary, infinitely raises my worth as an intelligence by my personality, in which the moral law reveals to me a life independent of animality and even of the whole sensible world, at least so far as this may be inferred from the purposive determination of my existence by this law, a determination not restricted to the conditions and boundaries of this life but reaching into the infinite. (CPrR 5: 161-162, underlining added)

The basic assumption of the Hobbesian “state-of-nature” is what Kant calls human *antagonism*: universal, inherent human egoism/self-interest, and “unsocial sociability,” namely an inherent and necessary natural tendency towards the Hobbesian “war of all against all.” This assumption, as we have seen, is an essential condition of the doctrine of right, i.e., political (neo)liberalism, since human antagonism propels us into the juridico-civil condition, i.e., the coercive (neo)liberal State. And this State, as the “Doctrine of Right” in the *Metaphysics of Morals* shows, is essentially a mechanism made out of human beings—a *leviathan*, governed by a sovereign coercive power of some kind—that guarantees mutual external freedom and the pursuit of egoistic or self-interested pleasure and the corresponding total state of “happiness,” construed as the totality of instrumentally good consequences for any and all self-interested human animal-machines, that follow from these.

But human egoism and antagonism are not only essential assumptions of political (neo)liberalism, they are a state-of-mind: an *aesthetico-political attitude*, and a *cognitive myth*, vividly expressed by, e.g., William Golding’s *Lord of the Flies*, and in post-Apocalyptic fiction and post-Apocalyptic movies like *Mad Max: Fury Road*, more generally. The same aesthetico-political attitude and cognitive myth of human egoism and antagonism was originally and perhaps most brilliantly expressed in Dante’s *Inferno*, which of course draws on biblical representations of the Apocalypse. The primary function of the cognitive myth of human egoism and antagonism is to evoke extreme visceral fear and terror, which mechanically motivates our acceptance of coercive (neo)liberal States, so in this way, classical Hobbesian liberalism and neo-Hobbesian (neo)liberalism alike are *politics for a race of devilish biochemical puppets*.

Nevertheless, although the doctrine of Statism both *needs* and also *draws directly on* and *fully exploits* this pre-theoretical aesthetico-political attitude and myth, it is simply *false* that a pre-State or post-State human condition either *logically entails* or *naturally necessitates* human egoism and antagonism. Indeed, in actual fact, in a pre-State or post-State condition, people are about as likely to be mutually respectful, kind, and prepared to provide mutual aid for each other, altruistically, as they are to be antagonistic. Or even *more* likely. This is brilliantly and clearly shown, e.g., by Rebecca Solnit’s recent study of

“disaster communities” in San Francisco, Halifax, Mexico City, New York City, and New Orleans (Solnit 2009).⁴ *So I am saying that human nature is NOT essentially egoistic or antagonistic, and that the human capacity for altruism and mutual respect is innate. That sounds deeply shocking, doesn't it?*

But even if *were not* actually true that we are as likely to be non-egoistic and non-antagonistic, i.e., altruistic, as we are to be egoistic and antagonistic, and even if people were non-egoistic, non-antagonistic, altruistic, and mutually respectful *only very RARELY*, or even if it happened *only ONCE in all human history*, nevertheless it necessarily follows that it is *really possible* for people in a pre-State or post-State condition to be non-egoistic, non-antagonistic, and mutually respectful. And this self-evidently shows that the thesis of human egoism and antagonism *is false*, and indeed nothing but *a cognitive myth*, since that thesis claims to be a logically or naturally *necessary truth* about human nature. *Indeed, Solnit has shown this empirically, not just for one actual case, but for five actual cases.* Therefore, we need to face up to this self-evidently sound argument:

1. As a matter of modal logic, one actual counterexample undermines a supposed necessary truth.
2. Given Solnit's five actual-world cases, it is simply *false* that human beings are *necessarily* egoistic and antagonistic.
3. As a matter of modal logic, the actual entails the really possible.
4. Therefore there is *no necessity for us*, as rational human animals and real human persons, to enter into the juridico-civil condition, and correspondingly *it is really possible for us all* to reject and exit the State and other State-like institutions, in order to create and belong to a real-world, worldwide ethical community, i.e., the worldwide web of humanity, in a world without any States or State-like institutions.

Again:

We freely created the State and Statelike-institutions; therefore, *we* really can freely reject and exit the State and other State-like institutions, in order to create and belong to a real-world, worldwide ethical community, i.e., the worldwide web of humanity, in a world without any States or State-like institutions.

I know from sad personal experience, and 20+ years of teaching Introductory Ethics, however, that presenting this argument to people who have grown up in neoliberal democratic states, literally boggles their minds. It is as if, in the face of a lifetime of powerful people telling them that $2+2=5$, they are suddenly presented with self-evident proof that $2+2=4$. They see it, are boggled and deeply disoriented, and then, like brainwashed characters out of *The Manchurian Candidate*, they quickly collapse back into rotely asserting some or another version of the myth of human egoism and antagonism. They are, in effect, *The Hobbesian Candidates*.

Actually, as it turns out, the cognitive causes of what I will call *The Hobbesian Candidates Effect* lie in the empirically well-confirmed sociological and psychological phenomena known as *the persistence of false beliefs* and *the backfire effect*. (Nyhan and

⁴ I'm grateful to Mark Pittenger for drawing my attention to this important book.

Reifler 2010, Lewandowsky et al. 2012). The persistence of false beliefs and the backfire effect, in turn, are sub-species of what I call *cognitive walls*.

A cognitive wall is an entrenched or habitual belief, memory, stereotypical mental image, feeling, or emotion that acts as *an effective screen against reality and the truth* as it actually presented by sense perception, reliable testimonial evidence, or rational argument.

A simple, morally benign, and non-institutional example of a cognitive wall is the fact that ordinary, healthy people with normal stereoscopic vision all have their noses right in the middle of their visual fields, yet normally don't see them at all. Hence the familiar admonishing comment, "it's as plain as the nose on your face!" Of course, the nose-blindness phenomenon can be easily corrected by someone else's touching (or punching) your nose, or by self-consciously touching your own nose, crossing your eyes inwards, or looking in a mirror.

Nevertheless other cases of cognitive walls, by sharp contrast, are not only extremely hard to correct, but also morally and politically malignant, precisely because they flow from our belonging to neoliberal democratic states. Indeed, as in Orwell's *1984*, and in real-world 21st century sociopolitical life, a significant and indeed massive amount of time, money, and media-driven effort in neoliberal democratic states is devoted precisely to building up, maintaining, and reinforcing cognitive walls. Tristan Bridges writes that

[f]acts about all manner of things have made headlines recently as the Trump administration continues to make statements, reports, and policies at odds with things we know to be true. Whether it's about the size of his inauguration crowd, patently false and fear-mongering inaccuracies about transgender persons in bathrooms, rates of violent crime in the U.S., or anything else, lately it feels like the facts don't seem to matter. The inaccuracies and misinformation continue despite the earnest attempts of so many to correct each falsehood after it is made. It's exhausting. But why is it happening? [...]

There is more than one reason this is happening. But, one reason I think the alternative facts industry has been so effective has to do with a concept social scientists call the "backfire effect." As a rule, misinformed people do not change their minds once they have been presented with facts that challenge their beliefs. But, beyond simply not changing their minds when they should, research shows that they are likely to become more attached to their mistaken beliefs. The factual information "backfires." When people don't agree with you, research suggests that bringing in facts to support your case might actually make them believe you less. In other words, fighting the ill-informed with facts is like fighting a grease fire with water. It seems like it should work, but it's actually going to make things worse.

To study this, Brendan Nyhan and Jason Reifler (2010) conducted a series of experiments. They had groups of participants read newspaper articles that included statements from politicians that supported some widespread piece of misinformation. Some of the participants read articles that included corrective information that immediately followed the inaccurate statement from the political figure, while others did not read articles containing corrective information at all.

Afterward, they were asked a series of questions about the article and their personal opinions about the issue. Nyhan and Reifler found that how people responded to the factual

corrections in the articles they read varied systematically by how ideologically committed they already were to the beliefs that such facts supported. Among those who believed the popular misinformation in the first place, more information and actual facts challenging those beliefs did not cause a change of opinion—in fact, it often had the effect of strengthening those ideologically grounded beliefs (Bridges 2017).

In other words, the backfire effect shows that cognitive walls, especially those concerning persistent false beliefs, memories, stereotypical mental images, feelings, or emotions generated by media-driven, sociopolitical mechanisms in contemporary neoliberal states, are *self-reinforcing*. The more you try to confront a person's cognitive walls with contrary correct facts, the higher and thicker he builds his walls, without even knowing what he is doing and fully convinced that he is in the right. So cognitive walls are the basic vehicles of *self-induced, self-deceiving mental slavery*.

The reason for this, clearly, is that a person's cognitive walls are essentially of two kinds:

- (i) walls concerning *his sense of individual identity as a person*, and
- (ii) walls concerning *his sense of group identity as a card-carrying member of some important social community or institution*.

Breaking through or tearing down those cognitive walls in any way, therefore, would mean that the subject would have to undertake a fundamental change of heart or a fundamental shift in group allegiance—in effect, *a cognitive-affective revolution*—and most people are desperately afraid of doing this.

Now Statists generally, including all tyrants and totalitarians, but especially including all classical Hobbesian liberals and neo-Hobbesian (neo)liberals, desperately want and need you to believe in the cognitive myth of human egoism and antagonism, so that they can frighten and terrorize you into the juridico-civil condition, whereby *you* give up your moral integrity and autonomy and *they* immorally control your life. So the aesthetico-political attitude and myth of human egoism and antagonism really *is* a Hobbesian cognitive *myth*, a pernicious, politically expedient Hobbesian cognitive *illusion*: moreover, it is nothing but a deeply ingrained, deeply enslaving *Hobbesian cognitive wall*, virtually impossible to dislodge or undermine by conceptual reasoning alone.

Here it is crucial to remember that what holds cognitive walls together, and constitutes *the psychological bricks and mortar* of cognitive walls, is a set of *affective facts about human minds*: facts about our desires, feelings, and emotions. In turn, all affective facts about human minds belong to what Kant (following Baumgarten) called the philosophical science of *aesthetics* (CPR A21/B35-36). Therefore, the critical study of, e.g., the Hobbesian cognitive wall of human egoism and human antagonism, falls under the existential Kantian cosmopolitan anarchist philosophical science of *political aesthetics*.

From the standpoint of existential Kantian cosmopolitan anarchist political aesthetics, the only way to debunk this Hobbesian cognitive myth *decisively*, and, correspondingly, the only way to break through this Hobbesian cognitive wall *effectively*, is to appeal to a fundamentally *different* aesthetico-political attitude. This attitude is what I

call *reverence (Ehrfurcht) for humanity*, that is, awe, amazement, and wonder directed at human nature and the human animal, as a real human *person* possessing dignity, therefore as both the subject and object of respect and kindness for all humanity, and a transcendently free, practically free autonomous agent, guided by and acting for the sake of the Categorical Imperative, “the moral law within me.”

This aesthetico-political attitude of reverence for humanity is fully analogous to what I have called *natural piety*, namely, reverence directed to the non-human natural world, “the starry heavens above me,” which is also an experience of the sublime, a kind of *proto-respect*, applied to all aspects of the non-human natural world, as filled with teleological structure, and the real possibility of organismic life, emergent mind, and emergent agency (Hanna 2016/2017). Moreover, as Kant argues in the *Critique of the Power of Judgment*, our experience of the sublime in nature is directly, i.e., non-conceptually, connected by us to our dignity and our capacity for autonomy (CPJ 5: 244-278).

Given the aesthetico-political attitude of reverence for humanity, it becomes immediately self-evident that neither the pre-State nor post-State conditions entail or naturally necessitate the Hobbesian state-of-nature and war of all against all. That is, *as soon as you freely adopt this attitude*, it becomes self-evident that it is *really possible* that we will act non-egoistically/non-self-interestedly and non-antagonistically, on the basis of mutual respect and kindness for humanity. Therefore, any fully compelling rational argument for radical enlightenment or existential Kantian cosmopolitan anarchism is going to have to appeal, in an essentially non-conceptual way, to reverence for humanity, just as any fully compelling argument for scientific pietism in the philosophy of nature and natural science is going to have to appeal, in an essentially non-conceptual way, to natural piety.

Such an appeal to natural piety would certainly include, e.g., early Romantic nature painting, and early Romantic nature poetry and (in a brilliantly negative way) *Frankenstein*: Caspar Friedrich, J.M. Turner, the Shelleys, Wordsworth, Coleridge, et al. This art and its corresponding fundamental aesthetico-scientific attitude of natural piety directly and essentially non-conceptually undermines *the natural-mechanistic attitude* and its Baconian/Cartesian “mastery of nature.”

Now what would be the aesthetico-political analogue of early Romantic nature painting/poetry/*Frankenstein*, such that it is a direct *cognitive counterpoise* to the Hobbesian aesthetico-political attitude, cognitive myth, and cognitive wall of human egoism and antagonism?

In attempting to answer this question, we face a hard problem. The hard problem is that there are literally *mountains* of books, poetry, art, movies, etc., conveying “stirring affirmations of the human spirit,” yet most or even all of this cultural material is *kitsch* in the sense of this term that implies moral inauthenticity and bullshit. There is some interesting conceptual complexity here, because the term *kitsch* is frequently used by sociocultural/political elitists and snobs, which in turn, ironically, implies *moral*

*inauthenticity and bullshit on the side of those who apply that term to others.*⁵ But having noted that interesting complexity, I will lay it aside for the purposes of this essay. In any case, I strongly suspect that many or even most jaded modern neoliberal readers of the *Critique of Practical Reason* read Kant’s reverential “moral law within me” text as 18th century *kitsch*.

The upshot is that the aesthetico-political counterpoise to the Hobbesian aesthetico-political attitude, cognitive myth, and cognitive wall of human egoism and antagonism, *i.e., the aesthetic and artistic representation of reverence for humanity*, has to be *non-kitsch* and *also* affectively powerful enough to shock jaded modern neoliberals, and awaken them from their fearful, terrorized dogmatic slumbers. Hence, as existential Kantian cosmopolitan anarchists, our aesthetico-political task is this:

We must find find the aesthetic and artistic equivalent of early Romantic nature painting/poetry/*Frankenstein*, expressing reverence for humanity, that is NOT *kitsch*, and also powerful enough to jolt jaded modern neoliberals out of their fearful/terrorized dogmatic slumbers, so that they can break through their Hobbesian cognitive wall, and make progress towards heavy-duty enlightenment, HDE.

Solnit’s *A Paradise Built in Hell* is a very good starting-place. But here is my worry about it. Consider this brief “Publishers Weekly” review posted on the Amazon site for her book:

Natural and man-made disasters can be utopias that showcase human solidarity and point the way to a freer society, according this stimulating contrarian study. Solnit (*River of Shadows*) reproves civil defense planners, media alarmists and Hollywood directors who insist that disasters produce terrified mobs prone to looting, murder and cannibalism unless controlled by armed force and government expertise. Surveying disasters from the 1906 San Francisco earthquake to 9/11 and Hurricane Katrina, she shows that the typical response to calamity is spontaneous altruism, self-organization and mutual aid, with neighbors and strangers calmly rescuing, feeding and housing each other. Indeed, the main problem in such emergencies, she contends, is the elite panic of officials who clamp down with National Guardsmen and stifling regulations. Solnit falters when she generalizes her populist brief into an anarchist critique of everyday society that lapses into fuzzy what-ifs and uplifting volunteer testimonials. Still, this vividly written, cogently argued book makes a compelling—and timely—case for the ability of ordinary people to collectively surmount the direst of challenges (Amazon Publishers Weekly 2017).

In the underlined sentence, you can literally *see* the cognitive-affective collapse of the reviewer back into the Hobbesian cognitive myth of human egoism and antagonism, and of (neo-)Hobbesian neoliberal Statism. You can literally *see* the reviewer reinforcing his cognitive wall with *more* affective bricks and mortar. Again, that’s the backfire effect.

⁵ Many thanks to Lucas Lazzaretti for pointing this out to me—he had, specifically, Adorno’s elitist, snobbish music criticism in mind.

The problem here, I think, is that Solnit's book, for all its excellence and self-evidence, unfortunately does *not* provide the cognitive equivalent of a bedside alarm going off at 5am.

Therefore, in order to jolt jaded modern neoliberals out of their dogmatic slumbers, I think that we need to appeal to something even *stronger* than empirically well-grounded, beautifully-written, philosophically compelling non-fiction like Solnit's. More specifically, I think we need to appeal to *resistance* aesthetics and *resistance* art. This can be found, e.g., in the music of Woody Guthrie, Pete Seeger, John Lee Hooker, Lightnin Hopkins, Muddy Waters, many other guitar-playing poets of protest and the blues,⁶ and more recently in the work of radical political hip-hoppers, rockers, and rappers, including

The Roots
Rage Against the Machine
Public Enemy
Cyprus Hill, and
Prophets of Rage.

It can also be found in the best dystopian science fiction, that represents people rebelling against future totalitarian societies, including

Zamyatin's *We*
Huxley's *Brave New World*
Orwell's *1984*
Bradbury's *Fahrenheit 451*, and
The Matrix.

And it can also be found in classic political films about resistance, including:

Eisenstein's *Battleship Potemkin*
Dreyer's *Passion of Joan of Arc*
Salt of the Earth
Lonely Are the Brave
Costa Gravas's *Z*, and
Salles's *The Motorcycle Diaries*.

Correspondingly, the best *anti-Nazi*, *anti-fascist* resistance-art has the same basic character, including

Rossellini's *Rome: Open City*, and
Melville's *Army of Shadows*

And this reminds us of earlier anti-imperialist or anti-monarchist resistance-art or resistance-legends, like Spartacus and Robin Hood. These are all, in effect, just like Solnit's real-world case-studies, representations of *emergent existential Kantian cosmopolitan anarchist communities*.

⁶ Many thanks to Mark Pittenger for drawing my attention to the very powerful aesthetico-political impact of radical music, in some ways even more powerful than radical books and radical movies. The same basic point is made by Kazin in *American Dreamers*. Kazin also notes the sad irony that since the collapse and downward spiral of the American Left in the 1980s, 1990s, 2000s, and 2010s, radical music, books, and movies are virtually *all* that remains of genuinely radical politics in the USA today, at "the nadir of the historical left" (Kazin 2012, p. 276).

Resistance-aesthetics and resistance-art evoke our reverence for humanity, and clearly show us that outside the State, *we really can be* mutually respectful, and kind, and *truly* free and *deeply* happy, by way of autonomy and self-fulfillment. *But Statists have a vested interest in blinding us to this by building cognitive walls inside us.* So that is my first basic point in this section, which I will repeat for emphasis:

Statists generally, including all tyrants and totalitarians, but especially including all classical Hobbesian liberals and neo-Hobbesian (neo)liberals, desperately want and need you to believe in the cognitive myth of human egoism and antagonism, and create a cognitive wall to screen out any countervailing evidence or criticism, so that they can frighten and terrorize you into the juridico-civil condition, whereby *you* give up your moral integrity and autonomy and *they* immorally control your life.

And that leads directly to my second basic point here, which is this:

Even over and above Solnit's brilliant empirical study, *A Paradise Built in Hell*, the best resistance-aesthetics and resistance-art self-evidently *show us* what humanity essentially is and can be, in direct opposition to tyrannical, totalitarian, classical Hobbesian liberal, or neo-Hobbesian neoliberal political control, *outside* the coercive authoritarianism of the State.

And those two points together lead to my third and final basic point in this section, which is that the best resistance-aesthetics and resistance-art make it as self-evident as a bedside alarm-clock going off at 5am that

the Hobbesian aesthetico-political attitude, cognitive myth, and cognitive wall of human egoism and antagonism, especially including the very idea of the Hobbesian state of nature and war of all against all, *is nothing but a pernicious, politically expedient cognitive myth, which we must debunk, and a cognitive wall, which we must break through and cognitively liberate ourselves from,* if we want to be able to pursue HDE.

What we are looking for, in fact, is *rage*: rage *against* coercion and oppression, and rage *for* human autonomy and human dignity.

5. Conclusion: *Rage for Humanity*

Kant explicitly says that the contradiction between (i) the juridico-civil axioms and laws of right, and (ii) the ethical ultimate axiom of virtue, the Categorical Imperative, in all its basic formulations, and including the moral principles that fall under them, on the one hand, and, on the other hand, the corresponding contradiction between (i*) the juridico-civil demand to obey, even if you are allowed to argue and write as much as you like, and (ii*) the categorical ethical demand to reject and exit the State for God's sake, "need not cause anxiety." But for the reasons we have seen in sections 1, 2, and 3, sadly, *this is probably the biggest bullshit-line in the history of political philosophy and political theology.*

To his credit, Kant *also* says, however, that we naturally experience reverence for humanity, and that this fundamental aesthetic, ethical, and natural-religious attitude strongly motivates our wholehearted pursuit of heavy-duty enlightenment or HDE. But as we have also seen in section 4, we cannot follow our reverential hearts to HDE unless we debunk the Hobbesian cognitive myth, and break through the Hobbesian wall, of human egoism and human antagonism, and the Hobbesian state of nature along with its war of all against all. And although Solnit's *A Paradise Built in Hell* makes this point as self-evidently as $2+2=4$, nevertheless cognitive myths *die hard*, via the persistence of false beliefs; and cognitive walls are self-reinforcing, via the backfire effect. In turn, these are, at bottom, *affective facts about human minds*. Correspondingly, political aesthetics shows us that anything even remotely resembling *kitsch* simply will not do the job, due to its aesthetic inauthenticity.

Hence, it appears that the only truly effective way to debunk the Hobbesian cognitive myth and break through the Hobbesian cognitive wall, is by means of *resistance-aesthetics* and *resistance-art*. So, as proponents of radical enlightenment and as existential Kantian cosmopolitan anarchists, we must go directly from "What is Enlightenment," via the self-evidence of Solnit's *A Paradise Built in Hell*, to the cognitive 5 am wake-up calls of Woody Guthrie and Muddy Waters, The Roots and Prophets of Rage, *We* and *1984*, *Salt of the Earth* and *Z*, then finally onward, outward, and upward to the shining philosophical, ethical, and political daylight of HDE. In other words, *we must rage for humanity*.

And then rationally hope for the best.⁷

BIBLIOGRAPHY

Adorno, T. And Horkheimer, M. (2002) *Dialectic of Enlightenment*, trans. E. Jephcott, Stanford, CA, Stanford Univ. Press.

Amazon Publishers Weekly (2017), available online at URL = <https://www.amazon.com/Paradise-Built-Hell-Extraordinary-Communities/dp/0143118072>.

Bradatan, C. (2015) *Dying for Ideas: The Dangerous Lives of the Philosophers* (London: Bloomsbury, 2015).

Bridges, T. (2017), "Why Are People So Averse to the Facts?," *Sociological Images* (27 February 2017), available online at URL = <https://thesocietypages.org/socimages/2017/02/27/why-the-american-public-seems-allergic-to-facts/>.

⁷ I'm grateful to the participants in the *Critique & Contemporary Kantian Philosophy* project's 2016 workshop in Mainz GE, for their very helpful comments on an earlier version of this paper.

Finlayson, L. (2015), *The Political is Political: Conformity and the Illusion of Dissent in Contemporary Political Philosophy*, London, Rowman & Littlefield.

Frankfurt, H. (1988), “On Bullshit,” in H. Frankfurt, *On the Importance of What We Care About* Cambridge, Cambridge Univ. Press, pp. 117-133, also available online at URL = <http://www.stoa.org.uk/topics/bullshit/pdf/on-bullshit.pdf> >.

Guyer, P. (2002), “Kant’s Deductions of the Principles of Right,” in (Timmons 2002).

Hanna, R. (2016/2017), *Kant, Nature, and Humanity* (Fall/Winter 2016/2017 version), available online at URL = https://www.academia.edu/26884678/Kant_Nature_and_Humanity_Fall_Winter_2016_2017_version_comments_welcomed_, part 1.

Hanna, R. (2016), “Radical Enlightenment: Existential Kantian Cosmopolitan Anarchism, With a Concluding Quasi-Federalist Postscript,” in D. Heidemann and K. Stoppenbrink (eds.), *Join, Or Die: Philosophical Foundations of Federalism*, Berlin, De Gruyter, pp. 63-90.

Hanna, R., Chapman, A., and Ellis, A. (2016), *Kant, Agnosticism, and Anarchism: A Theological-Political Treatise* (Spring/Summer 2016 version), available online at URL = https://www.academia.edu/15300656/Kant_Agnosticism_and_Anarchism_A_Theological-Political_Treatise_Spring_Summer_2016_version_comments_welcomed_.

Honneth, A. (2009), *Pathologies of Reason*, trans. J. Ingram et al., New York, Columbia Univ. Press.

Kazin, M. (2012) *American Dreamers: How the Left Changed a Nation*, New York, Vintage.

Lewandowsky, S. et al. (2012), “Misinformation and Its Correction: Continued Influence and Successful Debiasing,” *Psychological Science in the Public Interest* 13, pp. 106-131, available online at URL = <http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1529100612451018>>.

Louden, R. (2016), “Argue but Obey? Questioning Kant’s Enlightenment,” in R.V. Orden Jiménez et al. (eds.), *Kant’s Shorter Writings: Critical Paths Outside the Critiques*, Newcastle upon Tyne, UK, Cambridge Scholars Press, pp. 284-300.

Nyhan, B. and Reifler, J. (2010), “When Corrections Fail: The Persistence of Political Misperceptions,” *Political Behavior* 32, pp. 303-330, available online at URL =

<<https://www.unc.edu/~fbaum/teaching/articles/PolBehavior-2010-Nyhan.pdf>>.

Pogge, T. (2002) “Is Kant’s Rechtslehre a ‘Comprehensive Liberalism’?,” in (Timmons 2002).

Ripstein, A. (2004), “Authority and Coercion,” *Philosophy and Public Affairs* 32, pp. 2–35.

Solnit, R. (2009), *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, New York, Penguin.

Timmons, M. (ed.) (2002), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford, Clarendon/Oxford Univ. Press.

Willaschek, M. (2009), “Right and Coercion: Can Kant’s Conception of Right Be Derived From His Moral Theory?,” *International Journal of Philosophical Studies* 17, pp. 49 – 70.

Wood, A. (2002), “The Final Form of Kant's Practical Philosophy,” in (Timmons 2002).

Wood, A. (1996), “General Introduction,” in I. Kant, *Religion and Rational Theology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

Žižek, S. (2011), “Liberalism as politics for a race of devils,” *ABC Religion and Ethics* (22 November 2011), available online at URL =
<<http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/11/22/3373316.htm>>.



**Um “*secreto procedimento da alma dos homens*”:
Kant sobre o problema das representações obscuras¹**

**A “*secret procedure of the soul of men*”:
Kant on the problem of obscure representations**

FERNANDO MANUEL FERREIRA DA SILVA

Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia, Portugal

Resumo

O presente ensaio tem por objectivo ajudar a discernir o novo prisma, e o novo curso de pensamento por Kant inaugurado sobre o mais originário dos tópicos da faculdade de representação humana: *as representações obscuras*; um tópico até então quase completamente negligenciado, ou então expressamente negado, em razão da sua ligação à sensibilidade, mas um tópico que, no entender do filósofo, não só era um tópico de grande relevância filosófica, como antes encerrava novas, até então impensadas potencialidades, que Kant traz à palavra pela primeira vez nas Lições de Antropologia. Assim, é nosso intento provar a matriz originariamente cosmológica que, para Kant, é aquela do problema das representações obscuras; trazer à evidência a forma embrionária da consciência que é a das representações obscuras, e sua relação com o conhecimento claro (o processo de intelectualização das representações sensíveis); e, por fim, salientar como o tópico das representações obscuras está na origem de um re-proporcionamento de todas as inferiores e superiores faculdades do ânimo – o mesmo que Kant visava com a poesia, de que as representações obscuras são afinal parte.

Palavras-chave

¹ O seguinte ensaio serve de introdução à tradução de três lições de antropologia de Kant, nomeadamente, a tradução integral de “Das representações obscuras da alma” (AA 25.1: 479-482); a tradução parcial de “Das representações obscuras, das quais não se está consciente” (AA 25.2: 867-871) e a tradução parcial de “3º Capítulo. Das representações” (AA 25.2: 1221-1224). Cf. Silva, Fernando M. F., “As representações obscuras. Lições de Antropologia de Immanuel Kant”, in Con-textos Kantianos, nº 4, pp. 296-304, 2016.

representações obscuras, cosmos, alma, consciência, poesia

Abstract

The following essay aims at discerning the new point of view and the new line of thought Kant inaugurates on the most original of the topics of the faculty of human representation: that of *obscure representations*; a topic until then was almost completely neglected, or even expressly negated, due to its connection with sensibility, but a topic which, according to the philosopher, was not only a topic of great philosophical pertinence, but it contained new, until then unheard-of potentialities which Kant brings to word for the first time in his Lectures on Anthropology. Hence, it is our aim to prove Kant’s original cosmological matrix of the problem of obscure representations; to bring to evidence the embryonic form of consciousness which is that of obscure representations, and consequently their relation with clear knowledge (the process of intellectualization of sensible representations); and finally, to underscore how the topic of obscure representations is at the origin of a process of re-proportion of all inferior and superior faculties of the soul – the same which Kant envisaged with poetry, of which obscure representations are after all a part.

Keywords: obscure representations, cosmos, soul, consciousness, poetry

I. Introdução

É hoje por muitos aceite que uma das primeiras imagens do conceito kantiano de *totalidade sistemática* – ou de *harmonia* entre o todo e as partes – surge traçada na obra *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), doravante *ANTH*, e que esta mesma imagem teria, ora maior, ora menor repercussão em vários outros quadrantes da obra do grande filósofo.

Na Primeira Secção desta obra, e referindo-se a esta mesma imagem, fala Kant de um “sistema” (AA 1: 247)², uma “lei” (id.), uma “ordem” (ibid.) e, mais claramente ainda, de um “propósito” (ibid.) da disposição, em menor escala, da estrutura dos planetas do nosso sistema solar, e, em maior escala, do universo. A saber, que, por observação do nosso sistema solar, a infalível sistematicidade e ordem que este ostenta pode vir a ser subsumida em qualquer corpo celeste, o qual estará ele próprio como parte do seu próprio

² Com respeito às citações de autor, recorreremos ao método (Abreviatura da obra, número de volume, número de página), sendo que a abreviatura correspondente se encontra discriminada na bibliografia. As citações latinas foram deixadas no original. As restantes citações foram traduzidas dos originais alemão e inglês para língua portuguesa. A tradução das mesmas é da minha autoria e responsabilidade.

sistema – e portanto, num plano extremo, em todo o cosmos; pois que este é atravessado, na sua mais ínfima, como na sua maior parte constituinte, por uma “contínua influência em todo o espaço do sistema” (id.: 261). O melhor exemplo desta ordem, e desta “influência” visível-invisível que a perpassa – diz aliás Kant –, é o da *Via Láctea*; ela que, a olho nu, é composta por estrelas distantes, dispostas de modo aparentemente díspar, e portanto até incongruente, umas em relação às outras (como qualquer elemento do cosmos), mas que, uma vez vista numa superfície plana – como num mapa astral, por observação telescópica – se afigura afinal uma só “faixa” (id.: 249), um “grande círculo (...) em conexão ininterrupta” (id.: 248), como se justamente fosse perpassada por uma energia contígua –, *mas essa energia fosse afinal propiciada pela própria separação das estrelas, pela escuridão entre elas, e tornada manifesta pela supressão da mesma mediante o reflexo do brilho das estrelas umas sobre as outras*. A *Via Láctea*, diz pois Kant, pode ser vista como um “plano principal [*Hauptplan*] de todo o movimento” (id.: 252); e porque, diz Kant, o que em vista de um sistema individual pode ser aplicado em escala crescente (até ao todo do cosmos), pode sê-lo também em escala decrescente (não de volta à *Via Láctea*, mas até à vida humana), então *essa imagem poderá valer também para toda a existência ou ocorrência natural em geral*, a qual, assim sendo, e à semelhança de tais entidades cósmicas, está harmoniosamente disposta, mas isso nem sempre mediante uma harmonia evidente, antes mediante esta espécie de jogo de um equilíbrio de forças, uma mútua resistência entre contrários, ordenada por um propósito final; pois, diz Kant, “se se observar as partes da natureza segundo propósitos e um projecto descoberto, então abrem-se certas propriedades que de outro modo permaneceriam omissas e ocultas se a observação, sem uma orientação para todos os objectos, se dispersasse” (id.: 255).

Uma tal imagem de harmoniosa sistematicidade, de infalível ordenação e do prazer que disto naturalmente advém – dizíamos – seria pois uma e outra vez empregue por Kant, o observador do céu e investigador da natureza, no decorrer da sua obra; até porque, sobre uma tal disposição, já em 1755 confirmaria o filósofo que *ela tem de facto aplicação na própria natureza*, e que, só por isso, valeria já a pena que ela aí fosse discernida: “A credulidade da própria coisa a partir de fundamentos da natureza, e a analogia [entre ambas], suportam esta esperança tão bem, que elas podem despertar a atenção do investigador da natureza para que este as traga à sua realização” (id.: 252). Assim, para o Kant crítico, e também para o filósofo da história, ela tem óbvia aplicação na *noção de*

conformidade a um fim, quer como ela é exposta nas Críticas, quer como ela surge no texto *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784)³; para o Kant político e pensador da moral, ele ressurgue sob a forma da federação dos povos, o que é visível em vários grupos das suas Lições, e posteriormente surge exposto quer em *Über den Gemeinspruch* (1793), quer em *Zum Ewigen Frieden*⁴. E, por fim, para o Kant pensador de estética, da arte e da poesia, ela ressurgue na afirmação da ideia de harmonia ou proporção resistente entre as inferiores e superiores faculdades do ânimo, e a daí decorrente necessidade de uma reestruturação das relações, da interacção e até do próprio posicionamento fundamental das mesmas no seio do espírito humano – como ela surge exposta sobretudo nas suas *Lições de Antropologia* (1772-1796). Aqui, em específico, esta noção de proporção ou equilíbrio de forças é visível na acção conjunta, em mútua resistência, mas mútua cooperação, da tríade principal de inferiores faculdades do conhecimento, *memória, fantasia e faculdade de imaginação*; e mais claramente ainda nos sub-tópicos do *engenho* – nomeadamente, no jogo que a faculdade de imaginação trava com o entendimento⁵ –, e no *génio*, que Kant vê como uma árvore, um todo orgânico composto por engenho, faculdade de imaginação, gosto e faculdade de julgar⁶.

³ Neste ultimo, aliás, refere-se Kant à “maneira confusa e sem regra” como o curso da natureza salta aos olhos dos indivíduos, e, porém, a um propósito oculto, a um “plano determinado da natureza”, uma regra, um fio condutor; como no caso da Via Láctea. Aí se fala também de “Kepler, que de um modo inesperado submeteu as excêntricas rotas dos planetas a leis determinadas, e (...) Newton, que explicou estas leis a partir de uma universal causa da natureza” (...); e, mais concretamente, na Proposição Quarta, diz-se como por detrás de, ou mediante resistência, insociabilidade e intratabilidade, a Providência extrai ordem e regras, e dispõe o homem num aparentemente incongruente, mas realmente harmonioso progresso em direcção ao completo desenvolvimento das suas disposições naturais – todas estas imagens que encontram repercussão no cosmos, e têm o seu arquétipo na *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.

⁴ Neste ultimo, Kant diz aliás que, por detrás das inclinações individuais de cada indivíduo, e de cada Estado, as quais parecem colocar os indivíduos e os Estados em relações de mera incongruência uns com os outros (“Um grupo de seres racionais que, em conjunto, exigem leis universais para a sua conservação, cada um deles estando porém secretamente inclinado a excluir-se deste, a fim de assim ordenar e instaurar a sua constituição»), está um mecanismo da natureza (da natura daedala rerum), uma harmoniosa conformidade a um fim, a mão da Providência, que designa que, “apesar de eles lutarem uns com os outros nos seus propósitos privados, estes [propósitos] se anulem uns aos outros de tal maneira que, na sua conduta pública, o resultado é justamente o mesmo do que se eles não tivessem nenhuns maus propósitos.» - assim obedecendo o curso das acções e interacções humanas, como tudo tem de obedecer (até mesmo o cosmos), à oculta regularidade do mecanismo da natureza.

⁵ Cf. Silva, Fernando M. F., «“Zum Erfinden wird Witz erfordert“. On the evolution of the concept of «Witz» in Kant’s Anthropology Lectures», in *Kant’s Lectures/ Kants Vorlesungen*, ed. by Bernd Dörflinger, Claudio La Rocca, Robert Loudon, Ubirajara Marques Rancan de Azevedo. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2015, pp. 121-132.

⁶ Cf. AA 25.2: 1062; AA 25.2: 1495. Sobre o assunto, cf. também Silva, Fernando M. F., «O conceito de génio nas Lições de Antropologia de Kant», in *Revista Kriterion*, Revista de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, vol. 57, n.º 135, Brasil, 2016, pp. 677-702.

Neste mesmo âmbito estético-antropológico, porém, há um tópico onde Kant recupera a anterior concepção de totalidade harmoniosa com *ainda maior propriedade e efeito* – e isso, porque aí se recupera não só o anterior procedimento, mas também a própria imagem cósmica que presidira à primeira exposição do mesmo: trata-se este do tópico das *representações obscuras*, que Kant aborda quase sem excepção nas várias secções das suas *Lições de Antropologia*⁷, e que, pela sua posição no seio destas, por ele são inscritas justamente no seio da teoria da representação; mais concretamente, na génese do estudo do processo de geração de ideias da alma humana.

Assim, e tendo em conta as anteriores afinidades, o presente ensaio propõe-se cumprir *dois objectivos principais*:

1) Numa primeira fase, discernir os contornos exactos da matriz cosmológica de unidade por Kant proposta para a teoria da representação, e para a teoria da consciência do homem, e sua aplicação na origem destas, nas representações obscuras. A saber, importa aqui salientar quais os principais preconceitos que até Kant regeram a história do estudo das representações obscuras; como Kant busca uma primeira inversão de tal visão por analogia com a anterior imagem de unidade astral, e suas repercussões cósmicas e naturais; e, por fim, como assim se começa a formar *um novo prisma* (pragmático) na abordagem ao problema em causa, prisma esse que envolve perscrutar não o visível ou claro, mas o obscuro ou o inconsciente na imaginação humana: pois que, vê-lo-emos, a secreta conexão entre representações obscuras e claras só pode ser discernida ao se divisar o carácter fundante e estruturante – e portanto, a nova relevância e novo estatuto – das primeiras em relação às segundas (Secção II).

2) Numa segunda e final fase, analisar o principal enfoque do novo prisma kantiano sobre as representações obscuras, segundo o qual estas representações, singularidade e pluralidade viva do espírito humano, são também germe – ou *embrião* –, por um lado, de todos os juízos, por outro, da consciência humana e de todos os conhecimentos humanos – e portanto podem e devem ser usadas pelas superiores faculdades do ânimo em seu próprio benefício (Sub-secção III.1). Atestando isto, está uma *nova visão de conectividade*

⁷ Mais concretamente, nas lições “Das representações obscuras da alma” (“Von den duncklen Vorstellungen der Seele” (AA 25.1: 479-482)); “Das representações obscuras, das quais não se está consciente” (“Von den dunklen Vorstellungen, deren man sich nicht bewußt ist” (AA 25.2: 867-874)); “3tes Capitel. Von den Vorstellungen” (“3º Capítulo. Das representações” (AA 25.2: 1221-1224)); e “Das representações obscuras” (“Von den Dunkeln Vorstellungen” (AA 25.2: 1439-1441)). Não só nestas, o tema é ainda tratado, sob outras designações, em outras lições de antropologia.

consciente-inconsciente que, mediante o novo estudo das representações obscuras, é estabelecida entre as faculdades do ânimo – algo de que, por sua vez, é apenas prova o novo estatuto das representações obscuras no seio do processo da imaginação humana (Sub-seção III. 2).

II. A matriz cosmológica do problema das representações obscuras

Diz Kant que “temos das coisas ou representações claras, ou obscuras” (AA 25.2: 1221); e que estas têm de ser distinguidas e até certo ponto *opostas*, pois nada há de mais diferente para o conhecer de uma coisa do que o procedimento e o resultado final de ambas. Assim, a saber, ou temos das coisas representações em que conhecemos a maioria das partes, e dos atributos que as compõem, e portanto delas temos imediata consciência e conhecimento (*representações claras*), ou representações “especialmente claras” (id.), “que sobressaem mediante a sua própria luz” (id.: 868) a ponto de a sua “clareza se estender às representações parciais de um todo das mesmas” (AA 7: 135), das quais temos também imediata consciência e conhecimento (*representações distintas*); ou, ao invés, como é o caso com *as representações obscuras*, essas coisas têm para nós “qualitates occultas” (AA 15.2: 65) que fazem com que elas nos sejam desconhecidas, ou confusas, e que delas não tenhamos nem consciência, nem, segundo parece, conhecimento.

A distinção destas espécies de representação, vê-se-já, não levanta problemas – pois não há aqui termos híbridos, e mesmo que tomemos designações como *confusa, clara-confusa, complexa*, ou ainda outras semelhantes, elas significam graus independentes de maior e menor clareza ou maior e menor obscuridade – *não que uma representação obscura possa ser, em si, clara, ou uma clara, em si, obscura* – o que seria uma contradição. Por outro lado, as representações não-obscuras em geral tão-pouco parecem levantar problema; pois estas, até pelas suas características de translucidez e clareza, e mais ainda pelos seus efeitos benéficos sobre o espírito, dispensam escrutínio. *O mesmo, porém, não pode ser dito das representações obscuras*, as quais, já à luz da sua história irregular e rarefeita, suscitam complexos problemas – problemas esses que, atalhariam por exemplo Locke, Leibniz, Bonnet, Condillac, Rüdiger, Knutzen, e quase toda a anterior

história da análise às representações obscuras, as tornam *subalternas em relação às claras*, e explica o porquê de o tópico ter sido considerado até como *não-existente*⁸.

Assim, já aquando da sua colocação, *as representações obscuras apresentam dois problemas principais*:

Um *primeiro*, de índole ancestral, segundo o qual algo há no obscuro e no inconsciente que desde logo é irracional, perigoso e em geral *inferior – e por isso oposto –* ao que é claro. Se disto não fosse prova todo o pensamento ocidental desde a Grécia Antiga, sê-lo-ia porém uma vez mais a própria história das representações obscuras, na qual estas, se sequer abordadas enquanto tal, são-no porém a fim de aferir falhas ou insuficiências no cérebro humano, e visando a anulação das mesmas⁹. O problema das representações obscuras não é pois apenas um problema sem mais – antes *a própria obscuridade é, ela própria, um problema dentro do problema, uma segunda potência problemática da questão das representações obscuras, aos olhos do espírito humano e da história do conhecimento*. (cf. II e III.1)

Um segundo problema, mais recente no tempo, é porém ainda mais nocivo; a saber, *qual a relação, a posição, o papel das representações obscuras da alma – enquanto algo que parece ser invariavelmente negativo, ou não existir enquanto tal – na consciência do*

⁸ Não nos alongaremos sobre a história do estudo das representações obscuras; nem seria aqui ocasião adequada para isso. Diremos, porém, que a história do tópico das representações obscuras, que envolve os nomes acima citados, ou ainda Herz, Ploucquet, Crusius, é hoje *uma de muito difícil reconstituição – e, talvez por isso, ainda hoje muito negligenciada – e* que ambos os fenómenos se devem não tanto a *causas naturais*, à singularidade do tópico enquanto tal, mas devido a *causas mais profundas*. A saber, tais fenómenos de negligência prendem-se por certo, como veremos, em parte com a especificidade própria do tópico das representações obscuras, com o adumbre, a inconsciência, a aparente irracionalidade que as envolve e parece esconder o seu desenvolvimento da compreensão humana. Mas, sobretudo, a dificuldade do tópico das representações obscuras, seja ele visto pela pena de Kant ou não, radica em algo muito mais profundo, a saber, no facto de, até à época de Kant, e até depois desta, se ter posto em causa não só os efeitos, não só o procedimento, mas a própria *realidade da existência das representações obscuras* – e isso pela pena de muitos dos autores atrás citados; uma dúvida de fundo que por certo se veria alavancada pelos atributos das próprias representações obscuras, mas que, como veremos, tem outras razões de ser, mais profundas e menos visíveis, que se prendem com a colocação do próprio tópico na história da teoria do saber e no então decorrente processo de reconfiguração da mesma – e que por conseguinte viriam a omitir ou a existência, ou pelo menos a real função das representações humanas durante séculos, até à sua abordagem radicalmente nova proposta por Baumgarten e Kant.

⁹ Mesmo quando a sua existência passou a ser admitida, o motivo de análise das representações obscuras repousava sobretudo na aferição das causas do obscurecimento das representações, no estudo do que poderia estar por detrás desse adumbramento da consciência humana, e na determinação dos efeitos nocivos que isto certamente tinha na consciência, e possíveis soluções para estes; nunca, porém, no carácter propriamente dito das representações obscuras, que ora mais, ora menos obviamente, era sempre visto *negativamente*, como causa de obscurantismo ou até patologia, e portanto em oposição às mais saudáveis, mais harmoniosas, mais esclarecidas representações distintas e claras, às quais as obscuras se deveriam elevar apenas para deixarem de ser o que eram. Locke, *Essays on the Humane Understanding* (1689), e Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1701-1704), dois dos primeiros a tratar o tópico, são aliás disto exemplo.

homem? Pois este problema, mais ainda do que o anterior, põe em causa a própria *existência* e o *estatuto das representações obscuras* – e, segundo creio, ele é para Kant tão importante, que, englobando o primeiro problema, ambos lançam em conjunto o problema das representações obscuras no pensamento do filósofo. (cf. II, III.1 e III.2)

Assim, não por acaso, com este problema começa Kant várias das suas lições sobre representações obscuras, explicando aliás que esta é *a primeira dificuldade no tópico*. As formulações kantianas do problema são inequívocas, e rezam do seguinte modo: “Na filosofia deram-se já disputas [a fim de saber] se há representações obscuras, das quais em lugar algum estamos conscientes” (AA 25.2: 867); “Representações obscuras são aquelas de que não se está consciente. Assim, onde se pode observá-las?” (AA 25.1: 479); e ainda: “Eu não sou consciente das minhas representações obscuras; mas então, de onde sei que as tenho?” (AA 25.2: 1221) Isto é, segundo parece, também para Kant as representações obscuras são de tal índole que, talvez devido *à sua natureza, à sua cor, ou à sua oposição e subsequente subalternidade em relação às claras, elas são algo de que não temos consciência, e que parece não existir* – que por certo teremos adquirido a dada altura, mas que sempre negligenciámos, ou rejeitámos, e de que por conseguinte *não temos noção*. E, portanto, a questão que Kant deseja ver resolvida, e que é a mesma por que a própria questão foi trazida até si, tem pertinência própria, e poderá rezar do seguinte modo: *se não podemos ter consciência das representações obscuras, então o que prova a sua existência?* Isto é: se eu não estou em consciência das representações obscuras – se elas não são para mim palpáveis e compreensíveis, como as claras –, como posso eu fazer delas qualquer uso? Pois parece que, até que se responda a esta questão, estaremos a incorrer no *erro de se arrogar ter conhecimento de algo de que não se tem consciência*; e até que este seja resolvido, permanecemos neste impasse em relação ao tópico.

A plena resposta de Kant às suas perguntas, só a conheceremos na Secção III deste texto. Mas a primeira reacção do filósofo às mesmas, essa não tarda; e segundo creio, ela não surge meramente enquanto tal, antes mediante ela reemerge a atrás referida imagem de *uma totalidade harmoniosa de índole cósmica*.

Assim, dissera Kant em *ANTH* (1755) que, uma vez vista no firmamento, *a Via Láctea* afigura-se ao olhar humano uma só “faixa” (AA 1: 249), um “grande círculo (...) em conexão ininterrupta” (id.: 248); mas que, uma vez vista ao telescópio, ela revela-se afinal uma organização complexa, detentora até de uma harmonia interna insuspeitada, a

qual de outro modo seria invisível ao olhar humano. Agora, em várias lições de antropologia (1775/76, 1781/82, 1784/85), *Kant retoma exactamente a mesma imagem*. A saber, diz o filósofo que, tal como nós próprios, também os Antigos assim viam a Via Láctea como uma tal “faixa” (id.: 249), “e diziam que era leite aspergido pela deusa” (AA 25.1: 867-868); mas, também aqui aduz Kant, “O telescópio mostra-nos agora que [ela] é o reflexo de muitas pequenas estrelas; e portanto, também os Antigos viram estas pequenas estrelas; pois, de outro modo, eles tão-pouco teriam visto a Via Láctea, com a excepção de que não viam ainda cada estrela individualmente, mas apenas o reflexo das mesmas; por conseguinte, a representação obscura das estrelas residia já nos Antigos, pois isto, podiam eles deduzi-lo” (id.: 868) – prova, pois, de que tal como já em *ANTH* a Via Láctea surgira como imagem de algo que estava escondido sob o seu próprio brilho, também agora ela ressurge justamente sob a mesma imagem, e com um propósito em tudo similar: o de mostrar que por detrás de si, enquanto representação clara de uma dada constelação, se oculta afinal uma natureza de outra ordem – a de suas representações obscuras, que existem, sempre existiram, e na verdade a compõem e são das representações claras parte.

Assim, diria Kant: os Antigos, ao fitarem estes a Via Láctea – tal como os Modernos, ao observarem um “pequeno verme” (ibid.) no microscópio, ou ao contemplarem “os raios de luz que atravessam o vidro” (ibid.) –, embora *não tivessem consciência* do pormenor nestes – “cabeça, pés, anéis” (ibid.), ou estrelas individuais – numa palavra, embora *não tivessem consciência da representação obscura que faz parte, que constitui, e está como fundamento da clara* –, isso não significa que esse pormenor, que aqui surge sob a forma da representação obscura, não existisse. *A representação obscura existe deveras, e eles têm desta conhecimento* – apenas obtêm das representações obscuras, em relação às claras, o mesmo que se obtém das estrelas que de modo aparentemente desfasado, e até algo incongruente, compõem a Via Láctea, em relação à imagem final desta; a saber, eles são delas “mediatamente conscientes” (AA 7: 135)¹⁰.

¹⁰ Segundo creio, uma tal colocação do problema como um mapa cósmico, ou um mapa das representações da alma vistos à distância, não é de todo inocente, e a imagem que aqui surge é aliás recuperada de uma outra sua semelhante, veiculada apenas algumas décadas antes, por Andreas Rüdiger e Martin Knutzen, Professor de Kant. Assim, Rüdiger afirma na sua obra *Meinung von dem Wesen der Seele* (1727) que a consciência precede a distinção, e que portanto se pode ter consciência das representações obscuras sem que estas acedam à distinção (cf. MWS: 5-15); já Knutzen, no seu *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele* (1741, 1744), afirma que a distinção precede toda a consciência, e que só aquando da sua distinção – da sua clarificação – se pode ter consciência das representações obscuras (cf. PA: 8-22). Ora, acontece porém que para ilustrarem a sua teoria, ambos os autores usam uma imagem em tudo similar à de Kant: a

Assim, aliás, mediante esta mesma noção, poderia Kant começar a responder às suas próprias questões, e poderíamos nós próprios começar a explicar a visão que deste tópico tem o filósofo; a saber, como algo que de facto existe, e tem realidade efectiva, e como algo que, à semelhança da Via Láctea, esconde sob a sua forma visível e clara uma constituição obscura que, embora escape à nossa consciência, pode porém ser mediatamente percebida, e portanto conhecida – e isto, afirma Kant, *não é nenhum erro, nem nenhum impasse na questão!* O que, por sua vez, nos leva a afirmar: sim, as representações obscuras são para Kant reais, e aquilo que prova a sua existência é não elas próprias, mas o *efeito* das mesmas, que podemos *deduzir*, e *conhecer* realmente, mesmo que delas não tenhamos consciência, e mesmo que nada saibamos ainda sobre um possível uso das mesmas.

Por outro lado, porém, esta primeira aproximação do plano cósmico ao das representações, obscuras e claras, não fica por aqui – pela analogia entre as estrelas e as representações obscuras que compõem a Via Láctea –, antes Kant insiste que nela prossigamos. Pois, aduz o filósofo logo após, a afinidade entre estas não se queda pelo exemplo da Via Láctea, antes é algo que pode ser visto também no todo do cosmos – aliás, um pouco como já em *ANTH* a Via Láctea era a imagem em pequeno de uma organização que necessariamente encontrava repercussão em muito maior escala. Assim, diz Kant, *tal como o espaço cósmico, assim é justamente o campo das representações obscuras*, A saber, tal como o primeiro, o campo das representações obscuras, também ele envolto em escuridão, é imenso, e, ao contrário do que dizia Baumgarten, não menor¹¹, mas muito *maior* do que o das representações claras – neste caso, as estrelas que compõem, entre

saber, a de um quadro visto à distância, o qual, para além de formas grandes e visíveis, apresenta ainda “certas minudências” que o espectador “em semelhante distância não consegue distinguir devidamente nem umas das outras, nem entre si” (PA: 9) (quadro significando aqui um campo de representações da alma, formas grandes e visíveis as representações claras, e minudências as representações obscuras). Por outro lado, porém, creio ainda que uma tal imagem é por sua vez ela mesma remanescente de uma outra, ainda mais anterior, lançada na discussão das representações obscuras por Locke e Leibniz – discussão essa que tratava a possibilidade de estar a causa das representações obscuras no nome das coisas (defendida por Locke), ou nas coisas elas mesmas (defendida por Leibniz) – e na qual a kantiana parece afinal poder radicar; a saber, o exemplo do *retrato de César*: um exemplo segundo o qual Locke afirma como uma “peça de arte surpreendente” (W 1: 386), composta por “uma série de figuras estranhas e pouco comuns e que não possuem, no modo como estão posicionadas, uma ordem discernível” (id.), nada significa à distância; mas como esta pode, fruto da visão da mesma mediante um “espelho cilíndrico” (id. 387) – isto é, um espelho convexo como os utilizados nos microscópios ou nos telescópios –, adquirir ordem. Parece, pois, que esta mesma imagem das representações obscuras atravessa toda a singular história do tópico, e isso até ressurgir em Kant, como imagem consumada do problema das representações da alma.

¹¹ “(...) complexus clararum CAMPUS CLARITATIS (lucis) est, *comprehendens* CAMPOS CONFUSIONIS, DISTINCTIONIS ADAEQUATIONIS, etc.” (it. meus (M: 119).

outras formações, a da Via Láctea: “Obscurarum perceptionum campus est amplissimus” (AA 15.2: 64)¹². Ele é, aliás, *tão grande como o firmamento*, pois ambos são *sem fim*; e, diz Kant, tão notável é a similaridade de ambos, que, à semelhança do firmamento, se “pode comparar a alma humana com um grande mapa” onde “uma grande quantidade de locais não estão iluminados, e poucos estão iluminados” (AA 25.2: 868). A saber, “O não-iluminado é o campo das representações obscuras” (id.) – dos hiatos mediatamente conscientes entre as estrelas/representações claras, como o são os do espaço, que parece estar “completamente vazio e roubado de toda a matéria” (AA 1: 262); “os poucos lugares iluminados constituem as representações claras” (ibid.) – as estrelas –, “e entre as representações claras algumas sobressaem mediante a sua própria luz: estas são as representações distintas.” (AA 25.2: 868) – diríamos nós: por exemplo, a Via Láctea. E portanto, dir-se-ia, a sintonia entre imagens é de tal modo inequívoca no pensamento kantiano, e conflui de modo tão infalível tanto na anterior imagem da Via Láctea, como também no todo do campo de análise, que se poderia até afirmar que *não há para Kant nenhuma diferença entre contemplar o firmamento e o mapa da alma humana*, e isso não só ao nível do detalhe, mas também ao nível das suas maiores partes constituintes; que, assim sendo, a Via Láctea, representação clara em si, é composta por representações obscuras de que não nos apercebemos, e que porém conhecemos como reais – e que assim é com todas as outras formações do universo, e com o universo ele próprio; e que, por fim, há entre tais representações obscuras de todas estas espécies de formações, tal como entre as representações claras das mesmas, uma ligação, um elo por certo real – embora para já desconhecido.

Ora, com efeito, *assim é* – e o que se poderia afirmar, *afirmamo-lo aqui deveras*: todas as anteriores propostas têm validade no espírito de Kant; a saber, *existe no pensamento de Kant uma analogia entre a sua visão do cosmos e a sua visão do mapa das representações da alma*, entre esparsas constelações e os escassos aglomerados de representações claras que polvilham esse mapa, e portanto entre o fundo do mapa e a vasta imensidão do espaço sideral – e, mais importante ainda, também entre umas e outras. Mas, justamente, que assim seja – isto é, *que haja uma tal secreta conexão: justamente isso é o aspecto que aqui tem de ser salientado, e que, malgrado não o podemos explicar ainda*

¹² “As representações obscuras constituem a maior parte das representações humanas” (AA 25.2: 868).

senão com os traços anteriormente mencionados, há que ver como fulcral no próprio modo kantiano de pensar a questão.

Pois, com efeito, se a Via Láctea é para Kant a um tempo o exemplo de uma construção estelar, encapsulando, ela mesma, *in nuce*, um oculto, mas harmonioso sistema de estrelas – apenas visíveis após um olhar outro que não o mero olhar humano –, e, por analogia, o exemplo de uma construção de representações claras, encapsulando também em si um oculto conjunto de representações obscuras – apenas visíveis do mesmo modo; então, por certo isso une já e muito ambos os quadrantes. Mas se, para além disto, como é o caso, Kant chega ao ponto de referir que a mesma analogia é extensível, *por natural ampliação*, ao próprio mapa cósmico, ao todo do cosmos, que da mesma maneira é imagem fiel do mapa das representações humanas, e este daquele, então, talvez seja de pensar que a Via Láctea, que, diz Kant, é no fundo o exemplo de um “plano principal” (AA 1: 252) de maior escala, é apenas a imagem de um todo, a saber, do cosmos – e que este, sendo imagem do mapa das representações, é então *composto exactamente da mesma maneira que ela*: por construções obscuras, ou, passo a expressão, por representações obscuras sobre as quais por certo se sustentam as formações claras que nele contemplamos, mas, mais importante ainda, *por representações obscuras que trazem em si, in nuce, e ocultamente – tal como na Via Láctea – nova imagem, agora total, de uma harmonia, de um todo sistemático*, sobre o qual as claras, sejam elas galáxias inteiras, ou meras ocorrências naturais, vêm a repousar, e de que estas são apenas imagem. Pois, lembramos, esta imagem de unidade cósmica tem de se repercutir ascendentemente no todo do universo, *mas ela tem igual aplicação no pormenor, na própria natureza* (cf. AA 1: 255): e, portanto, sempre reitera Kant, ela tem de ser tão depressa visível no cosmos, como nas acções humanas, no natural modo de governar dos seres humanos, no modo de proceder da própria natureza em relação aos mesmos, e também, como aqui, no modo de representar destes. E portanto, também aqui, no mapa das representações da alma, qualquer conjunto de representações claras, que são por certo representações visíveis: ele *tem de ser fundado invariavelmente por representações obscuras*, e se assim é, então *as representações claras são sempre apenas resultado de uma harmonia, uma concatenação invisível ao olho nu, presente não nelas, mas nas representações obscuras elas próprias, e formada pela relação das representações obscuras entre si, e pela relação das mesmas com as claras*. Perceber isto, é começar a perceber a *secreta conexão* que Kant vê entre representações

obscuras e claras, uma nova relação das representações obscuras com a consciência, e todo um novo estatuto do tópico.

Ora, se assim é, então aqui estão em causa por certo os primeiros traços de *uma diferente, porque disruptora visão das representações obscuras* – e isto é inegável e visível, e vê-lo-emos melhor na Secção III deste texto. Mas, importa aqui salientar, *o cerne da tomada de posição kantiana não é exactamente isto*. Pois, parece dizer Kant, este avanço na questão não é adquirido apenas vendo nas representações obscuras outras funções, outras potencialidades, ou até um seu maior alcance – o que sempre seria possível por outros prismas; ou antes, *ele pressupõe tudo isto, mas não é isto que o afiança. O que está aqui verdadeiramente em causa para Kant, aquilo que Kant assim põe em marcha, e é aqui singular na posição do filósofo, é, isso sim, a inauguração de uma clara, e muito fulcral mudança no próprio prisma de abordagem à questão das representações obscuras*. A saber, uma tal que, ao invés de desconsiderar, negar ou até nada ver nas representações obscuras que não mera envolvência das claras – e isso devido à indeterminada posição das mesmas em relação à consciência do homem –, antes usa essa mesma indeterminação, a de uma consciência e um conhecimento *mediatos* das representações obscuras, não como uma insuficiência, mas como *o único prisma pelo qual se pode afirmar a existência de um plano, uma coerência, uma lógica outras que não aquelas que vemos, ou de que temos consciência, no processo imaginativo-representacional do homem, e portanto assim ver nas representações obscuras, na própria obscuridade e na sua inconsciência ou irracionalidade próprias, todo um substrato da consciência humana que é afinal de grande importância para a mesma, e também para o estudo da representatividade da mesma – e tudo isto, claro está, seguindo preceitos cósmicos, leis que, segundo Kant, a natureza estendeu sobre a Terra para que fossem aplicadas a todos os quadrantes da vida humana*.

Assim, e para traduzir o que precedeu – sempre terá sido desejo e ambição do homem observar o firmamento, ou a Via Láctea, assim como o imenso campo das representações humanas, e ver nestes a forma final dos mesmos; e, *a este seu modo de ver as coisas*, por certo esta forma não lhe pode ser dada pela escuridão, o vazio, o espaço que compõe ambos estes campos imensos, antes tem de ser, e só pode ser adquirida mediante consideração da luz, do espaço realmente preenchido por essa luz, e pelos corpos celestes, e as representações em geral – no caso, as estrelas, ou composições estelares – como a Via Láctea –, ou as representações claras ou distintas do nosso conhecimento, mediante as

quais justamente podemos conhecer algo. Pois *assim*, diria Kant, *procede naturalmente o olhar humano, e com ele o comum pensamento humano, e a própria filosofia*: procurando subsumir imediatamente do individual o geral, ou do geral o individual, e vendo nesse plano de consideração das coisas *apenas e só as próprias coisas – as estrelas, as representações claras, elementos para si cognoscíveis, inequívocos e, dir-se-ia, representados, antropomorfizados, humanizados à imagem do observador* – os quais, justamente postos em concatenação uns com os outros, procurarão formar a imagem de um sistema, o qual, por sua vez, será imagem de um sistema ainda maior, e este de um ainda maior, até que entre o indivíduo e o universo haja como que uma possível consonância. O filósofo Kant, aliás, não seria disto exceção, e, ora por necessidade, ora por conveniência, o pensamento deste não raras vezes encarnaria necessariamente este modo de pensar. Mas, afirmamos nós, o antropólogo Kant pensa a questão, ou os dois vértices desta mesma analogia, de modo diferente do que o filósofo Kant. Pois, para aquele, segundo parece agora, a irrealidade das representações obscuras é já por si um não-tema; para ele, as representações obscuras não são um mero tópico da teoria da consciência (como o eram para Leibniz, Locke, ou até Rüdiger ou Knutzen); e portanto, para ele, o tópico das representações obscuras, embora um tópico da filosofia do conhecimento, e também da estética, não recai sob o amplo tecto da metafísica (como acontecia com Baumgarten, e com outros autores). Para Kant, ao invés, o tópico das representações obscuras é um tema de antropologia – e, mais importante ainda, de uma antropologia pragmática –, pois que o tema se inscreve directamente na ciência que considera o homem no complexo diálogo entre o mundo (*Ich als Mensch*) e a alma (*Ich als Seele*); e da forma aferida dessa relação alma-mundo – a qual, vemos já, *está dependente das representações obscuras* – há a retirar não só conhecimentos da alma humana, mas também das diferentes aplicações da alma no mundo (como nas representações claras), e ensinamentos de como o homem pode deve proceder na sua conduta externa. E, portanto, as representações obscuras, justamente enquanto dimensão inconsciente do conhecimento humano que porém tem repercussão numa esfera exterior e consciente – no conhecer, no julgar, no dizer o mundo – têm de ser tomadas não só como um dos mais importantes tópicos da teoria da consciência, mas também como um tema de importância por direito próprio na teoria do conhecimento.

Portanto, concluímos, a Kant interessa por certo a Via Láctea, como lhe interessam os construtos de representações claras e distintas que movem o pensar humano, e consigo a

metafísica, a filosofia; a ele interessam-lhe pois também as estrelas que compõem a Via Láctea e outras constelações que tais, e por isso também as representações claras – os poucos pontos claros que iluminam o vasto e obscuro mapa da alma humana; pois sem eles, está claro, também a obscuridade nada seria senão ainda e sempre ela própria, revolvendo sobre si própria em eterno auto-anulamento. Mas, diz Kant já em *ANTH*, mais do que os corpos celestes em si, mais do que os próprios construtos das representações humanas, numa palavra, mais do que as configurações que estas possam ostentar em tais mapas, *o que interessa é aqui adoptar um outro prisma, e justamente pensar o problema por um prisma pragmático, a saber, inquirindo antes a contínua influência que insufla o espaço vazio, e une tais elementos individuais sob a forma de construções, e estas sob a forma de configurações de diversas construções* – ela que é como uma *energia* oculta que perpassa esses corpos, e esses sistemas, unindo-os e fazendo do individual universal, e do universal individual –, e a partir daí tentar extrair conclusões gerais sobre o tópico das representações obscuras. E portanto, parece sugerir Kant, se o campo das representações obscuras aparenta ser justamente como o mapa astral, e se os elementos deste último parecem estar em igual relação como o estão os daquele, então talvez seja de pensar que também aqui, por extensão da analogia, se poderá dar uma *revolução* como aquela por Kant operada na cosmologia; e então, será de crer que o que importa a Kant analisar e estudar no mapa da alma humana será não esses poucos pontos iluminados, os quais são já de si visíveis, e alvo de suficiente estudo pela filosofia, a metafísica, até a ciência da linguagem, mas justamente o que está em torno destes; a saber, os pontos obscuros, que por certo, até pela sua monocromia, parecerão uma eterna imensidão negativa, mas que assim tomados não são de todo nada, nem sequer são menores ou de mais despicienda importância do que os pontos claros, antes veiculam, pelo menos ao singular olhar por Kant aqui adoptado, *toda uma outra possibilidade de formações entre as representações* (como se, ao invés de olhar as estrelas, ou as representações das coisas, antes devêssemos fitar o que se passa *por detrás delas*, e assim discernir formações alternativas, formadas pelas silhuetas daquelas que temos como existentes).

III. O novo prisma na abordagem ao tópico das representações obscuras

O foco, e principal campo de aplicação desta mesma revolução por Kant proposta reconduz-nos uma vez mais até às *Lições de Antropologia*; onde, em consonância com o

que dissemos, o objecto de estudo é não as representações claras, não esses corpos estelares do processo de representatividade humana, os quais podem ser vistos “a olho nu” (AA 25.1: 479), mas sim o vasto campo das representações obscuras, o qual só por si tem de ser visto por um outro prisma – dir-se-ia, um mais próximo, e mais bem aferidor das potencialidades destas –, mediante *um olhar microscópico, ou telescópico*. Só por ele, é bom de ver, viria Kant a responder plenamente às anteriores perguntas por si feitas; e, portanto, também só por ele viremos nós a responder às nossas, a saber, 1) *a posição e/ou papel das representações obscuras face à consciência humana* (a resolver em III. 1 e III.2); 2) *a relação entre as inferiores representações obscuras e as superiores representações claras* (a resolver em III. 1 e III.2), e, estritamente dependente destas, 3) *os possíveis efeitos ulteriores das representações obscuras na alma humana, e subsequente estatuto das mesmas entre os elementos da faculdade imaginante do homem* (a resolver em III. 2).

III. 1. Representações obscuras, embrião de todo o conhecimento possível

As representações obscuras, disse-se-já – e Kant não o desmente –, distinguem-se por não nos serem delas conhecidas bastas propriedades, pelo menos, tantas quantas aquelas que as tornariam claras, ou até distintas. Significa isto que, pelas suas “*qualitates occultas*” (AA 15.2: 65), elas são indistintas – e justamente essa indistinção, ao convergir com a indistinção de tantas outras representações esquecidas, ou simplesmente desconhecidas, forma porém um todo, o já mencionado mapa, ou o *firmamento obscurecido da alma humana*; daí que Kant diga, como no caso da Via Láctea, que ainda que delas não tenhamos consciência – pela sua indistinção –, se possa dizer não obstante que sabemos que as temos – porque essa indistinção é total, e alberga a maior parte do mapa da alma humana –, e que portanto o que tivemos do objecto foi uma representação obscura (uma *consciência mediata*). Talvez devido a essa concepção, de influência baumgartneriana, do conjunto das representações obscuras como “*fundus animae*” – isto é, como *lastro inconsciente* da alma humana – Kant diz até que, uma vez que “as representações obscuras constituem a maior parte das representações humanas” (AA 25.2: 868), e, dir-se-ia, preenchem uniformemente o mapa da alma, então isso significa que, reciprocamente, “a alma humana age *em grande parte* na obscuridade” (AA 25.1: 479), e isso, dir-se-ia, em preparação – ou ainda melhor: em *formação* do que virá a surgir na luz, e que

posteriormente, assentando sobre o fundo da alma, vem a ganhar forma como conhecimento humano.

Acontece, porém, que este todo uniforme, que vimos já assemelhar-se, e ter uma sua possível forma originária no firmamento – *ele não é porém, na visão de Kant, inteiramente uniforme*; aliás, tal como o próprio vazio entre as estrelas que compõem a Via Láctea, diz Kant em *ANTH*, não é apenas vazio enquanto tal, antes é de pensar que ele foi outrora *pleno* (cf. AA 1: 262), e apenas mais tarde se cindiu de si próprio. Pois, diz Kant, este mapa da alma humana, ele é o mapa das representações humanas – e enquanto tal, ele está *cheio* de todas as representações possíveis, e isso, quer por aquelas que já vieram à claridade (as claras e as distintas), quer por aquelas que ainda não vieram a essa condição (as obscuras); mas o facto de que as duas primeiras se apresentem naturalmente enquanto entidades individuais – em função do seu brilho –, não significa que também o campo das representações obscuras, tal como o firmamento, ou o *ar* que aí rege (cf. AA 25.2: 1221), não seja composto por direito próprio de iguais entidades individuais, representações, como partículas que, embora ocultas, embora de consciência mediata, numa palavra, embora *obscuras*, compõem porém um todo de representações individuais, cada uma das quais distinta, só que distinta em relação às suas semelhantes, e não em relação às claras. Isto, creio, nos é dito antes de mais pela mudança de prisma assim intentada por Kant na abordagem ao tópico das representações obscuras.

Ora, esta incontornável *divergência entre ser e ser-vista da representação obscura*, que é afinal todo o problema no tópico, tem porém a boa consequência de nos permitir começar a ver o problema pelo novo prisma de Kant: pois, com efeito, há aqui uma evidente incongruência entre ser e (não-)ser, que no fundo é a mesma que coloca o tópico das representações obscuras *entre obscuridade e claridade, inferioridade e superioridade, consciência e inconsciência*. A saber, olhando para a representação clara das coisas, quer seja esta o que é, ou uma estrela, ou toda uma constelação, não só não se diria, como efectivamente não temos consciência do que lhe subjaz; pois apenas olhando introspectivamente, em detalhe, nos apercebemos de que estas são compostas, ou formadas, por representações obscuras. Mas – diz Kant – *elas são-no não obstante*; e tanto são, aduz Kant, que *não há por certo uma representação clara à qual não subjaza uma obscura*, pois que das coisas poderemos até ter um conhecimento distinto, mas nunca *um conhecimento total*. E se assim é, então isso significa por certo que, para Kant, há entre

representações obscuras e claras mais do que uma concorrência visível-invisível, mais do que uma fundamentação de uma pela outra, onde uma sempre é vista, e a outra sempre omitida; a saber, *tem de existir entre ambas as representações, em primeiro lugar, uma incontornável relação de proximidade, até de simultaneidade, pela razão atrás aduzida; mas, para além disso, tem de haver nesta relação não uma mera divisão cromática, uma distinção de consciência, uma diferenciação de superioridade ou subalternância entre obscuridade e clareza* – que no fundo são os vectores por que se rege até então a questão –; numa palavra, *não mera cisão, mas antes uma relação de íntima reciprocidade, e até de mútua legitimação, entre representações obscuras e representações claras: reciprocidade* porque, se vemos a representação obscura na clara, sem porém a vermos; se sabemos que a temos, ou que ela existe, sem porém dela termos consciência, então, ao mesmo tempo, há que considerar que *também a representação clara tem de ter em si algo da obscura*, ainda que o não ostente, ou não no-lo torne patente; pois se a representação obscura compõe o que da clara se nos afigura, então a clara tem de ser composta pela obscura, a fim de assim se nos afigurar – um pouco como no exemplo de *ANTH*; e *legitimação* porque, se justamente uma tem em si algo da outra, e vice-versa – e se isto parece ser o caso com *todas* as representações da alma humana – então isso significa que *nem a representação clara pode vir a ser clara sem a obscura, nem a obscura tem outra razão de ser que não dar azo à clara*; isto é, que há entre ambas, afinal, uma relação de correspondência e de inter-dependência, a qual, enfim, parece começar a lançar os fundamentos de um reposicionamento do tópico das representações obscuras no seio da ciência e do estudo em geral do homem, e por conseguinte, esbater as diferenças cromáticas e/ou de ordenação na consciência que até então sempre lhe vinham sendo assacadas.

Mas, aduzimos ainda nós, de modo algum a reflexão kantiana sobre este tópico fica por aqui, pela *reciprocidade* e *legitimação*, numa palavra, pela mera identificação de representações obscuras e claras; há ainda um outro relevo oculto nas primeiras, um que Kant traz à voz nas *Lições sobre Antropologia*, que é de matriz, mas não de aplicação baumgartneriana, e que, vê-lo-emos, é o cerne da sua visão sobre o tópico. Pois se se pensar que há em todas as representações, até naquelas que julgamos mais distintas, representações obscuras – simplesmente porque as representações obscuras estão por todo o lado, e elas são inevitáveis, como inevitável é o imenso fundo da alma, ou o firmamento; que, embora disto não estejamos conscientes, sabemos-lo porém, e vemo-las até, apenas não

enquanto tal (como no exemplo da Via Láctea); e que, assim sendo, tem de haver entre as representações claras e as obscuras uma qualquer ligação estreita; se assim se pensar, dizia, pensamos certamente a par do rumo do pensamento de Kant sobre o tópico. Mas, convenhamos, se assim é, então até este ponto não pensa ainda Kant diferentemente de Baumgarten, que na sua *Metafísica* (1739) até este ponto concorda com isto, e que nisto por certo terá guiado a reflexão kantiana. Pois também para Baumgarten, as representações obscuras são o *fundo da alma*, e portanto, só por isso, estão já em relação com as claras; também para Baumgarten as representações obscuras são de índole *sensível* (estão na “sensação imediata” (AA 25.2: 868)), e são-no até que, intelectualizando-se, a representação obscura venha a ser clara – como se o fundo estivesse, pois, como invólucro do seu conteúdo; e também para Baumgarten, tem de haver ulteriormente, por todas estas razões, um *fundo de verdade – a verdade das representações claras* – nas representações obscuras, o qual vem à luz aquando da sua intelectualização. Ora, Kant, vimo-lo já, admite tudo isto sem reservas. E Kant admite até que as representações obscuras podem e devem vir a ser claras, pois nelas reside de facto verdade sobre as claras; tanto assim que esse ofício, e a revelação de tal verdade sensível, deve fazê-lo seu aliás o filósofo¹³. Ao invés porém do Baumgarten da *Metafísica* – e aqui reside o ponto em que ambas as teorias sobre o tópico se separam –, *Kant não requer porém das representações obscuras que elas sejam trazidas à claridade, para que delas possa irradiar claridade*; isto é, embora seja dever do filósofo trazê-las à claridade, *esse trazer à claridade não consiste, como consiste para Baumgarten, em que elas devam deixar de ser obscuras para virem a ser claras*. Bem pelo contrário, há nas representações obscuras uma dignidade própria, uma explicação, em *gérmen*, e por conseguinte uma prefiguração das claras; e portanto, trazer à claridade implica para Kant, isso sim, *um trazer à claridade essa sua relevância maior, a sua importância oculta no seio das claras*.

Assim, note-se, as representações obscuras subjazem para Kant às claras não porque as claras tenham de ter sido outrora obscuras, ou porque as obscuras tenham de estar invariavelmente destinadas a resultar em claras. Não há, para Kant, uma tão

¹³ “Desenvolver estas razões obscuras é o ofício do filósofo, mediante o que não raras vezes admiramos a excelência da multifacetada disposição do homem” (AA 25.2: 871). Sobre isto atalha ainda Kant, numa outra lição: “Pois todas as proposições da filosofia são consabidas, mas apenas em representações obscuras que são tornadas claras e distintas mediante a filosofia, de tal modo que [todos] se tornam conscientes das mesmas e, por assim dizer, delas se recordam, na medida em que sentem que estas são as mesmas proposições de que previamente, embora indistintamente, tomaram consciência” (AA 25.2: 1222).

sistemática relação de causa e efeito entre ambas, nem assim se explicam umas pelas outras. Ao invés, *a anteriormente mencionada ligação íntima entre representações obscuras e representações claras vai muito para além disto, e isso porque, diz Kant, nas representações obscuras sempre está, em "embrião" (AA 25.2: 868), numa forma sensível (e também aqui, diria Baumgarten, eminentemente poética¹⁴), os conhecimentos expressos nas claras – e isso sim é sem excepção, e pode ser afirmado sem reservas.*

Assim, “a alma humana age em grande parte na obscuridade” (AA 25.1: 479), e, com efeito, o campo das representações obscuras excede em muito o tamanho do das claras (cf. AA 25.2: 868); mas, talvez por isso mesmo, *há entre as representações obscuras, quer no seu conjunto, quer individualmente, mecanismos, factores de interligação obscuros, entre si e com as representações claras – um “secreto procedimento da alma dos homens” (AA 25.1: 482) –, o que faz com que nas representações obscuras esteja sempre não só a verdadeira explicação para a existência das representações claras, mas também e já desde logo prevista a preparação das representações, das proposições, dos pensamentos claros mediante os quais procede o conhecimento humano – e por aqui sim, diria Kant, se começa a discernir a real importância das representações obscuras. Isto é, nas representações obscuras se prepara, numa palavra só, os juízos em geral do homem – todos eles!*¹⁵. E desta *singular*, não comum causalidade em que as representações obscuras parecem prever as acções, as decisões – *os juízos* – do homem, dá Kant bastos exemplos, desde o “músico que fantasia” (AA 25.1: 479), e que, inconscientemente, produz sons “em cada dedo que usa” (id.: 480); o homem a quem é pedido que discorra sobre um assunto, e que, não podendo, lhe é dado um exemplo familiar, e enfim o logra (cf. id.); ou a pessoa que sobe a uma torre, e a quem é dado experienciar uma vertigem (cf. AA 25.2: 870; 1222)¹⁶. Exemplos que, malgrado a sua diversidade, apenas comprovam porém uma coisa: que, ao contrário – ou antes, muito para além – do que se pensava até então, *as representações obscuras têm influência directa, porque preparatória, porque destinatária, no pensar e no*

¹⁴ Por aqui se nota, pois, como a opinião do Baumgarten da *Metafísica* influenciaria por certo a formação originária do seu novo prisma sobre as representações obscuras; mas como seria, deveras decisivamente, a opinião que das representações obscuras tem o Baumgarten da *Estética*, a guiar a reflexão kantiana sobre o tópico, e aí sim, a influenciá-la até às suas últimas consequências.

¹⁵ “Às representações obscuras pertencem também os juízos prévios. Antes de proferir um juízo que é determinado, o homem profere já na obscuridade um juízo prévio. Este guia-o a procurar por algo. (...) Por conseguinte, qualquer juízo determinado tem um juízo prévio. Por isso é muito importante, o estudo do ânimo com respeito ao secreto procedimento da alma dos homens.” (AA 25.1: 481)

¹⁶ Nestes exemplos, aliás, distingue Kant amiúde entre jogarmos nós com as representações obscuras, ou, como é aqui o caso, sermos nós o jogo das representações obscuras (cf. AA 25.2: 869-870; 1222-1223).

agir humanos, na faculdade de julgar humana. Pois, conclui Kant, “o que é ajuizado universalmente mediante o são entendimento não deve ser tomado por absurdo, por não ter fundamento; o fundamento está na razão, pois, de outro modo, os homens não poderiam ajuizar universalmente. Contudo, o fundamento está ainda na obscuridade, e esse, há que tentar indicá-lo” (AA 25.1: 480).

Por fim, e de igual modo, poder-se-á pensar com Kant, em analogia com o julgar humano, também *as representações* dos objectos desses mesmos juízos – o que, no fundo, é apenas o desenlace natural desta questão. Assim, porque esta preparação obscura acontece – aqui sim – sempre em relação às representações claras, e porque nas representações obscuras está afinal o *embrião*, uma pré-forma, “um pressentimento e premonição” (AA 25.2: 870) do conhecimento nas claras, isto significa então que nas representações obscuras jaz para Kant não só o germe das representações claras *existentes*, mas também o das representações claras *que ainda não existem, mas virão a ser*¹⁷ – no fundo, o germe de todos os conhecimentos, tal como, anteriormente, o germe de todos os juízos possíveis ao alcance do homem; daí, aliás, se explicando a inerente preclaração das representações obscuras!

Assim, se é próprio das representações obscuras estarem nas claras, mas serem para nós ainda assim inconscientes, então isto significa duas coisas:

primeiro, que justamente apenas se carece de um outro prisma na análise às representações obscuras para que se perceba que, nas representações obscuras, na própria obscuridade, estão já preparados não só todas as representações, mas também todos os pensamentos filosóficos¹⁸ – numa palavra, todos os conhecimentos, toda a *claridade*, dos quais as representações obscuras são *mola de propulsão*¹⁹ – e isto sim, é o que Kant quer dizer quando afirma que “o maior tesouro em conhecimentos [da alma] reside na obscuridade” (AA 25.1: 479);

segundo, que, se assim é, e se as representações obscuras preparam sem excepção as claras, então isso pressupõe que *o homem traga já consigo, desde sempre, em potência, todo o conhecimento que lhe é dado adquirir enquanto homem*²⁰: “Tudo o que o

¹⁷ “Estas [as representações obscuras] são também o fundamento para as representações claras, e para todas as descobertas e invenções” (AA 25.2: 1221).

¹⁸ “Uma grande parte dos pensamentos filosóficos está já preparada na escuridão” (AA 25.1: 479).

¹⁹ “As representações obscuras contêm a mola secreta daquilo que ocorre na claridade” (AA 25.1: 479).

²⁰ Sim, pois, diz Kant, o que está em questão não é um “incremento de conhecimentos”, mas sim a “distinção dos mesmos” (AA 25.2: 869).

microscópio e o telescópio ainda virão a descobrir, está já contido na representação obscura do homem” (AA 25.2: 869). A questão, conclui Kant, é que, a julgar pelo mapa das representações da alma, *o homem pouco descobriu até hoje*²¹; e portanto, o grande desígnio deste estará em conhecer a importância oculta das representações obscuras, para o que, segundo parece, ele terá *usar de uma outra gananha que não a comum (outra que não justamente a razão), e saber quais representações obscuras escolher para justamente comprovar este efeito*²²; pois, com efeito, “há muitas representações de que não mais nos tornaríamos conscientes na nossa vida, se não surgisse uma ocasião que nos lembrasse daquilo que antes esteve já em embrião em nós” (id.: 868). Mas porque justamente “quando o homem começa a expandir o conhecimento, e sabe em que lugar deve procurar a verdade, logo surge um ensejo mediante o qual o que nele residia no escuro é transposto em claridade.” (id.: 870-871) então, o cerne da questão está justamente em examinar a “ocasião” (id.: 868), que é por certo muito restrita e esporádica²³, e dela, e das representações obscuras, extrair a verdade que nelas se oculta – pois que isso sempre funcionará em favor de uma mais salutar proporção entre faculdades, e aí se joga, em boa verdade, o bom ou mau destino do progresso do conhecimento humano.

III.2. A “ocasião” das representações obscuras: seu papel na consciência e novo estatuto criador entre as faculdades imaginantes do homem

Posto o que precedeu, tentemos pois responder às nossas próprias *três perguntas*, esperando que por elas se possa apresentar definitivamente a visão do novo conceito kantiano de representações obscuras.

²¹ “Aquilo que até hoje foi desenvolvido, é infinitamente pouco em relação àquilo que se poderia ainda desenvolver. Por conseguinte, todos os metafísicos, moralistas, têm de contribuir para o esclarecimento das representações obscuras nos homens, pois trata-se aí do conceito dos homens, que elas trazem em si” (AA 25.2: 871).

²² Pois se o homem as não traz à efectividade enquanto tal, e não desvela todas as representações obscuras que estão no seu cérebro, explica Kant, isso deve-se como que a uma natural, mas muito necessária economia da Providência, que cuida que nenhum homem algum dia venha a ter posse de todo o conhecimento ao seu alcance, o que por certo o assoberbaria: “Se de uma vez se tomasse consciência de tudo o que foi descoberto mediante o microscópio, e dos objectos que mediante ele nunca virão a ser descobertos, isso seria uma colossal quantidade de coisas” (AA 25.2: 869). “Se um homem pudesse tornar-se consciente de todas as representações que residem realmente no seu ânimo, as quais porém só ocasionalmente emergem, ele tomar-se-ia por uma espécie de divindade, e quedar-se-ia assombrado perante o seu próprio espírito” (AA 25.2: 868) – daí que, conclui Kant, “A natureza tem certos mistérios que sempre quer ver encobertos mediante representações obscuras” (AA 25.2: 1223).

²³ Sobre isto, diz Kant que “a faculdade de representação destas representações é tão restrita, que elas só vêm [à luz do] dia isoladamente, e em certas ocasiões.” (AA 25.2: 1221) Pois, diz o filósofo logo após, ao homem que está perante as representações obscuras, “Acontece-lhe o mesmo, como se estivesse perante uma floresta e não conseguisse ver as árvores” (id.).

Assim, quanto a 1), 2) e 3), a saber, *a posição e/ou papel das representações obscuras na consciência humana*, a subsequente *relação entre as inferiores representações obscuras e as superiores representações claras*, e, por fim, *os possíveis efeitos ulteriores das representações obscuras na alma humana*, e subsequente *estatuto das mesmas entre os elementos da faculdade imaginante do homem*, esta questão, ou questões, estão todas elas pendentes do prisma por que são abordadas: ou se pelo *prisma da metafísica* – o qual, por ter de estar ancorado na compreensão das claras, sempre vê a importância das obscuras como secundária, ou então desconsidera-a por completo em relação às claras –, ou se pelo presente *prisma de uma antropologia pragmática*. Aqui, pois, como no estudo de outros tópicos estético-antropológicos, adota Kant este último prisma, e separa a antropologia, e por isso a estética, da metafísica, e com isso o tópico em causa desta; e, ao fazê-lo, Kant cinde-se de toda uma tradição de ver na obscuridade negatividade, e as representações obscuras como *produto* de algo, isto é, como tema independente e aparentemente órfão quer pelo seu estilo, quer pelo seu conteúdo, em relação às representações claras, e antes as pensa, mais longe ainda do que Baumgarten, como *elas mesmas pre-figuradoras das representações claras*; e isto não como sua necessidade, como sua obrigação servil, mas como *expressão puramente subjectiva da criação, ou imaginação humana*; ou não fossem “as representações obscuras impregnadas das claras” (AA 15.2: 65), e não estivessem portanto as representações obscuras em relação às claras, diz Kant, como o estava Sócrates para o seu auditório: como “parteira” (*Hebamme* (AA 25.2: 870)) das mesmas. A saber, segundo as via Kant – num respeito pragmático –, as representações obscuras são de facto o fundo da alma; mas, com isto, significa Kant algo mais, nomeadamente, que as representações obscuras são como que a primeiríssima, pois mais sensível, instância da alma na sua relação com o mundo. Elas são a fina película representacional que separa o *Eu enquanto alma*, do *Eu enquanto mundo*: pois elas são aquilo que fica em obscuridade da relação da alma com este – o *último resquício* do mundo no Eu –, mas por isso mesmo, *antecâmara* para o processo imaginativo-representacional, e subsequente aplicação do Eu enquanto mundo, no Eu enquanto alma; e daí não só a sua infinita grandeza sensível e obscura, mas também a sua infinita aplicação no ânimo humano, a ponto de, como vimos, nada aqui se dar sem a interferência invisível das representações obscuras.

Ora, por fim, o que isto significa é que:

a) À concepção baumgartneriana de representações obscuras como fundo da alma, junta Kant uma outra que vê as mesmas como fundo criativo da alma, e portanto impulsionador – mas, como vimos, apenas selectivamente impulsionador – das representações que formam esta última; justamente, como se, já atrás presentíamos, a massa obscura que gravita em torno de umas poucas estrelas no mapa da alma humana, ao invés de receber destas a sua forma, enquanto produto morto, antes concedesse a estas a sua própria forma, *lhes desse até a luz que é a delas*, tendo de ser vista aqui antes como uma força activa, omnipresente, que é antes de o ser, e porventura depois de o ser, e de que a representatividade humana, as representações claras, dependem.

b) Por outro lado, se assim é, e se as representações obscuras são charneira da alma humana, isto é, se nelas tem de estar algo do mundo, se nelas tem de estar esse novo componente sensível, e tudo isso poderá vir à luz da representação, pela primeira vez, na intelectualidade, então, isso significa que nelas, nas representações obscuras, terá de se transmitir *um outro conteúdo, uma outra verdade*, desconhecidos de quem as preferir omitir, ou de quem as não vir por um prisma pragmático – e *esta é uma verdade não apenas sobre as coisas que passam pela consciência* (como vimos em III.1)), *mas sobre o próprio modo de proceder da própria consciência do Eu!*

Assim, se, neste prisma, o homem é visto nos seus fenómenos, nas suas acções e omissões, e isto, diz Kant, de tal modo que estes, e os tópicos tratados numa antropologia num enfoque pragmático, possam dar origem a princípios científicos, então, disto não pode constituir excepção, pelos traços acima descritos, o tópico das representações obscuras, tópico por excelência de uma antropologia pragmática, cuja forma subjectiva e criativa justamente se repercute não só na das representações claras, como, por conseguinte, mediante a *inconsciente consciência* por elas promovida, também nas superiores esferas do ânimo, o entendimento e a razão. E por isso perguntamos: *como se repercute ela ulteriormente, e qual é o seu contributo para a iluminação do espírito humano?*

A resposta é simples. *As representações obscuras estão na origem, e são parte integrante, do processo imaginativo do homem* – e, porque o são, as representações obscuras têm de interagir naturalmente, mediante a sua sensibilidade, com as restantes faculdades imaginantes do Eu, tanto as inferiores – a sensibilidade, a memória, a faculdade de imaginação, o génio – como as superiores – a faculdade de julgar, o entendimento e a razão. E que o fazem, é prova aliás o facto de que, para Kant, as representações obscuras

regem já da obscuridade os juízos e a representatividade humanas. Mas, assim sendo – e por esta mesma razão –, *isto significa algo mais com respeito à relevância do tópico*: isto significa, isso sim, *que, aquando da sua intelectualização, as representações obscuras não só põem em movimento outras faculdades, como que por isso mesmo elas têm ainda de revelar ao entendimento, pela sua própria clarificação, leis fundamentais da faculdade imaginativa humana e, ulteriormente, com isto tecer-lhe leis básicas do seu próprio funcionamento – leis que ele tem de aprender a reconhecer como suas próprias, e por conseguinte como úteis ao seu desenvolvimento, pois que sem elas não pode ele passar*. Pois – para chamar as coisas pelos nomes – a “ocasião” (AA 25.2: 868) das representações obscuras: ela é para Kant, por excelência, a ocasião da *poesia*: isto é, do jogo supremo da representatividade humana²⁴, o jogo da faculdade de imaginação sob regras do entendimento (cf. AA 7: 246), do trazer do poético sensível ao poético intelectual (sem o que o entendimento não viveria²⁵), mediante o que as representações poéticas colocam em movimento harmonioso, e proporcional, todas as faculdades do ânimo, tanto as inferiores como as superiores – e que, sempre diz Kant, é ulteriormente muito benéfico não só para o ânimo humano, pois que o vivifica e estimula, mas também para o entendimento, e até para a filosofia e o conhecimento científico em geral. E portanto, dir-se-ia, *as representações obscuras têm de ter lugar de especial relevo no seio da faculdade imaginante do homem*; mas não tanto devido à posição central das mesmas nesta, mas porque *a sua clarificação, que é aliás resultado de tal posição, se repercute claramente – e beneficentemente – no espírito humano*. Sim, pois a tão difícil, e tão rara “ocasião” (AA 25.2: 868) das representações obscuras é sobremaneira vantajosa, e o que ela tem por bom é que, justamente, ao surgir, ela instrui-nos não só com a verdade sobre os objectos, mas também e sobretudo com leis ocultas do nosso próprio viver, do nosso sentir e do nosso reflectir; em suma, leis do nosso ajuizar e representar em geral – o que é feito mediante o trazer à consciência de verdades que vivem em inconsciência, mas que sempre trouxemos em nós, para as quais as próprias representações obscuras nos prepararam, e por fim trazem elas

²⁴ “Todas as espécies de metáforas são representações sensíveis” (AA 25.2: 1224).

²⁵ Passos das lições há, aliás, em que Kant afirma que o ânimo humano sempre sobreviveria sem o entendimento, mas nunca sem a sensibilidade – e que por isso, a sensibilidade é ainda mais importante do que o entendimento. Sobre isto, cf. AA 25.2: 1230; 1232.

próprias à nossa consideração, e cuja revelação é afinal para o espírito agradável – como agradável sempre é, diz Kant, o trazer à claridade de uma representação obscura²⁶.

Bibliografia

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (2007), *Ästhetik* (2 vols.), Hamburg: Felix Meiner Verlag. (Aesth)

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1739), *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae: C. H. Hemmerde. (M)

KANT, Immanuel (1901ff.), *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe), Berlin: Georg Reimer. (AA)

KNUTZEN, Martin (1744), *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, Königsberg, bei Johann Heinrich Hartung. (PA)

LEIBNIZ, G.W. (1996), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, hrsg. und übers. von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LOCKE, John (1824), *The Works of John Locke in Nine Volumes*, ed. Sir J. Knaller, T. A. Dean, 12th ed., London: C. and J. Rivington and Partners, 1824 (W).

RÜDIGER, Andreas (1727), *Meinung von dem Wesen der Seele*, Leipzig, bei Johann Samuel Heinsii. (MWS)



²⁶ Sobre o *prazer* suscitado pela clarificação das representações obscuras – que, uma vez mais, é em tudo semelhante ao prazer que Kant discerne na clarificação da harmonia interna que rege o cosmos –, cf. AA 25.2: 1223; AA 15.2: 66.

From Beautiful Art to Taste

De la Bella Arte al Gusto

JOÃO LEMOS*

University of Porto, Portugal

Abstract

The first part of the following text does make the map of an answer to the question of knowing if and how it is possible to speak of *beautiful art* in the context of Immanuel Kant's *Critique of the Power of Judgment*. There is an appeal to the conditions of the freedom of the imagination, to an interpretation of representation as exemplification and to a reference to aesthetic purposes and constraints. This way it will be made evident it is possible to think the judgment by means of which one declares a work of art a beautiful one as a pure judgment of taste and the artistic beauty as free beauty.

Starting from a reflection on what it does mean to speak of aesthetic purposes and constraints, it will be put at stake, in the second part of the text, the univocity of meaning of the notion of *taste* in Kant's third *Critique*. Perhaps in the case of the pure judgment of taste by means of which one declares a work of art a beautiful one it is mandatory to appeal not only to taste as aesthetic power of judgment, but to another taste: a corpus which is narrowly connected with the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art.

Keywords

aesthetics; beauty; art; taste; corpus.

Resumen

En la primera parte del siguiente texto se hace el mapa de una respuesta a la cuestión de saber si y como podrá hablarse de *bella arte* en el contexto de la *Crítica de la facultad del juicio*, de Immanuel Kant. Se apela a las condiciones de la libertad de la imaginación, a una interpretación de la representación como ejemplificación y a una referencia a propósitos y restricciones estéticas. De ese modo se evidenciará ser posible pensar el juicio a través del cual se declara bella una obra de

* Post-doc researcher at the Faculty of Philosophy of the University of Porto. E-mail for contact: joaorodrigueslemos@gmail.com

arte como puro juicio de gusto y la belleza artística como belleza libre. En la segunda parte, a partir de una reflexión acerca de lo que significa hablar de propósitos y restricciones estéticas, se pondrá en cuestión la univocidad de sentido de la noción de *gusto* en la tercera *Crítica* de Kant. Tal vez en el caso del puro juicio de gusto a través de lo cual se declara bella una obra de arte tendrá que apelarse no solo al gusto en cuanto facultad de juicio estética, sino a otro gusto: un corpus estrechamente ligado a la componente mecánica, coercitiva y escolástica de la bella arte.

Palabras clave

estética; belleza; arte; gusto; corpus.

Regardless of the innumerable references, some of them more explicit, some others less, that Kant makes, throughout the *Kritik der Urteilkraft*¹, to an art that is a beautiful one, to a beauty that is an artistic one, the notion of *beautiful art* (*schöne Kunst*), in the Kantian formulation, consists in a contradiction in terms. That contradiction is concretized by setting, side by side, the demands a judgment must satisfy in order that an object be declared beautiful by means of it, i.e. the requirements a judgment must fulfill in order to be a judgment of taste, and the demands a judgment – equally supposed to be a judgment of taste – must satisfy in order that a work of art be declared beautiful by means of it.

If the judgment through which one declares an object a beautiful one is the judgment of taste, if, as it is written in the heading of §15, «[t]he judgment of taste is entirely independent from the concept of perfection ([d]as Geschmacksurteil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig)»² and if, according to §48, «in the judging of the beauty of art the perfection of the thing will also have to be taken into account (wird in der Beurteilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen)»³, then the beauty of art cannot be judged by means of a judgment of taste, one cannot judge a work of art through a judgment of taste, one cannot declare a work of art a beautiful one through a judgment of taste, the judgment by means of which one declares a work of art a beautiful one cannot be a judgment of taste, beauty cannot be artistic, an artistic object cannot be beautiful. Briefly: if the judgment by means of which one declares an object a beautiful one is the judgment of taste and if the judgment by means of which one declares a work of art a beautiful one cannot be a judgment of



¹ For the language of this paper is English, the following translation of the *Kritik der Urteilkraft* to English is used: Kant, Immanuel (2008). *Kritik der Urteilkraft* [1793], ed. Paul Guyer, trans. Paul Guyer & Eric Matthews, *Critique of the Power of Judgment*. New York, Cambridge University Press.

² Kant, 2008, p. 111 (KU, AA 05: 226).

³ Kant, 2008, p. 190 (KU, AA 05: 311).

taste, then a work of art cannot be beautiful. Therefore, it is not legitimate to speak of *beautiful art*.

In my *Se e como poderá uma obra de arte ser bela*, I asked whether one could speak of *beautiful art* in the context of Kant's third *Critique*.⁴ I was not the only one in identifying this problem. Paul Guyer did so. The mere contraposition of the above-cited passages «would entail», as stated by Guyer, «that only natural and not artistic beauty can be a proper object of taste»⁵. Among other commentators of the *Critique of the Power of Judgment* who identified the problem at stake, I also underscore Salim Kemal, according to whom an object cannot be simultaneously declared a beautiful one and an artistic one⁶, and Henry E. Allison, who describes that problem as a «central problem», insofar as «the requirement that the assessment of artistic beauty presuppose a concept of the kind of thing the work is meant to be (...) appears to render all artistic beauty (or at least the judgments thereof) adherent by the criteria of §16»⁷. Lastly, Hans-Georg Gadamer, explicitly says that «the concept of taste loses its significance if the phenomenon of art steps into the foreground»⁸.

There are several ways to ask the question – Is it possible for a work of art to be a beautiful one? Is it possible for beauty to be artistic? Is it possible for the judgment through which one declares a work of art a beautiful one to be a judgment of taste? Is it possible for one to declare an artistic object a beautiful one through a judgment of taste? Is it possible to judge such an object by means of a judgment of taste?

Apparently, the answer to any of those questions is a negative answer. Nevertheless, such an answer, such a conclusion, is problematic. It seems to make one immediately wonder what Kant does mean by *beautiful art* in each of the innumerable references he makes to that notion.⁹ It seems to make one accept that the possibility of speaking of *beautiful art* depends on the identification of that notion with something which

⁴ Lemos, João (2017). *Se e como poderá uma obra de arte ser bela* – acerca das condições de possibilidade da noção de *bela arte* na *Crítica da Faculdade do Juízo* de Immanuel Kant [*Whether and how a work of art could be beautiful* – on the conditions of the possibility of the notion of *beautiful art* in Kant's *Critique of the Power of Judgment*], Madrid, CTK E-Books and Ediciones Alamanda.

⁵ Guyer, Paul (1997). *Kant and the Claims of Taste* [1979]. Cambridge, Cambridge University Press, p. 214.

⁶ Cf. Kemal, Salim (1986). *Kant and Fine Art – An Essay on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture*. Oxford, Clarendon Press, p. 36.

⁷ Allison, Henry E. (2001). *Kant's Theory of Taste*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 296.

⁸ Gadamer, Hans-Georg (2006). *Wahrheit und Methode* [1960], trad. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, *Truth and Method*. London, Continuum, p. 49.

⁹ Cf., for instance, §44-§53.

is independent from what beauty or art might be – it seems to entail that, in case that it is possible to speak of artistic beauty, then artistic beauty would be not exactly beautiful or not exactly artistic.

More than asking if or how much such consequences would be contrary to the spirit of Kant's work, I wanted to underline that the assertion of the impossibility of speaking of *beautiful art* can be taken as contrary to the letter of the *Critique of the Power of Judgment*. Moreover, even if one accepts both the distinction between *free beauty* (*freie Schönheit*) and *adherent beauty* (*anhängende Schönheit*) and the distinction between *pure judgment of taste* (*reines Geschmacksurteil*) and *applied judgment of taste* (*angewandtes Geschmacksurteil*), beautiful works of art do not have to be declared beautiful ones by means of applied judgments of taste, they do not have to be conditionally declared beautiful ones. It was in the letter of §16 that I grounded that statement:

designs *à la grecque*, foliage for borders or on wallpaper, etc. (...) are free beauties. One can also count as belonging to the same kind what are called in music fantasias (without a theme), indeed all music without a text (*die Zeichnungen à la grecque, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten usw. (...) sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasieen (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text zu derselben Art zählen*)¹⁰.

There are artistic objects which are (freely) declared beautiful ones, there are artistic objects which are declared beautiful ones by means of (pure) judgments of taste – at least designs *à la grecque*, foliage for borders or on wallpaper, what are called in music fantasias (without a theme), indeed all music without a text, are (free) beauties.

Instead of asking whether it would be possible to speak of artistic beauty, it turned out to be necessary to ask how, under which conditions, would be possible, would it be legitimate, to speak of *beautiful art*.

As the ground for the legitimation of the possibility of speaking of an artistic beauty, either as conditionally declared beauty or as freely declared beauty, I put the thesis according to which the exercise of the faculty of imagination of the one who judges is taken by Kant as potentially being a free one even in those cases where the perfection of the object is taken into account. It is true



¹⁰ Kant, 2008, p. 114 (KU, AA 05: 229).

that, throughout his work, Kant never set forth the conditions of the freedom of the faculty of imagination – and, thus, what would be consistent with such a freedom or, on the contrary and more specifically, what would make the exercise of the faculty of imagination an exercise which is not sufficiently free for the one who judges to pass a judgment of taste. Nevertheless, there are several excerpts – particularly throughout §44-§53, while Kant brings his attention towards the production and the judgment of genial artistic objects – which suggest that is his point of view. When it comes to produce or judging genial works of art, the exercise of the faculty of imagination is an exercise which is free enough for one to pass a judgment of taste, regardless of being constrained by the recognition of a given concept, as well as by the recognition of a concept of what the object ought to be and by the observation of the perfection of the work of art according to that concept. The freedom of the faculty of imagination is limited but not exhausted.¹¹ I shall agree with Paul Guyer, according to whom, regardless of imposing «some constraint on the freedom of the imagination» with respect to the appearance of the object, the concept of what the object ought to be «still leaves that faculty such latitude within this constraint that pleasure may yet be produced by its free harmony with the understanding’s demand for unity»¹². Guyer asserts it without avoiding referring as «a fundamental problem» the question concerning «the real conditions of the freedom of the imagination»¹³.

In order to begin the legitimation of the notion of *beautiful art*, besides asserting that the exercise of the faculty of imagination of the one who judges is taken by Kant as potentially being a free one even if the internal objective purposiveness is taken into account in the judgment, there were provided several ways of understanding the word *representation*, giving a special relevance to its exemplative sense, there was identified what in the context of artistic beauty can be the concept of what the object ought to be, i.e., what the work of art ought to represent, the kind of work it ought to exemplify, it was proposed a reason for Kant to refer as *beauty* the adherent beauty and as *judgment of taste*

¹¹ Cf. for instance, §53, where Kant writes that the pictorial arts «set the imagination into a free play that is nevertheless also suitable for the understanding (*die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel versetzen*)» (Kant, 2008, p. 206 (KU, AA 05: 329)). Besides, the simple fact that Kant speaks of an art which is a beautiful one is a hint for the thesis according to which in the judgment by means of which one declares a work of art a beautiful one the faculty of imagination is free. The reason why I cannot use that fact to prove this thesis looks obvious – the very legitimacy of speaking of *beautiful art*, i.e., the possibility of declaring a work of art a beautiful one, the possibility of judging a work of art by means of a judgment of taste, was at stake.

¹² Guyer, 1997, p. 219.

¹³ Guyer, 1997, p. 220.

the applied judgment of taste and it was suggested that the distinction between *pure judgments of taste* and *applied judgments of taste* should be taken as a distinction between, respectively, judgments in which no concepts of ends the object ought to exemplify are presupposed and judgments in which such concepts are presupposed. Even though the freedom of the faculty of imagination might be limited by those concepts, in judgments of the second species, it cannot be exhausted in any of them. That is the reason why Kant can refer as *judgment of taste* a judgment of any of the two species; that is the reason why Kant can refer as *beauty* not only free beauty, but also adherent beauty.¹⁴

Adherent beauty was, thus, made legitimate as beauty; applied judgment of taste was, thus, made legitimate as judgment of taste; therefore, artistic beauty was made legitimate as beauty conditionally declared beauty, as beauty declared beauty by means of applied judgments of taste, and, from those legitimations, it was also made legitimate the notion of *beautiful art* – as art conditionally declared beautiful, as art declared beautiful by means of applied judgments of taste. This could not be accepted without a consequence to Kant's text: the heading of §15 («*The judgment of taste is entirely independent from the concept of perfection* (Das Geschmacksurteil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig)»¹⁵) had to be refused. But that turned out to be a perfectly acceptable consequence since there were found some passages which suggest that consideration of perfection does not mean suppression of the freedom of the faculty of imagination and, thus, the impossibility of passing a judgment of taste.

The mission had not been accomplished, though. Having asserted the possibility of speaking of *beautiful art* as art conditionally declared beautiful, as art declared beautiful by means of applied judgments of taste, I had to find out how one could speak of works of art which are declared beautiful by means of pure judgments of taste, how one could speak of freely declared beautiful works of art, how one could speak of artistic beauty as free beauty. In order to fulfill such task,



first I had to subdivide the

¹⁴ It was based upon Guyer's argumentation that *beauty is a kind of beauty at all* (cf. Guyer, 1997, pp. 218-220). Guyer goes in the same direction in Guyer, Paul (1996). *Beauty and the Experience of Freedom* [1993]. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 155-156, where he underscores that Kant «does not deny that dependent beauty is a kind of beauty at all» (Guyer, 1996, p. 155). The same fact is noticed both by Eva Schaper (Schaper, Eva (2003). *Free and Dependent Beauty* [1979]. In P. Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment – Critical Essays* (pp. 101-119). Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, p. 104) and John H. Zammito (Zammito, John H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago, The University of Chicago Press, p. 126). Yet, unlike Guyer, none of these two commentators provides any satisfactory explanation to it.

¹⁵ Kant, 2008, p. 111 (KU, AA 05: 226).

interpretation of the word *representation* (*Vorstellung*) as *exemplification* and underscore the possibility of understanding that word in an exemplative sense linked with taste and, secondly, I had to proceed to a second rereading of Kant's distinction between *free beauty* and *adherent beauty*, or, equivalently, between *pure judgment of taste* and *applied judgment of taste*, understanding it, from there on, as a distinction between, on one hand, beauties or declarations of beauty in which one does not take into account any purposes or constraints or in which one only takes into account purposes and constraints which belong to taste's range and, on the other hand, beauties or declarations of beauty in which one takes into account purposes or constraints which do not belong to that range.

A displacement was done. It was made a translation: the beauty of beautiful arts, or at least of some of beautiful arts, hitherto taken as adherent beauty, could be moved to the range of free beauty, of pure judgments of taste, of judgments of taste in which one does not take into account any purposes or constraints or in which one only takes into account purposes and constraints which belong to taste's range. One could support, thus, the possibility of taking beauty of art as free beauty, the possibility of freely declaring beautiful a work of art, the possibility of declaring beautiful an artistic object by means of a pure judgment of taste – the legitimacy of speaking of *beautiful art* regardless of any distinction between free beauty and adherent beauty or between pure judgment of taste and applied judgment of taste.

The subdivision and the second rereading aforementioned were based on Allison's proposal of distinction between, on one hand, aesthetic purposes and constraints and, on the other, extra-aesthetic purposes and constraints.¹⁶ One should observe, though, that, suggesting that one took the Kantian distinction between free beauty and adherent beauty, or, equivalently, between pure judgment of taste and applied judgment of taste, as a distinction between, on one hand, beauties or declarations of beauty in which one does not take into account any purposes or constraints or in which one only takes into account aesthetic purposes and constraints and, on the other hand, beauties or declarations of beauty in which one takes into account extra-aesthetic purposes or constraints, Allison should have made clear something it seems he did not: what do aesthetic purposes and constraints mean, why are them so, why do such purposes and constraints let the judgment

¹⁶ Allison, Henry E. (2001). *Kant's Theory of Taste*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 296-298.

in which they are taken into account be a pure judgment of taste. A clarification of this matter appears to be indispensable, since, in the context of Allison's thesis, the distinction between aesthetic purposes and constraints, on one hand, and extra-aesthetic purposes and constraints, on the other hand, is the basis for the judgment by means of which one declares a work of art a beautiful one to both take into account a concept of what that work of art is supposed to be, and the perfection of the object, without stop being, so to speak, a pure judgment of taste. One must remind that, in the context of the *Critique of the Power of Judgment*, the word *aesthetic* (*ästhetisch*) means «whose determining ground *cannot* be other than subjective (*dasjenige, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann*)»¹⁷. Therefore, if something is to be called *aesthetic*, it must have, has its determining ground, the feeling of pleasure or displeasure connected with its representation.

According to the Allison, the aesthetic constraints, linked with the kind, genre or form of art, «may be seen as involving the academic norms or standards of correctness for that form»¹⁸. To some extent, this point of view could direct us towards §17, on the ideal of beauty – more specifically, it could direct us towards the aesthetic normal idea, which might be the rule, the form, and the presentation of which is merely academically correct.¹⁹ Yet, Allison does not provide any explicit suggestion that this is the case.

¹⁷ Kant, 2008, p. 89 (KU, AA 05: 203).

¹⁸ Allison, 2001, p. 296.

¹⁹ According to the section at stake, the aesthetic normal idea is «an individual intuition (of the imagination) that represents the standard for judging it as a thing belonging to a particular species of animal (*eine einzelne Aufschauung (der Einbildungskraft), die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges*)» (Kant, 2008, p. 118 (KU, AA 05: 233)). Still according to §17, it is «the rule [*die Regel*]», it is «only the form that constitutes the indispensable condition of all beauty, and so merely the *correctness* in the presentation of the species (*nur die Form, welche die unnachlässliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung*)» (Kant, 2008, p. 119 (KU, AA 05: 235)). As such, the aesthetic normal idea «cannot contain anything specifically characteristic, for then it would not be the *normal idea* for the species (*kann nichts Spezifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung*)» (Kant, 2008, p. 119 (KU, AA 05: 235)). Thus, as Kant does admit, «[i]ts presentation also does not please [i]tself as beauty, but merely because it does not contradict any condition under which alone a thing of this kind can be beautiful (*[i]hre Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern bloß weil sie keine Bedingung widerspricht, unter welcher allein ein Ding dieser Gattung schön sein kann, widerspricht*)» (Kant, 2008, p. 119 (KU, AA 05: 235)). In the case of the aesthetic normal idea, «[t]he presentation is merely academically correct (*[d]ie Darstellung ist bloß schulgerecht*)» (Kant, 2008, p. 119 (KU, AA 05: 235)). In contrast to the idea of reason, it might be asserted, therefore, that the aesthetic normal idea allows only a merely negative pleasure in an academically correct presentation (cf. Kant, 2008, p. 120 (cf. KU, AA 05: 235)). §17 might be, by the way, as surprising as useful to the comprehension of the third *Critique* as a whole. According to António Marques, that section «shows how a good interpretation of teleology in Kant shall not, in any way, be confined to the second part of that work» (Marques, António (1987). *Organismo e Sistema em Kant*. Lisboa, Editorial Presença, p. 366 – the translation is mine).

What does seem apparent is that the aesthetic purposes and constraints mentioned by the commentator are purposes and constraints linked with taste. That taste might not be the taste Kant writes about throughout the *Critique of the Power of Judgment*, though. Perhaps it is a taste which is connected with the artistic side of beautiful art, i.e., with the mechanical, compulsory and academic side of artistic beauty. Kant makes some references to that taste in §43, §45, §47 and §49. Its constraints change according to the kind, genre or form of art the particular work of art is supposed to belong to, as one may check in some examples provided by §43, §53 and §54. It might be, therefore, a taste that Kant connects with determinate rules, with understanding, with science. What taste is that one? The notion of *taste* (*Geschmack*) is now at stake.

In order to find an answer to the question, I may start quoting some of the references Kant makes to the mechanical, compulsory and academic side of artistic beauty. In §43, while disapproving those «modern teachers (*neuere Erzieher*)» who «believe that they can best promote a liberal art if they remove all compulsion from it and transform it from labor into mere play (*eine freie Kunst am besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen und sie aus Arbeit in bloßes Spiel verwandeln*)»²⁰, Kant reminds us that

in all liberal arts there is nevertheless required something compulsory, or, as it is called, a *mechanism*, without which the *spirit*, which must be *free* in the art and which alone animates the work, would have no body at all and would entirely evaporate (*in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangmäßiges, oder, wie man es nennt, ein Mechanismus erforderlich sei, ohne welchen der Geist, der in der Kunst frei sein muss und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde*)²¹.

In §45, he mentions «the academic form (*die Schulform*)» which cannot show through a beautiful work of art²². In §47, he emphasizes

there is no beautiful art in which something mechanical, which can be grasped and followed according to rules, and thus something *academically correct*, does not constitute

²⁰ Kant, 2008, p. 183 (KU, AA 05: 304).

²¹ Kant, 2008, p. 183 (KU, AA 05: 304).

²² Kant, 2008, p. 186 (KU, AA 05: 307).

the essential condition of the art (*gibt es keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefaßt und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmacht*)²³

and takes the occasion to censure those «superficial minds (*seichte Köpfe*)» who «believe that they cannot show that they are blossoming geniuses any better than by pronouncing themselves free of the academic constraint of all rules, and they believe that one parades around better on a horse with the staggers than one that is properly trained (*glauben, dass sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln losfagen, und glauben, man paradiere besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde*)»²⁴. Lastly, in §49, Kant notes there is something ascribable «to possible learning or schooling (*der möglichen Erlernung oder der Schule*)» in the product of a genius²⁵.

Still concerning the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art, they are also worth a mention the examples Kant gives of the mechanical, compulsory and academic constraints that come with the different kinds, genres or forms of art one wants a particular work of art to belong to. In the case of poetry, for instance, Kant cites, in §43, «correctness and richness of diction as well as prosody and meter (*die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichtum, imgleichen die Prosodie und das Silbenmaß*)»²⁶; regarding «eloquence (*Wohlredenheit*)» and «the art of tone (*Tonkunst*)», he mentions, in §53, respectively, «the rules of euphony in speech or of propriety in expression, for ideas of reason (*Regeln des Wohllauts der Sprache, oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks für*

²³ Kant, 2008, p. 188 (KU, AA 05: 310).

²⁴ Kant, 2008, p. 189 (KU, AA 05: 310). In the same context, Kant does add that the one who «speaks and decides like a genius even in matters of the most careful rational inquiry, then it is completely ridiculous (*sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich*)» (Kant, 2008, p. 189 (KU, AA 05: 310)). When it is the case «one does not rightly know whether one should laugh more at the charlatan who speaks about himself such a mist that one cannot judge clearly but can indulge in imagination all the more before the public, which trustingly imagines that its incapacity to recognize clearly and grasp the matter at hand and insight comes from the fact that whole masses of new truths are being thrown at it, in contrast to the detail (achieved by careful explanations and the academically correct examination of fundamentals)» (Kant, 2008, p. 189 (KU, AA 05: 310)) seems to be merely the work of amateurs (*man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der sich so viel Dunst verbreitet, wobei man nichts deutlich beurteilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, dass sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu sein scheint*)» (Kant, 2008, p. 189 (KU, AA 05: 310)).

²⁵ Kant, 2008, p. 195 (KU, AA 05: 318).

²⁶ Kant, 2008, p. 183 (KU, AA 05: 304).

Ideen der Vernunft)»²⁷ and the «harmony (*Harmonie*)», the «melody (*Melodie*)» and the «mathematical form (*mathematischen Form*)» which is combined with them²⁸; lastly, in §54, Kant asserts that the object of beautiful art – regardless of which kind, genre or form it is – «requires a certain earnestness in the presentation (*ein gewissen Ernst in der Darstellung erfordert*)»²⁹.

What's more, though, is the link Kant does make between the aforementioned constraints – and, so, the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art – and taste. The criteria stated at the beginning of §49 – namely, the prettiness and the elegance of a poem, the accurateness and the organization of a story, the thoroughness and the floweriness of a solemn oration, the capacity a conversation has to entertain and the prettiness, the talkativeness and the charm of a woman – concern taste. Regarding the products which fulfill those criteria, Kant asserts that «one finds nothing in them to criticize as far as taste is concerned (*man an ihnen, was den Geschmack betrifft, nicht zu tadeln findet*)»³⁰. Thus, if, in the production of a work of art, only the constraints abovementioned are fulfilled, that work, though it might be «a product belonging to a useful and mechanical art or even to science, conforming to determinate rules which can be learned and which must be precisely followed (*ein zur nützlichen und mechanischen Kunst, oder gar zur Wissenschaft gehöriges Produkt nach bestimmten Regeln sein, die gelernt werden können und genau befolgt werden müssen*)», as it is assured by Kant, at the end of §48, «it is for that very reason not a work of beautiful art (*ist darum eben nicht ein Werk der schönen Kunst*)»³¹.

The ground for the link mentioned above lies in a thesis which arises in §47 and materializes in §48. In §47, Kant writes:

Genius can only provide rich *material* for products of art; its elaboration and *form* require a talent that has been academically trained, in order to make a use of it that can stand up to the power of judgment (*[d]as Genie kann nur reichen Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule*

²⁷ Kant, 2008, pp. 204-205 (KU, AA 05: 327-328).

²⁸ Kant, 2008, p. 206 (KU, AA 05: 329).

²⁹ Kant, 2008, p. 212 (KU, AA 05: 335).

³⁰ Kant, 2008, p. 191 (KU, AA 05: 313).

³¹ Kant, 2008, p. 191 (KU, AA 05: 313).

gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urteilskraft bestehen kann)³².

That talent is taste. The next section does confirm the assertion. There, after making a distinction between the beauty of nature and the beauty of art, calling the beauty of art «a beautiful representation of a thing (*eine schöne Vorstellung von einem Dinge*)»³³, Kant asserts that the «beautiful representation of an object (*schönen Vorstellung eines Gegenstandes*)» is only «the form of the presentation of a concept by means of which the latter is universally communicated (*die Form der Darstellung eines Begriffs, durch welche dieser allgemein mitgeteilt wird*)» and adds that «[t]o give this form to the product of beautiful art, however, requires merely taste (*[d]iese Form dem Produkte der schönen Kunst zu geben, dazu wird bloß Geschmack erfordert*)»³⁴. Meanwhile, still in §48, Kant notes that the mentioned form

is only the vehicle of communication and a manner, as it were, of presentation, in regard to which one still remains to a certain extent free, even if one is otherwise bound to a determinate end (*ist nur das Vehikel der Mitteilung und eine Manier gleichsam des Vortrages, in Ansehung dessen man noch in gewissen Maße frei bleibt, wenn er doch übrigens an einen bestimmten Zweck gebunden ist*)³⁵.

This is why the form that the artist finds is made «adequate to the thought and yet not detrimental to the freedom in the play of the mental powers (*dem Gedanken angemessen und doch der Freiheit im Spiele derselben nicht nachteilig werden zu lassen*)»³⁶. Thus, from a distinction between *genius* and *taste*, which arises in §47 and materializes in §48, «in one would-be work of beautiful art, one can often perceive genius without taste, while in another, taste without genius (*kann man an einem seinsollenden Werke der schönen Kunst oftmals Genie ohne Geschmack ohne Genie wahrnehmen*)»³⁷. Besides, the mentioned distinction is corroborated



³² Kant, 2008, p. 189 (KU, AA 05: 310).

³³ Kant, 2008, p. 189 (KU, AA 05: 311).

³⁴ Kant, 2008, p. 191 (KU, AA 05: 312).

³⁵ Kant, 2008, p. 191 (KU, AA 05: 313).

³⁶ Kant, 2008, p. 191 (KU, AA 05: 313).

³⁷ Kant, 2008, p. 191 (KU, AA 05: 313).

inspiration as freedom of the imagination to produce nonsense by providing original aesthetic ideas, Kant connects taste with the power of judgment as the faculty for bringing imagination's freedom, richness and originality in line with the lawfulness of the understanding.³⁸

To connect the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art with taste is, necessarily, to connect the former with beauty. Still in §50, Kant writes both that it is «only in regard to [taste] that [an art] deserves to be called a *beautiful art* (*eine Kunst in Ansehung des zweiten allein eine schöne Kunst genannt zu werden verdient*)» and that taste, «at least as an indispensable condition (*conditio sine qua non*), is thus the primary thing to which one must look in the judging of art as beautiful art (*ist wenigstens als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) das Vornehmste, worauf man in Beurteilung der Kunst als schöne Kunst zu sehen hat*)»³⁹. This is strengthened in §53. In the context of his remarks about music, Kant suggests that the mathematical form is the element on which «depends the satisfaction that the mere reflection on such a multitude of sensations accompanying or following one another connects with this play of them as a condition of its beauty (*hängt das Wohlgefallen, welches die bloße Reflexion über eine solche Menge einander begleitender oder folgender Empfindungen mit diesem Spiele derselben als Bedingung seiner Schönheit verknüpft*)».⁴⁰ Meanwhile, in the last section of the “Critique of the Aesthetic Power of Judgment” (§60) Kant underlines that «the scientific element in any art (...) which concerns *truth* in the presentation of its object, this is to be sure the indispensable condition (*conditio sine qua non*) of beautiful art (*was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf Wahrheit in der Darstellung ihres Objekts geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) der schönen Kunst*)»⁴¹. All these excerpts express a connection of the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art with beauty. Besides, they are in agreement with the designation Kant gives, in §48, of *the form of the presentation of a concept by means of which the latter is universally communicated* (*Form der Darstellung eines Begriffs, durch*

³⁸ Cf. Kant, 2008, pp. 196-197 (KU, AA 05: 319).

³⁹ Kant, 2008, p. 197 (KU, AA 05: 319).

⁴⁰ Kant, 2008, p. 206 (KU, AA 05: 329). Mathematics might be, in this context, the indispensable condition of beauty.

⁴¹ Kant, 2008, p. 228 (KU, AA 05: 355).

welche dieser allgemein mitgeteilt wird), a form that – we already said so – requires only taste. In the words of Kant, it is the «form of beautiful art (*Form der schönen Kunst*)»⁴².

Considering that the faculty by means of which one judges beauty is taste and that judgments of taste are aesthetic judgments, I might assert, now, that, insofar as it is connected with taste and beauty, the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art generates constraints which are merely aesthetic. Insofar as they concern taste, insofar as they concern beauty, the constraints that come with the kind, genre or form of work of art a particular work of art is supposed to be might be called *aesthetic* constraints. Such an assertion is plausible. Nevertheless, one must be careful about it.

Before connecting the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art with taste and with beauty – something Kant does from §48 on – he connects that side of beautiful art with the artistic side of beautiful art. In §43, Kant reminds us that in all liberal arts – and, so, in beautiful art – there is *nevertheless* (*dennoch*) required a compulsory, mechanical component.⁴³ According to §47, that mechanical, academic component, is not an essential condition of the beautiful side of the beauty of art, not an essential condition of the beauty of beautiful art, but an essential condition of its artistic side, an essential condition of its *art* (*Kunst*).⁴⁴ It is in order to be called *artistic* (*künstlich*), according to §46 words, and not to be called beautiful, that an object does presuppose rules.⁴⁵ Therefore, the question one must ask is the one of knowing what taste and what beauty are those Kant connects with the artistic side of beautiful art, what taste and what beauty are those Kant presents as determining a whole mechanical, compulsory and academic side, what taste and what beauty are those, which are connected with determinate rules, understanding and science.⁴⁶

⁴² Kant, 2008, p. 191 (KU, AA 05: 313).

⁴³ Cf. Kant, 2008, p. 183 (KU, AA 05: 304).

⁴⁴ Cf. Kant, 2008, p. 188 (KU, AA 05: 310).

⁴⁵ Cf. Kant, 2008, p. 186 (KU, AA 05: 307).

⁴⁶ John H. Zammito is aware of the difficulty. In a footnote, he notes that «[s]pirit and life, in the normal Kantian order of things, should belong with form, mechanism and “body” should, in the normal Kantian order of things, belong with “matter”. But mechanism has been associated with taste, and taste with “form”, while genius has been associated with “matter”. Yet “spirit” and “life” clearly fall to the side of genius» (Zammito, 1992, pp. 144-145). Then, he asserts that «taking taste in isolation, it can only produce a “mechanical”, academically correct but “lifeless” product» (Zammito, 1992, p. 145). Meanwhile, in a footnote, Zammito adds that «that which has only taste, but no spark of genius, is, to be sure, in the measure that it conforms to the rules, “correct” and, Kant even seems to suggest, beautiful» (Zammito, 1992, p. 381). Zammito’s conclusions are, indeed, what a significant part of the *Critique of the Power of Judgment* leads one to conclude. Unfortunately, he does not present any consequence of the connection of beauty to the



It cannot be that taste I write mostly of throughout my *Se e como poderá uma obra de arte ser bela*, that taste Kant writes mostly about throughout his third *Critique*. Thus, it cannot be the faculty of taste as the aesthetic power of judgment – the taste the third *Critique* critiques and which can be improved and confirmed by critique.⁴⁷ Insofar as it is susceptible of improvement and confirmation, maybe already improved and confirmed by the *Critique of the Power of Judgment*, it is only a power of judgment, an aesthetic one – its judgment is not based on determinate rules; it is based on a feeling of pleasure in the mutual and both free and harmonic movement of the faculties of cognition of the one who judges, by the occasion of the representation he makes of an object, insofar as that movement is formally purposive. It also cannot be the taste of each individual as his aesthetic power of judgment, i.e., as instance, in an individual, of the power of judgment which is subjected to critique throughout Kant's text. It cannot be that taste, for, when the power of judgment of an individual is aesthetically exercised, its determining ground is the determining ground of the aesthetic power of judgment, and not, therefore, a determinate rule.

The taste I refer to when I speak of purposes and constraints which belong to taste's range is the taste that Kant does mention at the end of the Vorrede to the first edition of the *Critique of the Power of Judgment*. There, Kant asserts:

the investigation of the faculty of taste, as the aesthetic power of judgment, is here undertaken not for the formation and culture of taste (for this will go its way in the future, as in the past, even without any such researches), but only from a transcendental point of view (*die Untersuchung des Geschmacksvermögens, als ästhetischer Urteilskraft, hier nicht zur Bildung und Kultur des Geschmacks (denn diese wird auch ohne alle solche Nachforschungen, wie bisher, so hererhin, ihren Gang nehmen), sondern bloß in transzendentaler Absicht angestellt wird*)⁴⁸.

mechanical, compulsory and academic side of art – perhaps it happens because his main concern is the consistency of Kant's description of genius and taste.

⁴⁷ In the Erste Einleitung to the *Critique of the Power of Judgment*, right before mentioning the «striking (*auffallende*)» and «very promising prospect for a complete system of all the powers of the mind (*viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemütskräfte*)» that such a critique «discloses (...) by the way in which it fills in a gap in the system of our cognitive faculties (*eröffnet, dadurch, dass sie eine Lücke im System unserer Erkenntnisvermögen ausfüllt*)», Kant does mention it as «used (...) for the improvement or confirmation of taste itself (*zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird*)» (Kant, 2008, p. 44 (EEKU, AA 20: 244)).

⁴⁸ Kant, 2008, pp. 57-58 (KU, AA 05: 170).

It is a taste the formation and culture of which is independent from a critique of taste as critique of the aesthetic power of judgment, it is a taste the formation and culture of which is, therefore, independent from what Kant does in the *Critique of the Power of Judgment*.

The abovementioned formation and culture goes its own way because, regardless of the legitimation of an aesthetic power of judgment, it has been establishing and been established as a corpus. Artistic objects which fulfill the constraints originated by the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art, i.e., objects that follow rules that are determined by the form of art that they represent themselves, are the content of such a corpus.⁴⁹ Those artistic objects are quoted in those historical sciences confusedly but customarily called *beautiful sciences* (*schöne Wissenschaften*). It is based on the explanation that Kant gives about that designation, in §44, that one supposes so:

What has given rise to the customary expression *beautiful sciences* is without doubt nothing but the fact that it has been quite rightly noticed that for beautiful art in its full perfection much science is required, such as, e.g., acquaintance with ancient languages, wide reading of those authors considered to be classical, history, acquaintance with antiquities, etc., and for that reason these historical sciences, because they constitute the necessary preparation and foundation for beautiful art, and also in part because acquaintance with the products of beautiful art (rhetoric and poetry) is even included within them, have because of a verbal confusion themselves been called beautiful sciences (*Was den gewöhnlichen Ausdruck schöne Wissenschaften veranlaßt hat, ist ohne Zweifel nichts anders, als dass man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft, als z. B. Kenntnis alter Sprachen, Belesenheit der Autoren, die für Klassiker gelten, Geschichte, Kenntnis der Altertümer usw., erfordert, und deshalb diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die notwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Teil auch weil darunter selbst die Kenntnis der Produkte der schönen Kunst (Beredsamkeit und Dichtkunst) begriffen worden, durch eine Wortverwechslung selbst schöne Wissenschaften genannt hat*)⁵⁰.



⁴⁹ We have already made reference to some of the rules at stake: «e.g., in the art of poetry, correctness and richness of diction as well as prosody and meter» (Kant, 2008, p. 183 (KU, AA 05: 304)).

⁵⁰ Kant, 2008, p. 184 (KU, AA 05: 305).

Regardless of the absurd (*Unding*) that such a designation entails, the so-called beautiful sciences contain references to products of beautiful art, i.e., to works of art that fulfill rules which are connected with the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art.⁵¹ It is within those historical sciences that the «models of beautiful art (*Muster der schönen Kunst*)» are mentioned⁵². In a footnote to an excerpt of §17, Kant calls them «[m]odels of taste (*Muster des Geschmacks*)»⁵³. The confusedly but customarily called beautiful sciences represent the corpus taste has been establishing and been established as regardless of the legitimation of an aesthetic power of judgment.

Thus, although the constraints originated by the mechanical, compulsory and academic side of beautiful art are constraints which might be called *aesthetic* ones, precisely because they are connected with taste, that designation is based on an indistinct use of the notion of *taste* in more than one sense. In order to be freely declared beautiful, i.e., in order to be declared beautiful by means of a pure judgment of taste, a work of art must fulfill constraints that are connected to taste.⁵⁴ Nevertheless, the taste such constraints are connected to does not coincide with taste as aesthetic power of judgment – it is a taste that, in spite of the terminological coincidence, does not match with taste as aesthetic power of judgment.

Notwithstanding, it shall be observed that it is Kant, himself, who indistinctly uses the word *taste* (*Geschmack*). This fact, per se, allows one to call it free beauty, i.e., to declare it by means of pure judgments of taste, the beauty of some art. Perhaps that is the reason why Kant never asks – at least in an explicit way – the question of knowing whether it is legitimate to speak of *beautiful art* as art which is freely declared beautiful, i.e., as art which is declared beautiful by means of pure judgments of taste.⁵⁵ Nevertheless, it is important to remark that to accept it means to solve through a merely terminological coincidence a question the difficulty of which lies in the claims of taste as aesthetic power of judgment.

⁵¹ It is also as so that those sciences are as important to beautiful art as, in the quoted excerpt, Kant suggests they are.

⁵² Kant, 2008, p. 188 (KU, AA 05: 309).

⁵³ Kant, 2008, p. 116 (KU, AA 05: 232).

⁵⁴ Although not a sufficient condition for such, this condition is a necessary one.

⁵⁵ In an explicit way, Kant does not even ask the question of knowing whether it is legitimate to speak of *beautiful art* as art conditionally declared beautiful, i. e., as art declared beautiful by means of applied judgments of taste.

It seems that the most demanding requirement §16 claims (the possibility of freely declaring an artistic object a beautiful one) can be satisfied only if one accepts the plurivocity of meaning of the notion of *taste* in the *Critique of the Power of Judgment*. One could say, thus, that the legitimacy of speaking of *beautiful art* regardless of any distinction between free beauty and adherent beauty or between pure judgment of taste and applied judgment of taste depends, in the final analysis, on the acceptance that the quoted notion is used by Kant in several senses throughout his third *Critique*. It seems that the question raised in my *Se e como poderá uma obra de arte ser bela*, the difficulty of which lies in the claims of taste as aesthetic power of judgment, can be solved only through a merely terminological coincidence.

Now, some questions arise: Is the above-cited coincidence merely a terminological coincidence? Is the taste which is mentioned at the end of the Preface to the first edition of the *Critique of the Power of Judgment* one the formation and culture of which is effectively independent from a critique of taste as critique of the aesthetic power of judgment? Does it not have anything to do with that power? Is there not any connection between them? What is/are taste(s) in the third *Critique* like? How many tastes are in that work?

There must be some answers to these questions – perhaps I can give my own contribution in another occasion. For the present, I would only add that in case that there are two tastes, there should be at least a mutual influence between taste as aesthetic power of judgment and the corpus taste has been establishing and been established as. The first should influence the second insofar as each of the objects that already or potentially belong to the latter should be judged by the former. Depending on the judgment, the object at stake might become a constituent of the corpus or be removed from the contents of it. That does hint a continual volatility of taste as a corpus. On the other hand, the corpus should have an influence on the power of judgment insofar as, in passing a judgment on the beauty of an artistic object, one has to take into account the perfection of that object, i.e., the fulfillment of the purposes the artistic object, as a work of art of some kind, must fulfill. Now, within the corpus, composed by the contents cited in the historical sciences mentioned by Kant in §44, which are confusedly but customarily called *beautiful sciences*, there are examples of works of art that fulfill their respective purposes. By the occasion of the exercise of the aesthetic power



of judgment concerning a work of art, i.e., in passing a judgment of taste regarding an artistic object, one has to take into account taste as corpus, for within it lie examples of works of art that satisfy the purposes that themselves, as works of art of some kind, must satisfy. In case that there are two tastes, then, their influence should be not only mutual, but a virtually infinite one. One should observe that taste as corpus adds to the increase of the acuteness of the power of judgment – and, therefore, to the cultivation, practice and correction of the aesthetic power of judgment – insofar as the fact that the objects mentioned therein have been taken as examples of beauty might work as an invitation for the one who judges to be as correct as possible in terms of the way he judges, i.e., as an incentive for him to seek out more easily the principles of the aesthetic power of judgment, which would be harder if he judged from a raw, barbarian and crude nature; on the other hand, when the acuteness of the power of judgment of the one who judges is increased, he might be able to proceed to a critique of the aesthetic power of judgment not as a science anymore, for, as so, the *Critique of the Power of Judgment* already criticizes that power, and thus improves and confirms it, but as an art.

Meanwhile, giving attention to another aspect of the issue, perhaps it should be also kept in mind that, through genial artistic objects, art acquires a new rule. Is that rule a new set of constraints concerning a kind of work of art? Is it a new rule for the aesthetic power of judgment? Is it a combination of both, i.e., a new rule for the aesthetic power of judgment precisely since it is a new set of constraints concerning a kind of work of art? These questions, seemingly side ones, might also help one in answering the questions raised about the notion of *taste* in the *Critique of the Power of Judgment*.

BIBLIOGRAPHY

The German edition of Kant's complete works used in this paper is the following: *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-1983. The following translations were used:

Kant, Immanuel (2008). *Critique of the Power of Judgment*. Paul Guyer e Eric Matthews (trad.), Cambridge University Press, New York.

- (1998). *Crítica da Faculdade do Juízo* [1793]. António Marques e Valério Rohden (trad.), Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa.
- Allison, Henry E. (2001). *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gadamer, Hans-Georg (2006). *Wahrheit und Methode* [1960], trad. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, *Truth and Method*, Continuum, London.
- Guyer, Paul (1997). *Kant and the Claims of Taste* [1979], Cambridge University Press, Cambridge.
- (1996). *Kant and the Experience of Freedom* [1993], Cambridge University Press, Cambridge.
- Kemal, Salim (1986). *Kant and Fine Art – An Essay on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture*, Clarendon Press, Oxford.
- Lemos, João (2017). Se e como poderá uma obra de arte ser bela – *acerca das condições de possibilidade da noção de bela arte na Crítica da Faculdade do Juízo de Immanuel Kant*, CTK E-Books and Ediciones Alamanda, Madrid.
- Marques, António (1987). *Organismo e Sistema em Kant – ensaio sobre o sistema crítico kantiano*, Editorial Presença, Lisboa.
- Schaper, Eva (2003). Free and Dependent Beauty [1979]. In P. Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment – Critical Essays* (pp. 101-119), Rowman & Littlefield Publishers, Maryland.
- Zammito, John H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago.



Ideales platónicos y ensoñaciones rousseauianas en el pensamiento político de Kant¹

Platonic Ideals and Rousseauian Dreams in Kant's Political Thought

ROBERTO R. ARAMAYO*

Instituto de Filosofía del CSIC, España

“La desigualdad que hay entre un señor y su criado surge desde la violencia”
(Kant: *Logica Philippi*, Ak. XXIV 323).

“El principal empeño de Rousseau es que la educación sea libre y procure seres
humanos libres” (Kant: *Acotaciones a las “Observaciones”* Ak. XX 167).

Resumen

En este trabajo se rastrean las improntas dejadas en el pensamiento político kantiano por ciertas consideraciones de Platón y de Rousseau, que aquí hemos dado en identificar como ideales y ensoñaciones, con la convicción de que los ideales republicanos del primero influyeron en el segundo y habrían llegado por ese conductor a la reflexión práctica de Kant. La revolución interior que, según Kant, cada uno de nosotros verifica alrededor de los cuarenta años, habría tenido como un factor determinante en su propio caso la lectura de Rousseau, que Kant realiza justamente cuando muere uno de sus amigos más cercanos y queda impactado por esa pérdida. En este contexto cobra cuerpo una relativamente desatendida preocupación kantiana por la desigualdad y la injusticia social, que han estudiado por ejemplo entre nosotros María Julia Bertomeu y Nuria Sánchez Madrid.

¹ Este trabajo se adscribe a los Proyectos 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) y *Prismas filosófico-morales de las crisis: Hacia una nueva pedagogía sociopolítica* (FFI2013-42395-P). También se inscribe en el proyecto sobre *Kant, sus clásicos y el clasicismo* promovido por CTK E-Books (www.contextoskantianos.net), y que tuvo lugar en la Universidad de Los Andes (Bogotá, Colombia) a finales de mayo de 2015, organizado por Rodolfo Arango y Catalina González, con la participación de Roberto R. Aramayo, Luis Eduardo Molina, Efraín Lazos, Lisímaco Parra, Pablo Oyarzun y Luis Placencia.

* Research Profesor at the IFS-CCHS/CSIC. Email for contact: aramayo@ifs.csic.es <http://ifs.csic.es/es/personal/robertor.aramayo/> <http://orcid.org/0000-0002-4771-8306>

Palabras clave

Kant, Rousseau, Platón, filosofía política kantiana, desigualdad, injusticia social.

Abstract

This paper tracks the influence that Plato and Rousseau had on Kant's thinking, taking as key point the meaning given to ideals and revêries, moving from the idea that republican ideals of Plato were received by Kant's practical philosophy through the mediation of Rousseau. I claim that the internal revolution that, according to Kant, each human being goes through around his 40es, was highly influenced by the reading of Rousseau, which Kant precisely endeavours as one of his most close friends dies and he remains deeply shocked by the lost. In this context arises the till now less studied Kant's concern with inequality and social injustice, analysed in spanish-speaking Kant scholarship by María Julia Bertomeu and Nuria Sánchez Madrid.

Keywords

Kant, Rousseau, Plato, Kantian Political Philosophy, Inequality, Social Injustice

1. Platón y Rousseau en Kant

Uno podría tener la impresión de que a Kant no le interesaba demasiado la historia de la filosofía, quizá por no haber cultivado esa divulgación que propugnaba la “filosofía popular”, como le reprochó Christian Garve². A decir verdad, buena parte de tal historia estaba escribiéndose entonces y sí tuvo muy presentes a buena parte de sus coetáneos, los pensadores del Siglo de las Luces y sus aledaños, algunos de los cuales influyeron en una u otra faceta de su pensamiento. Kant mantuvo que no se puede enseñar filosofía y su pretensión como docente era que sus alumnos aprendieran a filosofar, porque ante todo le interesaba que sus alumnos pensaran por si mismos, por su cuenta y riesgo, sin andaderas ni tutelas ajenas, procurando hacerse cargo del punto de vista de los demás y ser coherentes con sus propias reflexiones, tal como enuncia en la *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*. Sin embargo, esta declaración de intenciones no significa en absoluto que despreciase la antigüedad clásica, a la vista del continuo diálogo que Kant mantiene con las principales corrientes del pensamiento antiguo tanto en el *Nachlass* como en las *Vorlesungen*, por no hablar de sus obras más señeras³, donde no faltan los elogios a la

² Traductor de Cicerón a requerimiento de Federico II de Prusia.

³ Cf. v.g. Ulrike Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Marburg, 2004. Una monografía clásica sobre la deuda teórica de Kant con Platón es la de Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Hamburg, 1921. En esa misma época O. Wichmann publicó *Platon und Kant: Eine vergleichende Studie*, Berlín, 1920. El estudio más sistemático

consistencia de autores como Epicuro ni una gran admiración teórico-política hacia Platón. Tampoco significa que no estuviese al tanto de cuanto acontecía en su época, toda vez que Kant se interesó sobremanera por la física newtoniana, por Leibniz⁴ y Spinoza⁵, por algunos miembros de la Ilustración escocesa como Hume o Adam Smith⁶, y ciertamente por toda la obra de Rousseau, existiendo además conexiones muy plausibles con el pensamiento político de Diderot⁷.

Puestos a destacar dos pensadores con quienes Kant declara de modo explícito haber contraído una neta deuda intelectual, estos podrían ser por múltiples motivos Platón entre los antiguos y Rousseau entre sus contemporáneos, pues conviene tener muy presente que Rousseau nació apenas doce años antes que Kant y por lo tanto pertenecían a la misma generación. Aquí nos proponemos mostrar cómo el pensamiento político de Kant se nutre de los ideales platónicos sobre la comunidad política y de las ensoñaciones rousseauianas acerca de las claves para armonizar nuestra convivencia. Ambos autores quedan hermanados en algunos pasajes de los escritos inéditos kantianos de esta guisa: “El genio ensoñador cultiva ideas; el entusiasta ejecuta acciones conforme a ideas veraces o en la aplicación práctica de tales ideas. Rousseau es un ensoñador que merece el máximo respeto; Platón fantasea con ideas”⁸.

2. El arquetipo de la república platónica⁹

Comencemos por Platón, para pasar luego a Rousseau. Al parecer Kant conocía a Platón a través del manual sobre historia de la filosofía que utilizaba en sus clases¹⁰. Con todo, el

hasta el momento acerca del “encuentro” de Kant con Platón a lo largo de su obra es el de Alberto L. Siani, *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all’idea di mondo*, Pisa, ETS, 2007,

⁴ Cf. Roberto R. Aramayo, “Kant, lecteur et interprète de Leibniz: à propos de l’harmonie préétablie, la téléologie, Dieu et le destin”, in Wenchao Li (Hrsg), *Fur unser Glück oder das Glück anderer* (Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 18-23 Juli 2016), Georg Olms, Hildesheim / Zürich / New York, 2016, vol. II, pp. 15-25.

⁵ En una nota de la segunda edición de la tercera *Crítica* Spinoza es la ejemplificación del ateo virtuoso; cf. Roberto R. Aramayo, “Le souverain Bien à la lumière de ‘l’imperatif de l’espoir’ chez Kant: dialogue avec Spinoza et Rousseau”, *Kant. La raison pratique. Concepts et Héritages*, Vrin, Paris, 2015, pp. 365-373.

⁶ Sobre Adam Schmidt y Kant remito a mi trabajo sobre “La versión kantiana de ‘la mano invisible’ (y otros alias del destino”, en Aramayo, R.R., Mugerza, J. y Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101-124.

⁷ Cf. mis trabajos en prensa titulados “La plausible impronta (política) de Diderot en Kant” y “Is Diderot perhaps an unknown *Newton of politics* for Kant? *The Histoty of the two Indies* an Kantian political thought”.

⁸ *Refl.* 921, Ak. XV, 407.

⁹ Cabe recomendar aquí la magnífica introducción de Salvador Mas a su cotraducción de la *República* de Platón (Akal, Madrid, 2010, pp. 5-163) y su libro *Ethos y polis: Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. E igualmente Lucas Soares, *Platón y la política*, Tecnos, Madrid, 2010.

diálogo de Kant con Platón fue subrayado por la Escuela neokantiana de Marburgo. Según Paul Natorp, “aquel que no percibe en Platón ciertos rasgos de Kant, y viceversa, ha debido entender a los dos bastante mal”¹¹. Y en el bicentenario del nacimiento de Kant (1924), Max Wundt sostuvo que “la antigua fe platónica en la realización del bien en el mundo es el aliento que vivifica la metafísica kantiana”¹². En una observación de gran envergadura hermenéutica de la primera *Crítica*, Kant se refiere justamente a Platón al afirmar que cabe llegar a entender el pensamiento de un autor acerca de un tema determinado mejor de lo que el propio autor se comprendió a sí mismo¹³. Lo importante para Kant es que Platón se atrevió a ir más allá de los criterios que ofrecía el mundo de los sentidos gracias a las alas suministradas por las ideas¹⁴. A Kant no le interesaba el rendimiento de las ideas en el terreno especulativo, donde sólo pueden confundirnos y hacernos tomar por tierra firme lo que no serían sino icebergs cubiertos por una densa bruma. Pero, en cambio, a Kant sí le interesa enormemente el rédito que las ideas o ideales de corte platónico pueden allegar en el ámbito de lo práctico, es decir, el papel que pueden desempeñar en el terreno de la libertad. Según Kant, hay ciertas cosas que no se dejan conocer a partir de la experiencia. Esto es lo que ocurre cuando no se pretende saber cómo sea esto o aquello, sino cómo debe o ha de ser. De ahí las ideas de Platón¹⁵. Ya en el § 9 de la *Dissertatio* de 1770 señala Kant que “Platón llama *ideal*, *Idea*, a la *máxima perfección* -por ejemplo, su idea de República- y es el principio de todo lo que está contenido bajo la noción general de toda perfección, por cuanto los grados inferiores no se piensan determinables sino delimitando el máximo”¹⁶. El que un hombre pueda no actuar nunca estrictamente conforme al contenido de la idea de virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico, ya que únicamente por medio de esa idea resulta posible juzgar acerca del valor moral o determinar la ausencia del mismo¹⁷. Kant encuentra muy reprochable que se tomen las leyes relativas al

¹⁰ Entre 1762 y 1782 Kant se sirvió de la *Historia critica philosophia* (1756) de Jakob Brucker.

¹¹ Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* (Meiner, Hamburg, 1994, p. 462).

¹² Max Wundt, *Kant as Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 433.

¹³ *KrV* A 314, B 370.

¹⁴ *KrV* A5, B9.

¹⁵ *Refl.* 445, Ak. XV, 184.

¹⁶ De esta manera, se presenta un claro enlace entre la noción metafísica de perfección y la lógica interna de la Idea.

¹⁷ *KrV* A 316, B 372.

deber de aquello que se hace¹⁸, por cuanto sería conformarse con lo que hay sin intentar cambiarlo, limitándose a dar por bueno lo que hay.

Los ideales están inscritos en la propia razón, desde donde nos ofrecen arquetipos y estos resultan fundamentales en el orden de lo práctico. Al entender de Kant, “no poseemos otra guía de nuestras acciones salvo el comportamiento de ese hombre divino que portamos en nuestro interior, con el que nos comparamos, bajo cuya luz nos juzgamos y merced al que podemos hacernos mejores, aunque nunca lleguemos a ser como él”¹⁹. Recordemos que al final de la *Crítica de la razón práctica* Kant nos habla de dos cosas que colman nuestro ánimo con una admiración y un respeto siempre renovados y crecientes, cuanto más frecuentemente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*²⁰. Algo muy acorde con estas líneas de Rousseau: “Quien quiera que seas entra dentro de ti mismo, aprende a consultar tu conciencia y tus facultades naturales, pues con ellos serás justo, bueno y virtuoso”²¹. La ley moral kantiana brota de nuestra propia conciencia sin precisar del respaldo de ninguna autoridad divina o humana, de esa misma conciencia que Rousseau califica en sus *Cartas morales* de “instinto divino, voz inmortal y celestial, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna que vuelve al hombre semejante a los dioses”²².

Pero volvamos a las referencias kantianas para con Platón y hagámoslo sin abandonar tan siquiera la primera *Crítica*. “La *República* de Platón –escribe Kant en la *Dialéctica trascendental*- se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada”. Un tipo de ensoñación que a Kant le parece muy necesario en el terreno de lo práctico. En ese contexto Kant critica a quienes denigran la pretensión platónica de que los gobernantes se familiaricen con las ideas y entienden que la política precisa del realismo, afirmando lo siguiente: “Una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás -no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues está se seguirá por sí sola- es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de

¹⁸ *KrV* A 319, B 376.

¹⁹ *KrV* A 569, B 597.

²⁰ *KpV* Ak. V 161.

²¹ *CC* 634, V 65-66.

²² *Cartas morales*, *OC* IV 111.

base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes”²³, es decir, que posibilitar el mayor grado de libertad sin perjudicar a otros y permitiendo la coexistencia, sería un criterio normativo que serviría de modelo para las leyes éticas en general, las cuales comprenderían las morales y las jurídicas, dada la simetría que Kant mantiene siempre entre los planos de la moralidad y de la legalidad. En ambos casos se trata de “restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales pueda coexistir con la libertad de cualquier otro”²⁴.

La reflexión política kantiana se verá presidida por este planteamiento y en uno de sus últimos escritos, *El conflicto de las Facultades*, Kant seguirá reivindicando el papel de la idea platónica entrelazándolo con la exigencia rousseauiana de que el ciudadano sea colegislador de su comunidad política: “La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente colegisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella, que se denomina ideal platónico –*res publica noumenon*–, no es una vana quimera, sino la eterna norma para cualquier constitución civil en general”²⁵. A los ojos de Kant, nada hay más pernicioso e indigno de un filósofo que invocar una presunta experiencia contradictoria, la cual no tendría lugar de haber existido a tiempo tales instituciones de acuerdo con ideas y de canjear éstas por burdos conceptos extraídos de la experiencia que hacen fracasar cualquier empeño de cierto alcance. La idea que presenta un ideal inalcanzable por definición como arquetipo a perseguir es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. Nadie puede determinar dónde tiene que detenerse la humanidad, ni cuál es la distancia que necesariamente separa al ideal de su realización, porque se trata de la libertad y la libertad tiene que ser capaz de franquear cualquier frontera predeterminada²⁶.

Siempre que no se las pretenda hacer pasar por sustancias, las ideas platónicas desempeñan el papel de orientar nuestra praxis en cuanto ficciones heurísticas, lo que las introduce en la visión que tenemos sobre “este mundo”, de la mano de un giro inmanente

²³ *KrV* A316, B373.

²⁴ *Rel. Ak.* VI 98. Cf. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 183 y ss.

²⁵ *SdF Ak.* VII 90-91.

²⁶ *KrV A* 317, B 374.

que las vuelve especialmente aptas para la orientación político-práctica. Al desarrollar su propia noción del contrato social Kant no deja de tener presentes tanto a Platón como a Rousseau. En términos kantianos el contrato social u originario es una mera idea de la razón que tiene su indudable virtualidad práctica, cual es la de obligar a cualquier legislador a que dicte sus leyes *como si* éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo y considere a cada ciudadano como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal; “pues ésta es la piedra de toque para compulsar la legitimidad de toda ley pública”²⁷ –leemos en *Teoría y práctica*. Por otro lado, al margen de la forma que adopte un gobierno y el número de personas que lo compongan, siempre se debe gobernar de modo republicano, es decir, *como si* perteneciéramos a una *república*, de suerte que todos los ciudadanos sean tratados según principios conformes al espíritu de las leyes de la libertad²⁸ y no resulte contradictorio que los destinatarios de las leyes se las hubiesen podido dar a sí mismos.

3. Las enseñanzas de Platón sobre los reyes filósofos²⁹

Según confiesa en su *Carta VII* -uno de sus escritos de autoría más dudosa desde el punto de vista filosófico-, el propio Platón estuvo tentado de dedicarse a la política activa, pero distintos avatares frustraron ese anhelo. Sin embargo, nunca dejó de pensar que “a no ser que los filósofos reinen en las ciudades o quienes ahora se llaman reyes y gobernantes se dediquen a la filosofía de manera genuina y adecuada, y vengán a coincidir ambas cosas, el poder político y la filosofía, no habrá reposo para los males de las ciudades ni para el género humano”³⁰. Con esa firme convicción decidió instruir como filósofo al tirano de Siracusa y estuvo a punto de ser vendido como esclavo por el dictador que se proponía ilustrar cuando frisaba la cuarentena³¹. Curiosamente, en una nota de su *Antropología* Kant refiere una peripecia similar que habría protagonizado el cínico Diógenes con esa misma edad³². Al ser capturado el filósofo cínico por unos piratas

²⁷ *ÜdG* Ak. VIII 297.

²⁸ Cf. *SdF* Ak. VII 91.

²⁹ Cf. Roberto R. Aramayo, *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997, *passim*.

³⁰ Platón, *Republica*, V 473d. Cf. “El filósofo rey: filosofía y política”, epígrafe 1.9 de la introducción de Salvador Mas a su edición de *La República* de Platón, Akal, Madrid, 2009, pp. 56 y ss.

³¹ En realidad Platón fue vendido como esclavo y liberado por un amigo suyo que pagó su rescate, pero no se sabe a ciencia cierta si esa venta fue ordenada por Dionisio o se debió a que su navío zozobró en las costas de Egina por una tormenta.

³² Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, 2, 74.

durante un viaje marítimo y verse subastado en un mercado de esclavos, cuando se le preguntó por sus habilidades, Diógenes contestó: “sé gobernar, por lo que debéis buscarme un comprador que tenga necesidad de un señor”³³. Una vez superada la perplejidad en que le había sumido esta respuesta, el mercader decidió convertir a Diógenes en instructor de su propio hijo, quien gracias a esa educación habría devenido un hombre bueno y virtuoso. Kant comparte el juicio platónico de considerar al filósofo como un hombre que sabe gobernar a otros, pero lo adopta desde una perspectiva pedagógica sin traducirlo a un programa político, aun cuando considere que la práctica política debe someterse sin reticencias a la teoría del derecho.

El Kant maduro de los años noventa proclama en *Hacia la paz perpetua* que no cabe confiar en que los reyes filosofen o que los filósofos lleguen a ser reyes, pero ni siquiera hay que desearlo, porque detentar el poder corrompe inexorablemente la libertad que debe caracterizar a los juicios e ideales morales, aunque por otro lado es imprescindible que los reyes no hagan desaparecer o callar a los filósofos, sino que por el contrario les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea de gobierno³⁴. Esto lo dice en un irónico *Artículo Secreto*, que como vemos invoca el principio de publicidad y que Kant se animó a incorporar a la segunda edición de su ensayo, tras el éxito cosechado por su traducción al francés y la buena acogida que le dispensaron los protagonistas de la Revolución francesa. Este artículo secreto viene a derogar las aspiraciones platónicas de que los filósofos se conviertan en gobernantes o viceversa, al tiempo que declara a la filosofía una insoslayable instancia consultiva del poder de turno, el cual debería recabar la opinión de un espectador cualificado que no está comprometido en el juego. Cualquier gobernante que pretenda servirse de un barniz ético para ocultar la verdadera naturaleza de sus fechorías será calificado por Kant de *moralista político*, mientras que su antagonista, el *político moral*, en realidad sí compartiría muchos rasgos con el ideal del filósofo rey platónico³⁵.

³³ *Anthrop.*, Ak. VII 292 n.

³⁴ *ZeF*, Ak. VIII 369.

³⁵ Cf. *ZeF*, Ak. VIII 377; cf. *La Quimera del Rey Filósofo*, pp. 117 y ss.

4. La revolución interior que nos muestra otro universo moral³⁶

Sólo un retrato adornaba el sobrio despacho de trabajo de Kant. Ahumado por el humo de su pipa había un retrato de Rousseau, un contemporáneo suyo que sólo había nacido doce años antes que él y por lo tanto eran prácticamente de la misma generación. Los biógrafos de Kant aseguran que éste había leído todas las obras de Rousseau y que lo conocía bien. Además propalaron la conocida anécdota de que Kant sólo dejó de dar puntualmente sus paseos al quedar enfrascado por la lectura de Rousseau, seguramente por el *Emilio*, que le hizo ver la importancia de la educación y reflexionar sobre la conveniencia de poner a la religión dentro de los límites de la mera razón, aunque también pudo tratarse del *Contrato social* y/o de cualquiera de los dos *Discursos*. Comoquiera que sea, Kant levantó acta del enorme impacto que le produjo su lectura de Rousseau en unas anotaciones que realizó en los márgenes de un libro suyo, el ejemplar que tenía en su biblioteca de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*³⁷.

Estas notas fueron escritas entre 1764 y 1765, es decir, cuando Kant tiene alrededor de cuarenta años, la misma edad que tenía Platón en su primer viaje a Siracusa con el ánimo de convertir en filósofo a un tirano y que también son los años que Kant atribuye a Diógenes cuando se convirtió en preceptor del hijo de quien le había comprado como esclavo³⁸. En esas reflexiones anotadas en los márgenes de las *Observaciones* Kant deja constancia del tremendo impacto que tuvo sobre su trayectoria intelectual las obras de Rousseau, cuya lectura imprime en él un irreversible giro práctico. De alguna manera, Kant se propone continuar la obra de Rousseau, cambiando únicamente de método. “Rousseau –

³⁶ Cf. Roberto R. Aramayo, “Del destino como eco de nuestro talante (o de la verdadera revolución)”, epígrafe 8 de “La versión kantiana de la mano invisible”, en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 119 y ss.; cf. Roberto R. Aramayo, “Los ensueños de Rousseau. Una cartografía de nuestra conciencia moral y civil”, estudio introductorio a *Rousseau y sus ensoñaciones*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016, pp. 11-60.

³⁷ En aquella época se escribía al dorso de las cartas recibidas o en los márgenes de los libros, porque el papel era un bien escaso. Eso, junto a la tinta utilizada, ha permitido datar muchas de las llamadas Reflexiones o los borradores que Kant conservó. Desgraciadamente las dos Guerras mundiales acabaron con buena parte de los manuscritos kantianos y ahora sólo podemos acceder a sus textos por la magnífica labor de quienes comenzaron a principios del Siglo XX la edición de sus obras completas editadas por la Real Academia de las Ciencias Prusiana, lo que conocemos como Akademie-Ausgabe (AA o Ak.), por mucho que merezca la pena reeditarla con nuevas notas e introducciones.

³⁸ “Todo corso que al cumplir los cuarenta años no esté casado y no lo haya estado, será excluido de por vida del derecho de ciudadanía”, proclama Rousseau en su *Constitución para Córcega* (OC III 941).

dice- procede sintéticamente y parte del hombre natural; yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado”³⁹.

Kant anota también que la elocuencia de Rousseau le distrae, por lo que debe releerlo una y otra vez para estudiar sus contenidos con una mayor frialdad, sin dejarse embargar por el embrujo de su pluma⁴⁰. Estas anotaciones reflejan las sucesivas sensaciones experimentadas por Kant en su lectura de Rousseau: “La primera impresión de quien lee los escritos de Rousseau, con un ánimo distinto al de matar el tiempo, es la de hallarse ante un ingenio muy poco común y ante un alma tan sensible como quizá nunca haya tenido ningún otro escritor de cualquier época o lugar”. Una vez superado el hechizo de su fascinante retórica, en un segundo momento el lector se ve embargado por la perplejidad que suscitan los paradójicos puntos de vista de Rousseau, pareceres tan contrapuestos a los tópicos habituales que uno llega a preguntarse “si este autor no consagra su extraordinario talento sino a esgrimir la mágica fuerza de su extraordinaria elocuencia en aras de una cautivadora originalidad cuya agudeza le hace descollar entre sus rivales”⁴¹.

Pero al margen de estas consideraciones sobre el peculiar y seductor estilo literario de Rousseau, Kant nos confiesa que las lecturas de Rousseau han modificado radicalmente sus inquietudes. Manifiesta haber tenido desde siempre la vocación de investigar y la inquietud por extender sus conocimientos, acicateado por el disfrute que le procura cada nuevo descubrimiento. Recordemos la teoría que lleva el nombre de Kant-Laplace sobre la formación del sistema solar. Sin embargo, Rousseau le ha hecho ver las cosas de otro modo. Kant reconoce que despreciaba la ignorancia y que creía que sólo el saber podía dignificar a la humanidad. Pero esa deslumbrante superioridad se desvanece al enseñarle Rousseau que hay otras batallas más urgentes. “Aprendo a honrar a los hombres –escribe Kant- y me consideraría el más inútil de los trabajadores, si no creyera que mi labor reflexiva puede proporcionar algo valioso a los demás contribuyendo a establecer los derechos de la humanidad”⁴². Rousseau aparece ante los ojos de Kant como el Newton del

³⁹ *Bemerkungen*, Ak. XX, 14. Cf. Roberto R. Aramayo, “Las claves rousseauianas del concepto kantiano de Ilustración”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (2005). pp. 237-252.

⁴⁰ *Bemerkungen*, Ak. XII, 30

⁴¹ *Bemerkungen*. Ak. XX, 43-44.

⁴² *Bemerkungen*, Ak. XX 44

mundo moral⁴³, porque el autor del *Discurso sobre la desigualdad* le ha hecho sensible a los problemas originados por la desigualdad y el elitismo. “La suposición de la desigualdad también hace desigual al hombre. Sólo la doctrina de Rousseau puede conseguir que el filósofo ilustrado se sincere con su saber y, sin apoyarse en la religión, no se considere mejor que el hombre común”⁴⁴.

Como Kant explica en sus *Lecciones de ética*, “Rousseau pone las cosas en su sitio, advirtiéndole que el saber por el saber, la mera erudición, no constituye el fin de la humanidad. El hombre de ciencia no puede creer que por ser tal detenta un privilegio con respecto a sus conciudadanos, puesto que cualquier artesano contribuye al mismo con su propio quehacer”⁴⁵. Por otro lado, el autor del *Emilio, o de la educación* también le ha hecho advertir a Kant la suma importancia de la pedagogía. “La educación de Rousseau es la única fórmula para restablecer el florecimiento de la sociedad civil. Pues allí donde la opulencia se incrementa sin tasa, dando lugar a la indigencia, la opresión y el menosprecio, así como a la guerra, nada pueden hacer las leyes por cambiar las cosas”⁴⁶ –leemos en estas anotaciones de Kant.

Como ya hemos señalado, resulta interesante reparar en la edad que tiene Kant cuando levanta acta de este cambio de rumbo en sus intereses vitales, fijando sus prioridades en cultivar una suerte de filosofía política comprometida con los cambios sociales, aunque no abandone del todo su interés por las cuestiones científicas. Kant ronda la cuarentena, la edad que especifica en sus clases de *Antropología* para verificar la revolución interior que todos deberíamos acometer en el transcurso de nuestras vidas. Es muy posible que la prematura muerte de un amigo muy cercano, acontecida en 1764, incidiera en estas reflexiones a la hora de fijar este punto de inflexión vital⁴⁷. En la primera sección de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (sección que iba a publicarse en una revista berlinesa, pero fue censurada), Kant nos dice que el tránsito de la legalidad - u observancia de las leyes- a la moralidad -o cumplimiento de la ley moral por sí misma-

⁴³ *Bemerkungen*, Ak. XX 58-59.

⁴⁴ *Bemerkungen*, Ak. XX 176.

⁴⁵ *Lecciones de ética*, Critica, Madrid, 1988, p. 291.

⁴⁶ *Bemerkungen*, Ak. XX 175.

⁴⁷ En 1764, cuando Kant tiene cuarenta años, muere prematuramente su amigo Funk y eso le hace adoptar férreas máximas que regularizaron su vida cotidiana, dejando de jugar a las cartas y de asistir a los conciertos y al teatro; cf. Antoine Grandjean, *La philosophie de Kant*, Vrin, Paris, 2016, p. 20.

no puede hacerse mediante reformas paulatinas, sino que tiene que darse una revolución interior en la intención, una revolución que atañe al modo de pensamiento⁴⁸.

El hombre consciente de haber cambiado su modo de pensar adquiere gracias a sí mismo, porque nadie, ni la naturaleza ni otros lo pueden hacer por él, un carácter de índole moral, el cual tiene un valor intrínseco y está por encima de todo precio⁴⁹, como la voluntad buena en sí misma de que nos habla la *Fundamentación*: “La educación, los ejemplos y las enseñanzas no pueden producir esta firmeza y perseverancia en los principios *poco a poco*, sino sólo como por medio de una explosión que sigue de repente al hastío que causan las constantes fluctuaciones del instinto. Acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta”⁵⁰. Muy probablemente, Kant está recreando aquí su propia experiencia y la conversión que experimentó al leer los escritos de Rousseau, quien no sólo determina la sensibilidad político-social de Kant, sino también sus planteamientos morales, como muestran las concomitancias entre la *Profesión de fe de un Vicario saboyano* y la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. En el tercer paseo de las *Ensoñaciones de un paseante solitario* Rousseau nos habla también de la gran revolución que se consumó en su interior y que le desveló otro mundo moral cuando cumplió los cuarenta años, al desarraigar de su corazón la codicia y el ansia que ponen precio a todo cuanto decidió abandonar desde entonces⁵¹. También los pueblos experimentan revoluciones que producen efectos parecidos a las revoluciones interiores de los individuos, haciendo que renazcan de sus cenizas y recuperen el vigor de la juventud, como según nos dice Rousseau en su *Contrato social*⁵² sería el caso de Esparta en los tiempos de Licurgo, de la Roma republicana posterior a la dinastía de los Tarquinos o de Holanda y Suiza tras la expulsión de los tiranos.

⁴⁸ *Religion*, Ak. VI 47.

⁴⁹ *Anthrop.* Ak. VII 292.

⁵⁰ *Anthrop.* Ak. VII 294. He aquí la sospecha kantiana con respecto al abuso de los ejemplos y catecismos en el ámbito de la educación moral.

⁵¹ *OC I* 1115 y 1114. Como ya hemos apuntado, la lectura de Rousseau coincidió con la muerte de un amigo de Kant que parece haber modificado sus pautas cotidianas.

⁵² *OC III* 385. Kant anotará en una de sus Reflexiones que “La revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos” (Ref. 1438; AK. XV 628)

5. *Esparta y la Roma republicana como polis modélicas*⁵³

(*junto a la República de Ginebra*)

Quizá tenga cierto interés reparar en un tema muy asociado al pensamiento de Rousseau y que no lo está en absoluto con el de Kant, aun cuando sí está presente en las obras del filósofo de Königsberg, si se leen con atención. Me refiero al tema de la desigualdad, que Rousseau no sólo trata en *Discurso sobre el origen y al desigualdad entre los hombres*, sino prácticamente por doquier. Parece obvio que la sensibilidad rousseauiana hacia esa temática le viene dada por el mito de Esparta. Rousseau asegura en las *Confesiones* que Plutarco fue la lectura más influyente de su infancia y que lo siguió releendo hasta el final de su vida. La idealizada Esparta que Rousseau tiene presente se cincela merced al Plutarco de la *Vida de Licurgo*⁵⁴ y el Platón de las *Leyes* o la *República*⁵⁵. Diógenes consideraba a Esparta como el último asilo de la vida según la naturaleza y es el tipo de polis que sirve de modelo al *Contrato social*, al igual que lo es la vieja Roma y el trasunto de ambas que Rousseau quiso ver en su Ginebra natal. No en vano el *Discurso sobre la desigualdad* está dedicado a la República de Ginebra y tanto el primer *Discurso* como el *Contrato* los firma enorgulleciéndose de ser un ciudadano de Ginebra.

Contra lo que pensaba la mayoría de sus contemporáneos, en su *Discurso sobre las artes y las ciencias* Rousseau opone Esparta a Atenas, decantándose a favor de la primera y en contra de la segunda. La ciudad de Pericles simboliza la civilización y, por ende, la corrupción, precisamente porque la primera fuente del mal es la desigualdad, de la desigualdad provienen las riquezas, de éstas nacen el lujo y la ociosidad, las ciencias y las artes generan vicios, etc. Los paradójicos argumentos de Rousseau son bien conocidos⁵⁶. Nos hacemos esclavos de lo superfluo, de lo que ya no sabemos prescindir, en lugar de cultivar la modestia y frugalidad. “¿Qué darían porque Esparta no hubiera existido?”, viene a decir retóricamente Rousseau con respecto a sus contemporáneos, que temerían las

⁵³ Quiero constatar en este punto mi deuda con el libro de Denise Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Vrin, Paris, 1974, *passim*.

⁵⁴ “Cuando vemos en la *Vida de Licurgo* las leyes que da a los lacedemonios creeríamos estar leyendo la historia de *Sevarambes*” (Montesquieu, *Espíritu de las Leyes* IV-6).

⁵⁵ “En el pensamiento utópico de Platón no habita el anhelo de una libertad perdida, sino el de una homogeneidad y orden alcanzado, y con un modelo histórico concreto: Esparta” (Salvador Mas, *Ethos y polis*, Itsmo, Madrid, 2003, p. 227ss.).

⁵⁶ Dicho sea de paso, Rousseau afirma que “El Estado donde perdura la virtud es aquel donde no se dan filósofos” (*Discurso sobre la desigualdad* I, 12).

lecciones del modelo espartano⁵⁷. La avaricia, el deseo de poseer es la fuente de todos los males al entrañar desigualdad. Por eso el gran legislador Licurgo habría considerado que igualar las fortunas suponía la mejor base para la democracia. “Después de haber introducido la abolición de las deudas –cuenta Plutarco-, Licurgo se propuso también repartir a partes iguales todo lo que había en las casas para hacer desaparecer por completo la desigualdad y la disparidad. Cuando se hizo esto, desapareció toda injusticia de Esparta, pues ya no se podía robar, ni dejarse sobornar, ni cometer fraudes ni hurtar. También proscribió todo lo superfluo”⁵⁸. En sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau sostiene que el lujo no se erradica mediante leyes suntuarias, porque hay que extirparlo del fondo de los corazones, imprimiendo en ellos gustos más sanos y nobles⁵⁹ mediante una educación comunitaria que los padres han de confiar al Estado. “¿Queréis haceros una idea de la educación pública? –leemos en el *Emilio*-. Leed la *República* de Platón. Esta no es en absoluto una obra de política, sino el más hermoso tratado de educación que se haya escrito”⁶⁰.

Junto a Esparta Rousseau tiene presente a esa Roma republicana que Tito Livio identificaba como tierra de libertad, frugalidad e incorruptibilidad. No en vano lo único que Rousseau retuvo en su memoria tras el místico arrebató de la iluminación o ensoñación de Vincennes⁶¹ fue la prosopopeya de Fabricio del primer *Discurso*. El mito romano es de naturaleza ética, como para Montesquieu y Platón. “Si hubiera un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”, afirma Rousseau en el *Contrato social*⁶². Sin embargo, habría que poner entre paréntesis a la Roma de Fabricio y de Catón el censor, a la Esparta de Licurgo y al idealizado trasunto de ambos que Rousseau aprecia durante un determinado periodo de su vida en la república de Ginebra. Todo ello casa con la profunda nostalgia que tiene Rousseau de una sociedad

⁵⁷ Aun cuando Diderot también elogia la figura de Licurgo en el artículo dedicado a “Esparta” por la *Enciclopedia*: “Hay que ver en Licurgo al filósofo que mejor ha conocido la naturaleza humana, el que mejor ha visto hasta qué punto las leyes, la educación y la sociedad pueden cambiar al hombre”.

⁵⁸ Plutarco, *Obras morales y de costumbres III. Máximas espartanas*, Gredos, Madrid, 1987, p. 197.

⁵⁹ OC III 965.

⁶⁰ OC IV 250.

⁶¹ La iluminación de Vincennes se llama así porque la tuvo mientras se dirigía a pie a visitar a su por entonces gran amigo Diderot, recluido en el Castillo de Vincennes. Las paradojas del primer *Discurso* habrían sido en realidad una idea de Diderot, como yo mismo he apuntado en otros lugares; cf. “Diderot, o el apogeo del filosofar”, mi estudio introductorio a D. Diderot, *Pensamientos filosóficos. El combate de la libertad*, Proteus, Barcelona, 2009, pp. 11-48.

⁶² OC III, 406. Kant dirá en *Hacia la paz perpetua* que, gracias al mecanismo de la insociable sociabilidad, se puede establecer unas leyes que permitan la convivencia incluso en un pueblo de demonios, puesto que la legislación les mantendría a raya merced a un equilibrio entre las fuerzas de repulsión.

auténticamente moral. “Los que quieran tratar separadamente la moral y la política nunca entenderán nada de ninguna de las dos cosas”⁶³ –leemos en el *Emilio*. Al igual que en Kant, ambas cosas deben darse la mano, porque las leyes políticas están llamadas a favorecer el cumplimiento de la legislación moral⁶⁴. En su *Discurso sobre la Economía política* Rousseau nos habla de la ley como “esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y le enseña a actuar según las máximas de su propio juicio, así como a no estar en contradicción consigo mismo”⁶⁵. Sólo se es libre al someterse a las leyes. La polis es el símbolo de la libertad, de una cierta concepción de igualdad que consiste en que nadie tiene derecho a servirse de su prójimo. “Es la autoridad del Estado la que garantiza toda dependencia personal al ciudadano”⁶⁶. Según el *Contrato social*, “en un Estado verdaderamente libre, los ciudadanos hacen todo con sus brazos y nada con su dinero”⁶⁷. En uno de sus *Fragmentos autobiográficos*, Rousseau aconseja a las gentes de bien que busquen una sociedad que se vayan a vivir a la comunidad de Platón⁶⁸. Y en las *Cartas desde la montaña* Rousseau afirma lo siguiente: “Si no hubiera hecho sino un sistema cabría relegar al *Contrato social* con la *Republica* de Platón, la *Utopía* de Moro y los *Sevarambes* al país de las quimeras. Pero describo un objeto existente”⁶⁹, refiriéndose a esa idealizada Ginebra que habría heredado las virtudes de la Roma republicana y la Esparta de Licurgo. “Fuera de Esparta se era ambicioso, avaro e inicuo; pero el desinterés, la equidad y la concordia reinaban dentro de sus muros” –leemos en el *Emilio*⁷⁰.

⁶³ OC IV 524.

⁶⁴ Recientemente en otro lugar he enfatizado el acento que Kant puso ya desde la década de los ochenta en hacer ver que la política era una necesaria condición de posibilidad para la moralidad: “Una ficción heurística para explorar nuevas configuraciones políticas. El primado jurídico-político de Kant en los opúsculos de 1784”, *Conceptos. Revista de Filosofía* 8 (Univ. de Cartagena, Colombia), 2015, pp. 13-25; cf. Roberto R. Aramayo, “Right as a Sign of a Philosophical Chiasm: Freedom and its Evolution in Kant’s Opuscles”, en VV.AA., *Critical Paths outside the Critiques. Kant’s Shorter Writings*, Cambridge Scholar Publishing, Newcatle upon Tyne, pp. 398-409.

⁶⁵ OC I 248. También afirma que “la voz del pueblo es la voz de Dios”; cf. Roberto R. Aramayo *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal como es)*, Barcelona, 2015, p.71ss / *Rousseau; E la política fece l’uomo (così come le conosciamo)*, Hachette, Milano, 2015, pp. 71ss. / *E la política fez o homen (tal como é)*, 2015, pp. 71ss.

⁶⁶ OC III 364.

⁶⁷ OC III 429.

⁶⁸ OC I 1125.

⁶⁹ OC III 810. Cabría señalar que Rousseau también quiso describir una mínima república ideal en el Clarens de *La nueva Eloísa*.

⁷⁰ OC IV 249.

6. *Rousseau contra las desigualdades generadas por la opulencia*⁷¹

Para Rousseau los dos principios rectores de toda legislación son la libertad o independencia y una igualdad sin la que dicha independencia no podría subsistir⁷². Esta igualdad no significa que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente idénticos, sino que el poder se ejerza sin violencia y con arreglo a las leyes, y la diferencia de riquezas no propicie “que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, ni ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse”⁷³. Obviamente puede haber desigualdades con respecto a la fuerza o al ingenio u otras que se deban a circunstancias tales como la edad o a la salud, pero todos los ciudadanos deberían ser iguales en lo tocante a las convenciones y al derecho. Bajo los malos gobiernos esa igualdad –advierte Rousseau- no será más que aparente e ilusoria, porque sólo servirá para mantener al pobre en su miseria y facilitar que los ricos disfruten de su usurpación, merced a leyes útiles para quienes poseen demasiado y perjudiciales para los que nada tienen⁷⁴. El problema es que se da una extrema desigualdad en la manera de vivir, un exceso de ociosidad en unos y un exceso de trabajo en otros, los alimentos demasiado rebuscados e indigestos de los ricos, la mala alimentación de los pobres⁷⁵. Rousseau piensa que uno debe buscar su propio bien causando el menor mal posible a los otros⁷⁶. Por ello no debería consentirse que “un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras las multitud hambrienta carece de lo necesario”⁷⁷.

Esto no significa que Rousseau se plantee abolir la propiedad privada, toda vez que reconoce al derecho de propiedad como “el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos e incluso más importante que la propia libertad bajo ciertas consideraciones, al

⁷¹ Para profundizar en este tema puede resultar útil acudir al libro de Yves Vargas, *Jean-Jacques Rousseau, l'avortement du capitalisme*, Delga, Paris, 2014, *passim*. También puede resultar útil el libro que me fue encargado para la colección promovida en español por el diario *El País* y que fue traducido al italiano y el portugués citado en la nota 65.

⁷² El estado civil nos hace adquirir además una libertad moral, “la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (*Contrato social* I, 8; *OC* III 365). Resulta pertinente invocar aquí el concepto de *Egaliberté* del que nos habla E. Balibar (cf. el segundo capítulo del magnífico libro de Alicia García Ruíz, *Para que el mundo no se destruya, por una emancipación ilustrada*, Catarata, 2016).

⁷³ *OC* III 391.

⁷⁴ *OC* III 367.

⁷⁵ *OC* III 138.

⁷⁶ *OC* III 156.

⁷⁷ *OC* III 194.

ser la propiedad el auténtico garante de los compromisos de los ciudadanos”⁷⁸. Rousseau no acaricia la idea de “destruir la propiedad particular, porque esto es imposible”, pero sí aspira a circunscribirla a los más estrechos márgenes que sea posible⁷⁹. La misión más necesaria y complicada de un gobierno consiste en perseguir con total integridad “la protección del pobre contra la tiranía del rico. El mayor mal ya está hecho cuando existen pobres que defender y ricos que contener. Sólo cabe ejercer toda la fuerza de las leyes sobre la *mediocridad* -lo que hoy llamaríamos *clase media* y por tanto se hallarían entre ambos extremos-, pues las leyes son igual de impotentes contra los tesoros del rico y contra la miseria del pobre: el primero las elude, el segundo se les escapa, pues uno rasga su tela y el otro la atraviesa”⁸⁰. Uno de los principales asuntos de cualquier gobierno se cifra en prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, impidiendo por todos los medios la excesiva acumulación de patrimonio y evitando que sea necesaria la beneficencia, ya que no se trata de construir hospitales para los pobres, sino de impedir que los ciudadanos puedan caer en la pobreza. La opulencia y la miseria generan el odio entre los ciudadanos, al verse suplantado el interés público por la primacía de los intereses particulares.

Para erradicar al mismo tiempo la opulencia y la indigencia, Rousseau se muestra firme partidario de fomentar una clase media y gravar a las grandes fortunas, con el fin de equilibrar nocivas desigualdades abismales y auspiciar una saludable cohesión social. El mantenimiento del Estado exige cuantiosos gastos y los miembros de la sociedad deben contribuir a sus sostén, mas no paritariamente, sino en proporción a sus recursos. Quien posea diez veces más debería pagar diez veces más y quien simplemente posea lo necesario no debería pagar nada. En lugar de proteger las ingentes propiedades del rico e impedir al miserable disfrutar de la cabaña que ha construido con sus propias manos, habría que acabar con la impunidad de los poderosos. Los impuestos fiscales deben distinguir entre los superfluo y lo necesario, de suerte que “la tasa del que tiene algo superfluo pueda

⁷⁸ OC III 263. Este reconocimiento no es óbice para que Rousseau también diagnostique que el cortejo de la desigualdad y como efectos de la propiedad los hombres experimentan “una ambición que les devora, el ansia de elevar su fortuna relativa, menos por auténtica necesidad que por ponerse por encima de los demás, inspiran a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta, tanto mas peligrosos cuanto que para hacer su jugada con una mayor seguridad adopta a menudo la máscara de la benevolencia” (OC III 291).

⁷⁹ OC III 961.

⁸⁰ OC III 258.

igualarse, si es preciso, a la suma total de lo que exceda sus bienes necesarios”⁸¹. Según señala Rousseau en ese artículo escrito para la *Enciclopedia* de Diderot y que se titula *Economía política*, “para repartir las tasas de manera equitativa y verdaderamente proporcional, su imposición no debe hacerse sólo en razón de los bienes de los contribuyentes, sino por la razón compuesta de la diferencia entre sus condiciones y lo superfluo de sus bienes”⁸², es decir, multando los excesos y podando la depredación. A juicio de Rousseau, “para autorizar sobre un terreno cualquiera el derecho del primer ocupante, hace falta que no se ocupe sino la cantidad requerida para subsistir”⁸³

7. ¿Cómo aborda Kant la injusticia social?⁸⁴

A decir verdad, Kant muestra una gran sensibilidad a las desigualdades sociales y, acaso por su propia trayectoria personal, es un ardoroso defensor del mérito. Al igual que Rousseau, Kant cree que ningún privilegio adquirido debiera lastrar o favorecer que uno alcance una u otra posición social mediante su talento y sus esfuerzos. Así por ejemplo, si Rousseau manifiesta que la herencia no supone en absoluto una ley fundamental y depende tan sólo de la autoridad pública, porque el derecho de propiedad no se extiende más allá de la propia vida y al morir deja de pertenecernos cualquier bien⁸⁵, Kant no admite que los privilegios puedan ser hereditarios, porque el nacimiento no puede entrañar ninguna desigualdad jurídica ni sometimiento alguno a leyes coactivas. En *Teoría y práctica* lo enuncia con total claridad: “No puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene

⁸¹ OC III 271.

⁸² OC III 273.

⁸³ OC III 366. En sus adiciones a la *Historia de las dos Indias* Diderot aplicará el esquema de adquirir una propiedad necesaria para subsistir a través del trabajo a sus tesis anticolonialistas: “¿Acaso la naturaleza de la propiedad no es idéntica en todas partes, fundada en la toma de posesión a través del trabajo, y en un largo y apacible disfrute? Europeos, ¿podrías decirme a qué distancia de vuestra residencia se invalida este sagrado título? ¿A veinte pasos? ¿A diez leguas? Decís que no. Pues bien, entonces a diez mil leguas tampoco” (OC III, 697).

⁸⁴ Para este punto recomiendo quedar atentos a la publicación del trabajo inédito “Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano”, presentado como ponencia por María Julia Bertomeu el 1 de marzo de 2016 en Madrid, en el Instituto de Filosofía del CSIC. Este trabajo me hizo releer los pasajes que Kant dedica a esta problemática en las *Lecciones de ética*, *La Metafísica de las costumbres* y *Teoría y práctica*. También resultan interesantes algunas contribuciones de Nuria Sánchez Madrid (cf. v.g. el volumen colectivo titulado *Kant and social policies*, Palgrave, 2016).

⁸⁵ Cf. OC III 1402. “Por su naturaleza, el derecho de propiedad no se extiende más allá de la vida del propietario, de modo que, desde que muere, su bien deja de pertenecerle, por lo que prescribir las condiciones bajo las cuales podrá disponer de él, supone en el fondo alterar en apariencia su derecho y no tanto ampliarlo en efecto” (OC III 263).

dentro de la comunidad”, de suerte que cualquiera pueda alcanzar “por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía social”⁸⁶. Casi a regañadientes admite que se pueda transmitir por herencia las propiedades adquiridas, sin dejar de advertir que con ello se genera una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad, mas nada puede impedir que cualquiera esté facultado para elevar su posición “si su talento, su aplicación y su suerte” lo hacen posible.

En lo tocante al derecho nadie puede tener una ventaja de partida y el ascenso social únicamente debe depender de uno mismo, de nuestra capacidad o de nuestra sincera voluntad, sin que pueda interponerse la voluntad de otro y sólo quepa sortear circunstancias adversas de las que no pueda culparse a nadie⁸⁷. De hecho, Kant dice que los artesanos y los grandes propietarios son iguales entre sí a la hora de votar, porque atentaría contra el principio de igualdad que una ley les distinguiera con las prerrogativas de una determinada posesión y ello, añade Kant de pasada y entre paréntesis, “sin entrar en la cuestión de cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos y cómo ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubieran podido adquirir todos ellos unas posesiones estables, se ven con eso reducidos al mero servicio de los anteriores”⁸⁸. Puede que no desarrolle el tema, pero apuntado queda su parecer al respecto, una opinión que recuerda mucho al planteamiento rousseauiano de tener en cuenta la distinción entre lo necesario para la subsistencia y lo superfluo, siendo esto algo que suele menoscabar el acceso generalizado a lo imprescindible. Kant observa que ningún propietario puede transmitir el suelo a las siguientes generaciones hasta el infinito para su exclusivo disfrute y que el Estado puede abolir esa transmisión en cualquier momento con la única condición de indemnizar a los supervivientes⁸⁹.

En sus *Lecciones de Ética* Kant explicaba a sus alumnos que todos tenemos derecho a disfrutar de los recursos vitales que hay en el mundo sin sustraer nada de la

⁸⁶ *UdG Ak. VIII 293*. Podría decirse que el único testamento válido para Kant es el de la buena –o mala– fama y ese buen nombre sería la única propiedad que nos sobrevive tras la muerte del buen (*MdS Ak. VI 295*), de modo que el plagio de un difunto le sustrae una parte de su honra y significa tanto como un secuestro de su buen nombre (296n.).

⁸⁷ *UdG Ak. VIII 294*.

⁸⁸ *UdG Ak. VIII 296*.

⁸⁹ *MdS Ak. VI 324*.

cuota que le corresponde a los demás. Si nadie violara jamás el derecho de los otros, “no habría miseria alguna en el mundo, salvo aquella que no tiene su origen en el daño perpetrado por otro, cual es el caso de las enfermedades y de las catástrofes, aunque la miseria humana suele ser consecuencia no tanto del infortunio como de la injusticia del hombre”⁹⁰. Cuando se auxilia a un indigente sólo se repara parcialmente una injusticia, porque si no se acumularan más recursos vitales de los estrictamente necesarios, “no existiría ningún rico, mas tampoco pobre alguno”⁹¹. Al ayudar a quien se halla en la indigencia por haberle despojado previamente de sus pertenencias, no se realiza un acto de generosidad, sino “la bien poco meritoria compensación de lo que se le había sustraído de antemano”⁹². Se cree satisfacer un deber humanitario cuando, tras procurarse primero toda clase de riquezas, se paga un pequeño tributo dando voluntariamente algo a los pobres, pero “si los hombres fuesen justos a su debido tiempo, no existirían los pobres y no tendríamos que darles limosna ni tampoco atribuirnos el mérito de la benevolencia”⁹³. Kant reitera estos argumentos en su *Metafísica de las costumbres* del siguiente modo: “La capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que algunos se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros. En tales circunstancias, ¿acaso es algo meritorio la ayuda que el rico pueda prestar a los necesitados?”⁹⁴.

Más que reparar con un paternalismo presuntamente caritativo la injusticia social de una desigualdad extrema que genera miseria para una parte de la población, Kant entiende que el Estado debe prevenirla mediante los oportunos gravámenes a quienes han acumulado más de la cuenta, resultando lícito que, sobre todo en periodos de aguda crisis social, el gobierno obligue a los más acaudalados a procurar los medios de subsistencia a quienes carecen de los recursos más básicos para proteger a la comunidad en su conjunto. El Estado tiene en esos momentos el derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo al sustento de sus conciudadanos menos favorecidos, sin que esa medida desemboque en una redistribución más equitativa de las riquezas. Se trata en el fondo de una

⁹⁰ AK. XXVII.1, 415.

⁹¹ Ak. XXVII.1, 416.

⁹² Ak. XXVII.1, 432.

⁹³ Ak. XXVII.1, 455.

⁹⁴ *MdS* Ak. VI 454.

organización estatal del deber de mantener con vida a parte del cuerpo civil. “Eso puede realizarse gravando el patrimonio de los ciudadanos para satisfacer las necesidades del pueblo por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas”⁹⁵. Además de para lo que hoy daríamos en llamar prestaciones sociales o cobertura sanitaria y educativa, los impuestos no deben destinarse por ejemplo al mantenimiento de la iglesia, cuyo sostenimiento no puede correr a cargo del Estado, teniendo que encargarse de ello la parte del pueblo que se declara partidaria de una u otra fe⁹⁶. Pero los impuestos sí deben servir en cambio para la formación y el mantenimiento vitalicio de los funcionarios⁹⁷. El pueblo, que debe correr con los gastos generados por la preparación de un funcionario, quiere sin duda que éste se encuentre a la altura del trabajo que se le ha encomendado, “pero esto sólo puede suceder si se prepara y aprende durante un tiempo suficiente, durante el cual pierde el que hubiera podido emplear para aprender cualquier otro trabajo que le sustente, siendo preciso que todos puedan ascender del cargo inferior a los superiores (que si no caerían en manos de ineptos) y que, por lo tanto, todos puedan contar con un porvenir asegurado de modo vitalicio”⁹⁸. Leyendo estas líneas resulta inevitable recordar que Kant llegó a ser catedrático y rector de la Universidad de Königsberg tras una laboriosa carrera académica iniciada como *Privatdozent*. A su juicio, ningún rango puede ser hereditario, porque “la naturaleza no dispone las cosas de tal modo que también se hereden el talento y la voluntad que posibilitan prestar servicios al Estado”⁹⁹. Por otra parte, la aún noción optimista del mercado, dinamizador del oxímoron consistente en la “insociable sociabilidad”, conduce a Kant a no esperar nada especialmente negativo de la correlación de fuerzas sociales que activa.

Según Kant, los tres principios que deben regular el establecimiento de un Estado con respecto al derecho son la libertad, la igualdad la independencia¹⁰⁰. Cualquier ciudadano debe ser libre para buscar su propia felicidad del modo que mejor le parezca siempre que no perjudique los derechos ajenos y pueda coexistir con la libertad de los demás, sin estar sometido a un gobierno que pretenda ser paternalista velando por su

⁹⁵ *MdS* Ak. VI 326.

⁹⁶ *MdS* Ak. VI 327-328.

⁹⁷ Forma parte de la visión particular que Kant posee de un aún no enteramente formado Estado de derecho el elogio de las instalaciones educativas privadas, con frecuencia mejor organizadas que las de rango público

⁹⁸ *MdS*, Ak. VI 328.

⁹⁹ *MdS*, Ak. VI 329.

¹⁰⁰ Cf. *UdG* Ak. VIII 290ss. y *MdS* 314. De nuevo la *Egaliberté*.

felicidad, porque no cabe imaginar peor despotismo. A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel hasta el que pueda llevarle su talento, su aplicación y su suerte, resultando ilícito que otros conciudadanos le cierren el paso merced a una prerrogativa hereditaria. En suma, los miembros de un Estado en cuanto ciudadanos han de tener la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento. Por otro lado, la igualdad civil significa simplemente que nadie puede ser más que nadie en materia de derechos. Esa libertad e igualdad precisan de la independencia, es decir, de ser autosuficiente y no depender de una voluntad ajena, no teniendo que agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro, sino a los propios derechos y facultades en cuanto miembro de la comunidad.

Este planteamiento parece corroborar que Kant fue un atento lector de Rousseau y tuvo muy en cuenta la sensibilidad mostrada por éste hacia las desigualdades sociales suscitadas por un gobierno injusto. En esa república idónea lo principal es que nadie debe ser tratado por los otros, ni siquiera por sí mismo, como un mero medio, porque “un hombre puede ser su propio señor (*sui juris*) mas no propietario de sí mismo (*sui dominus*), es decir, no puede disponer de sí mismo a su antojo ni mucho menos de otros seres humanos”¹⁰¹. Como señala María Julia Bertomeu, “lo propio de esta tradición republicana, que Kant compartió con los revolucionarios franceses, fue pensar que la condición natural de los hombres es la libertad y que la igualdad no es otra cosa que la reciprocidad de la libertad de todos”¹⁰². Y la libertad es entendida como “la independencia con respecto al arbitrio de otro, en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según leyes universales”¹⁰³, lo que nos hace recordar ese arquetipo de máxima colibertad que representaba la república platónica, según el Kant de la primera *Crítica* y el Rousseau del *Contrato social* o el *Discurso sobre la desigualdad*.

En resumidas cuentas, vemos que las ideas platónicas no son en modo alguno correlatos de una sustancia, sino arquetipos modélicos para nuestra legislación moral y política, cuya virtualidad práctica se revela fundamental para Kant y juegan un papel estelar en su pensamiento práctico. Por su parte, las ensoñaciones morales y políticas de Rousseau imprimen un giro práctico a la filosofía de Kant, que determina el primado

¹⁰¹ *MdS* Ak. VI 270.

¹⁰² Cf. p.12 del manuscrito citado más arriba y que se publicará en la revista *Isegoría*.

¹⁰³ *MdS*. Ak. VI 237.

kantiano del uso práctico de la razón. Si Rousseau dice que al cumplir los cuarenta años descubrió un nuevo universo moral, a esa misma edad la lectura de Rousseau le hace descubrir a Kant la primacía del mundo moral. En *Sobre las enfermedades de la cabeza*, Kant distingue a los fanáticos y visionarios de los genuinos entusiastas, definiendo al entusiasmo como aquella ensoñación preñada de buenos sentimientos morales, algo sin lo cual “jamás se ha conseguido nada grande en el mundo”¹⁰⁴. El ejemplo que pone para ilustrar la figura del entusiasta no es otro que Rousseau. Y el propio Kant experimentará ese entusiasmo ante la Revolución francesa¹⁰⁵, en la que Kant una eventual encarnación de los ideales platónicos y un resultado de las ensoñaciones rousseauianas. Platón, Rousseau y Kant hacen de la justicia el hilo conductor de sus reflexiones.

Coda: Emociones políticas e Ilustración

Quizá cupiera matizar que, si bien Platón articula su reflexión política en torno a la realidad eidética de la justicia, tanto Rousseau como Kant optan por afrontar más bien las injusticias. A decir verdad, los pensadores ilustrados supieron combinar el culto a la razón con su reconocimiento al papel jugado por lo que podríamos denominar sentimientos morales y emociones políticas. En sus cuentos morales Diderot entiende que la *indignación* frente a una situación injusta supone el mejor criterio para dirimir dilemas morales o políticos y por eso prioriza lo que dio en llamar código natural en su teoría de los tres códigos¹⁰⁶. La *compasión* era fundamental para el Adam Smith que publicó una *Teoría de los sentimientos morales*. Rousseau no puede concebir la cohesión social sin presuponer una mínima *empatía* y asegura que sólo se puede pensar después de sentir¹⁰⁷. Kant nos habla del sentimiento moral que supone el respeto infundido por la ley moral¹⁰⁸ y ensalza el *entusiasmo* que embarga al espectador de la Revolución francesa, al ver cómo un pueblo gobernado por el despotismo transita hacia su imprescindible republicanización aún cuando lo haga en medio de terribles tribulaciones¹⁰⁹, definiendo al entusiasmo como una

¹⁰⁴ Cf. Ak. II 267.

¹⁰⁵ Cf. v.g. Roberto R. Aramayo, “Immanuel Kant. La Revolución Francesa desde una perspectiva cosmopolita”, en VV.AA., *Historia del análisis político*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 427 y ss.

¹⁰⁶ Cf. Roberto R. Aramayo, Epílogo a Diderot, *El paseo del escéptico*, Laetoli, Pamplona, 2016. De alguna manera Voltaire también compartiría este culto a la indignación al menos en su lucha contra el fanatismo; cf. Roberto R. Aramayo, *Voltaire. La ironía frente al fanatismo*, Barcelona, 2016.

¹⁰⁷ Cf. Roberto R. Aramayo, *Rousseau. Y la política hizo al hombre (tal como es)*, Barcelona, 2016.

¹⁰⁸ Cf. *KpV* Ak. V 80.

¹⁰⁹ Cf. *Refl.* 8077, Ak. XIX 604; Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant*, Madrid, 2001, pp. 186-190.

simpatía conforme al deseo y una *involucración afectiva* en el bien. “El verdadero entusiasmo –escribe Kant en *El conflicto de las Facultades*- se ciñe siempre tan sólo a lo ideal y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del derecho y de la justicia”¹¹⁰. Estas consideraciones planeaban sobre el ambiente, de suerte que Madame de Staël en su libro sobre *Alemania* distinguirá entre el entusiasmo y el fanatismo. “Muchas personas advierte mándame de Stäel- se previenen contra el entusiasmo y lo confunden con el fanatismo, lo cual es un gran error; el entusiasmo nos lleva a sacrificar nuestro propio bienestar y es lo único que puede contrarrestar nuestra tendencia al egoísmo”¹¹¹.

Indignación, compasión, empatía y entusiasmo representan unas disposiciones sentimentales altamente apreciadas como emociones políticas por pensadores ilustrados tan relevantes como Diderot, Smith, Rousseau o Kant. Y tales templos de ánimo permiten abrir nuevas líneas de lectura en el interior de la historia de la filosofía. La receptividad para tales movimientos emocionales del pensar permitió a Kant reconocer su deuda con un pensador como Platón, al que ni siquiera había leído con anterioridad. Tengo para mí que revisar sus consideraciones sobre tales emociones políticas podría resultar bastante muy útil para los tiempos en que nos ha tocado vivir. Pero todo esto, aun cuando esté relacionado con lo que hemos visto aquí, no deja de ser otra historia y debe quedar para otra ocasión.

BIBLIOGRAFIA:

FUENTES

AK: *Immanuel Kants Werke*, Akademie-Ausgabe. Berlín, 1902 y ss. (29 vols.).
OC: Jean Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1959-1995 (5 vols.).
CC: *Correspondance complète de Jea Jacques Rousseau*, Voltaire Foundation, Oxford, 1965-1998 (52 vols.).

N.B.: Traducciones al español de Kant y Rousseau a cargo de Roberto R. Aramayo:

KANT, I.:

--- *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos sobre filosofía política y de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

--- *Fundamentación para una metafísica de las costumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

--- *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000.

--- *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*, Alianza, Madrid, 2012.

--- *El conflicto de las Facultades, en tres secciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

¹¹⁰ Cf. *SdF* Ak. VII 85-86.

¹¹¹ Madame de Stäel, *Alemania*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 187 y 188.

- *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988.
 --- *Immanuel Kant. Antología*, Península, Barcelona, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques:

- : *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdeés, Madrid, 2006.
 ---: *Rousseau y sus ensoñaciones*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016.

Literatura secundaria:

ARAMAYO, Roberto R.: "La plausible impronta (política) de Diderot en Kant", *Ideas y Valores* 66, n^o 163 (2017), pp. 13-37.

<http://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/61939/pdf1>

- Aramayo, Roberto R.: "Right as a Sign of a Philosophical Chiliasm: Freedom and its Evolution in Kant's Opuscles", en VV.AA., *Critical Paths outside the Critiques. Kant's Shorter Writings*, Cambridge Scholar Publishing, Newcatle upon Tyne, 2016, pp. 398-409.

- Aramayo, Roberto R.: "Los ensueños de Rousseau. Una cartografía de nuestra conciencia moral y civil", estudio introductorio a *Rousseau y sus ensoñaciones*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016, pp. 11-60.

- Aramayo, Roberto R.: "Kant, lecteur et interprète de Leibniz: à propos de l'harmonie préétablie, la téléologie, Dieu et le destin", in Wenchao Li (Hrsg), *Fur unser Glück oder das Glück anderer". Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses (Hannover, 18-23 Juli 2016)*, Georg Olms, Hildesheim / Zürich / New York, 2016, vol. II, pp. 15-25.

- Aramayo, Roberto R.: *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal como es) / Rousseau; E la política fece l'uomo (così come le conosciamo) / E la política fez o homen (tal como é)*, Bonallettera Alcompás, Barcelona 20015 / Hachette, Milano, 2015 / Portugal, 2015.

- Aramayo, Roberto R.: "Una ficción heurística para explorar nuevas configuraciones políticas. El primado jurídico-político de Kant en los opúsculos de 1784", *Conceptos. Revista de Filosofía* 8 (Univ. de Cartagena, Colombia), 2015, pp. 13-25.

- Aramayo, Roberto R.: "Diderot, o el apogeo del filosofar", mi estudio introductorio a D. Diderot, *Pensamientos filosóficos. El combate de la libertad*, Proteus, Barcelona, 2009, pp. 11-48.

- Aramayo, Roberto R.: "Las claves rousseaunianas del concepto kantiano de Ilustración", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (2005), pp. 237-252.

- Aramayo, Roberto R.: "Le souverain Bien à la lumière de 'l'imperatif de l'espoir' chez Kant: dialogue avec Spinoza et Rousseau", *Kant. La raison pratique. Concepts et Héritages*, Vrin, Paris, 2015, pp. 365-373.

- Aramayo Roberto R.: *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997, *passim*.

- Aramayo Roberto R.: La versión kantiana de 'la mano invisible' (y otros alias del destino", en Aramayo, R.R., Muguerza, J. y Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101-124.

- Aramayo, Roberto R.: *Crítica de la razón urcrónica*, Tecnos, Madrid, 1990.

BERTOMEU, María Julia: "Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano", *Isegoría* –aprobado y pendiente de programación.

GARCÍA RUÍZ, Alicia: *Para que el mundo no se destruya, por una emancipación ilustrada*, Catarata, 2016.

GRANDJEAN, Antoine, *La philosophie de Kant*, Vrin, Paris, 2016

LEDUC-FAYETTE, Denise: *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Vrin, Paris, 1974,

MAS, Salvador: *Ethos y polis: Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Itsmo, Madrid, 2003.

MAS, Salvador: estudio introductorio a su edición de Platón, *La Republica*, Akal, Madrid, 2009.

1987. PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres III. Máximas espartanas*, Gredos, Madrid, 1987.
2007. SIANI, Alberto L.: *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea di mondo*, Pisa, ETS, 2007.
- SOARES, Lucas: *Platón y la política*, Tecnos, Madrid, 2010.
- NATORP, Paul: *Platos Ideenlehre*, Felix Meiner, Hamburg, 1994.
- SANCHEZ MADRID, Nuria et alia: *Kant and social policies*, Palgrave, 2016.
- SANTOZKI, Ulrike: *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants*
- STÄEL, Madame de: *Alemania*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- VARGAS, Yves: *Jean-Jacques Rousseau, l'avortement du capitalisme*, Delga, Paris, 2014,
- WUNDT, Max: *Kant as Metaphysiker*, Stuttgart, 1924.



Conexiones entre Kant, Proclo y Euclides, a partir de una interpretación de Hintikka

Connections Between Kant, Proclus and Euclid, from an Interpretation of Hintikka

JAVIER FUENTES GONZÁLEZ*

Universidad de Chile

Resumen

En este texto se busca poner una base para una interpretación de la intuición y la construcción en Kant, para lo cual se analiza la célebre interpretación desarrollada por Hintikka. Este análisis muestra que esta interpretación presenta algunas debilidades, sin embargo, de ella se rescata que se puede alcanzar una comprensión de la intuición y la construcción vinculándolas con algunos planteamientos de los antiguos filósofos y matemáticos griegos, especialmente Proclo y Euclides. Más específicamente, se muestra que un punto de partida razonable para desarrollar una interpretación de la intuición y la construcción consiste en vincularlas con las dos conclusiones que Proclo plantea en su *Comentario al Libro I de los Elementos de Euclides*. Sin embargo, se debe tener en cuenta que tales vínculos son sólo razonables dentro del ámbito de las demostraciones, pues Kant afirma que la construcción también está presente en las definiciones y en los teoremas.

Palabras clave

Intuición; Construcción; Demostración; Conclusión

Abstract

In this text a basis for an interpretation of intuition and construction in Kant is searched. In order to accomplish that goal, Hintikka's renowned interpretation is analyzed. This analysis shows that this interpretation exhibits some weaknesses, however, it is adopted from it that an understanding of intuition and construction can be reached by linking them to some ideas of ancient Greek philosophers and mathematicians, above all Proclus and Euclid. More specifically, it is shown that a reasonable starting point to develop an interpretation of intuition and construction consists in linking them to the two conclusions which Proclus mentions in his *Commentary on Book I of Euclid's Elements*. However, it must be taken into account that such links are only reasonable

* Doctorando de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile. E-mail de contacto: jfuentesg10@gmail.com

within the domain of proofs, since Kant states that construction is also present in definitions and theorems.

Key words

Intuition; Construction; Proof; Conclusion

1. Introducción

En el siguiente texto se pretende estudiar las nociones de intuición y de construcción en Kant. Este estudio se realiza a partir de una de las interpretaciones más influyentes de las últimas décadas, aquella propuesta por el filósofo finés Jaakko Hintikka¹. Entre los muchos puntos notables de esta interpretación, cabe destacar el vínculo que Hintikka establece entre los planteamientos de Kant y las matemáticas de los antiguos griegos, particularmente Proclo y Euclides.

La intención de este texto es mostrar ciertas dificultades dentro de la interpretación de Hintikka, solucionando las cuales sería posible formular una interpretación alternativa. Sin embargo, la formulación de tal interpretación alternativa excede el alcance de este texto, de modo que el objeto de éste será apuntar ciertas ideas que puedan servir para un planteamiento ulterior más elaborado. En ese sentido, los planteamientos propuestos aquí se pueden considerar como una base para una interpretación posterior.

El texto tiene la siguiente estructura: en primer lugar, se presenta la problemática dentro del contexto de la filosofía de las matemáticas de Kant, la cual consiste en la pregunta por la naturaleza de la intuición y de la construcción (punto 2); luego, se abordan críticamente ciertos aspectos de la interpretación de Hintikka sobre tales nociones (punto 3), los cuales son: la relación entre el método sintético y el analítico (punto 3.1), la identificación de la construcción con la *ékthesis* y la *kataskeué* (punto 3.2), y el alcance de la interpretación de Hintikka (punto 3.3); por último, se ofrecen las conclusiones del texto (punto 4).

¹ Hintikka ha desarrollado esta interpretación a lo largo de varios artículos, tales como Hintikka (1969, 1974, 1981, 1984, 1992). Este texto se basará en Hintikka (1992), artículo en el cual se ofrecen los argumentos que sostienen tal interpretación de modo más pormenorizado. Hintikka (1981) contiene una recapitulación de los planteamientos de tal interpretación hasta esa fecha.

2. La intuición y la construcción en Kant

Kant caracteriza la noción de intuición en diversos pasajes de su obra, pero, a primera vista, no todas estas caracterizaciones parecen ser equivalentes, pues unas resaltan ciertos aspectos, mientras otras otros². Un pasaje fundamental para comprender esta noción es aquel en el cual la intuición es caracterizada a través de dos criterios que en la literatura son llamados “criterio de inmediatez” y “criterio de singularidad” (Parsons 1992):

El género es *representación* en general (*repraesentatio*). Bajo él está la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere solamente al sujeto, como modificación del estado de él, es *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). Éste es o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus vel conceptus*). Aquélla se refiere inmediatamente al objeto³, y es singular⁴, éste, mediatamente, por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas. (A320/B376-7)⁵

Sin embargo, al comienzo de la *Estética Trascendental* Kant la describe mencionando sólo el criterio de inmediatez y relacionándola, además, con la sensibilidad en el caso del intelecto humano:

Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*. [...] Por medio de la sensibilidad, entonces, nos son dados objetos, y sólo ella nos suministra intuiciones. (A19/B33)

Por otro lado, Kant caracteriza la noción de intuición en sus lecciones sobre lógica apelando sólo al criterio de singularidad:

² Esta sección está basada en gran parte en Parsons (1992).

³ A este aspecto hace referencia el “criterio de inmediatez”. Parsons (1992, p. 44) lo caracteriza del siguiente modo: “[...] evidentemente significa que el objeto de una intuición está en algún modo directamente presente a la mente, y que la intuición es así una fuente, en última instancia la única fuente, del conocimiento inmediato de objetos.” (Traducción propia.)

⁴ A este aspecto hace referencia el “criterio de singularidad”. Parsons (1992, p. 44) caracteriza así la intuición en función de este criterio: “Puede tener sólo un objeto individual. Los objetos con los cuales el objeto “se relaciona” son evidentemente aquellos que caen bajo él, y estos pueden ser cualesquiera que tengan la propiedad que el concepto representa, de modo que un concepto tendrá un objeto singular sólo en casos excepcionales.” (Traducción propia.)

⁵ Otra mención de ambos criterios en conjunto se encuentra en *Los progresos de la metafísica* (AA XX: 266).

Todo conocimiento, es decir, toda representación con conciencia referida a un objeto, es o intuición o concepto. La intuición es una representación singular (*repraesentatio singularis*), el concepto una representación general (*repraesentatio per notas communes*) o reflexionada (*repraesentatio discursiva*). (AA IX: 91)

La noción de intuición está estrechamente vinculada con la de construcción, a la cual Kant describe en la última parte de la *KrV*, la *Doctrina trascendental del método*, especialmente en su primera parte, *La disciplina de la razón pura en el uso dogmático*, cuyo tema principal es la distinción entre el conocimiento filosófico y el matemático. Según Kant, la matemática utiliza la construcción de conceptos, la cual se apoya en la intuición:

El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional por conceptos*; el matemático [es el conocimiento] por *construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa: exhibir *a priori* la intuición que le corresponde. (A713/B742)

A partir de esta breve revisión de pasajes cabe plantearse las siguientes preguntas: ¿qué criterios caracterizan finalmente a la intuición?, ¿cómo se relacionan tales criterios entre sí?, ¿hay alguna prioridad de uno respecto de otro?, ¿se sigue uno a partir de otro?, ¿son independientes?, ¿cómo entra en juego la sensibilidad para el caso del intelecto humano?, ¿cómo se vinculan la sensibilidad y los criterios?, ¿la sensibilidad está relacionada con ambos criterios o con uno de ellos?, ¿en qué consiste propiamente la construcción?, ¿qué quiere decir “construir un concepto”?, ¿qué significa “exhibir *a priori* la intuición” correspondiente a un concepto?, ¿cuál es la relación entre construcción e intuición? Una respuesta a cada una de estas preguntas está fuera del alcance de este texto, pues el objetivo de éste sólo es proponer una base a partir de la cual se pueda formular una interpretación que sea capaz de responder a preguntas como las planteadas.

3. Consideración crítica de la interpretación de Hintikka

Para responder las preguntas planteadas al final de la sección anterior, resulta útil considerar críticamente una de las interpretaciones más importantes que se han ofrecido de

la filosofía de las matemáticas de Kant durante las últimas décadas, la cual corresponde a aquella ofrecida por Hintikka. Su tesis central es que la intuición pura se caracteriza sólo por el “criterio de singularidad”, mientras que el “criterio de inmediatez” y su identificación como forma pura de la sensibilidad son secundarios, lo cual expresa en el siguiente pasaje:

[E]l término ‘intuición’ debería considerarse en el sentido ‘no-intuitivo’ que Kant le dio en su definición de la noción⁶. En particular, la caracterización de las matemáticas de Kant como basada en el uso de construcciones tiene que considerarse que significa meramente que, en las matemáticas, uno está todo el tiempo introduciendo representantes particulares de conceptos generales y realizando argumentos en términos de tales representantes particulares, argumentos que no pueden realizarse por medio de sólo conceptos generales. (Hintikka 1992, p. 24) (Traducción propia.)

Hintikka (1992, p. 24) fundamenta su postura tanto sistemática como históricamente, para lo cual propone que las tesis que Kant sostiene en la *Doctrina trascendental del método* son anteriores a las que plantea en la *Estética trascendental*:

Mi principal sugerencia para una interpretación de la teoría de Kant sobre el método matemática, tal como es presentado en la primera *Crítica*, es que esta teoría no es posterior sino más bien sistemáticamente anterior a la *Estética Trascendental*. (Hintikka 1992, p. 24)

El punto de esta sugerencia de Hintikka es que cuando Kant aborda la intuición en varios pasajes de la *Estética trascendental* toma en consideración tanto el criterio de singularidad como el de inmediatez, mientras que en la *Doctrina trascendental del método* sólo toma en consideración el criterio de singularidad. Según Hintikka, esto mostraría que el criterio de inmediatez es secundario en relación al de singularidad, debido a una prioridad histórica y sistemática de la *Doctrina trascendental del método* en relación a la *Estética trascendental*.

Hintikka plantea varios argumentos para justificar su tesis. En este texto se revisarán dos de ellos, uno de los cuales se basa en los distintos órdenes de exposición de la *KrV* y de los

⁶ Esta definición es aquella de las lecciones de lógica, la cual fue citada anteriormente.

Prolegomena (punto 3.1), mientras que el otro se basa en vínculos que Hintikka establece entre las teorías de Kant, por un lado, y las ideas de Proclo y los *Elementos* de Euclides, por otro (punto 3.2). La consideración crítica de estos dos argumentos, junto con una observación adicional en relación al alcance de la interpretación de Hintikka (punto 3.3), permitirá mostrar que los fundamentos de su tesis no son suficientemente sólidos.

3.1 El método sintético y el método analítico

Hintikka menciona dos sentidos según los cuales una teoría es anterior a otra. El primero de ellos es el de anterioridad sistemática o conceptual (Hintikka 1992, p. 24). Para demostrar que existe una prioridad tal de la teoría de la *Doctrina trascendental del método* respecto a aquella de la *Estética trascendental*, Hintikka plantea dos argumentos. Uno de los ellos, el cual será revisado a continuación, está basado en los *Prolegomena*, texto en el que Kant busca mostrar con mayor claridad los planteamientos de la *KrV*.

En los *Prolegomena* Kant ubica su concepción del método de las matemáticas en la sección que se identificaría con la *Estética Trascendental* de la *KrV*, mientras que en esta última tal concepción está contenida hacia el final de la obra. A partir de esto, Hintikka (1992, p. 24) concluye que hay una dependencia explícita de la *Estética Trascendental* respecto de la concepción del método de las matemáticas de Kant, el cual aparece en la *Doctrina trascendental del método* en la *KrV*.

Sin embargo, los órdenes de exposición de la *KrV* y los *Prolegomena* no son comparables sin más⁷. Por un lado, el orden de exposición de la *KrV* sigue el método sintético, es decir, aquel método planteando por los antiguos matemáticos griegos⁸ según el cual se comienza desde lo conocido, sin presuponer nada, hasta llegar a lo que se quiere demostrar⁹:

⁷ Este punto es destacado por Emily Carson (1997, pp. 495-496), aunque en el contexto de una crítica a algunas tesis de Michael Friedman.

⁸ “El análisis es un camino que parte de tomar lo que se investiga como cosa aceptada mediante sus consecuencias hasta llegar a la síntesis. En el análisis, suponiendo que lo investigado ya se ha producido, observamos por qué sucede y vamos de nuevo a lo que lo precedió hasta que, haciendo el camino hacia atrás de esta manera, damos con algo de lo ya aceptado o que pertenezca a la clase de los principios. Y a este método lo llamamos análisis porque es una solución camino atrás. Por la otra parte, en la síntesis, partiendo de la marcha atrás, dando por sentado el elemento último captado en el análisis, colocando ahora lo que allí precedía en su orden natural como consecuencias y componiéndolas entre sí llegamos por último a la

En la *Crítica de la razón pura* he procedido sintéticamente con respecto a esta pregunta¹⁰, a saber, de tal manera, que investigué en la razón pura misma e intenté determinar en esta fuente misma, según principios, tanto los elementos como las leyes del uso puro de ella. (*Prolegomena* §4, AA IV: 274)

Por otro lado, el orden de exposición de los *Prolegomena* sigue el método analítico, el otro método planteado por los antiguos matemáticos griegos según el cual se asume lo que se quiere demostrar y se llega, a partir de ello, a resultados previamente conocidos, con lo cual es posible reconstruir el camino en sentido inverso:

[Los *Prolegomena*] deben, pues, apoyarse en algo conocido como ya seguro, de donde se pueda partir con confianza y ascender hasta las fuentes, que no se conocen todavía... El procedimiento metódico de los prolegómenos, especialmente de aquellos que deben preparar para una metafísica futura, será, por consiguiente, *analítico*. (*Prolegomena* §4, AA IV: 275)

Lo que Kant da por asumido en la exposición de los *Prolegomena* es la existencia de la matemática pura y de la ciencia natural pura como conocimientos sintéticos *a priori*:

Al avanzar ahora hacia esta solución [del problema ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?], y ello según un método analítico, en el cual suponemos que existen realmente tales conocimientos por razón pura, podemos remitirnos sólo a dos ciencias del conocimiento teórico (que es del único del que se trata aquí), a saber, la matemática pura y la ciencia pura de la naturaleza. (*Prolegomena* §5, AA IV: 280)

Por lo tanto, el uso que en los *Prolegomena* hace Kant de la existencia y del método de la matemática, en tanto conocimiento sintético *a priori*, no obedece a que las teorías correspondientes a la *Doctrina trascendental del método* tengan una prioridad lógica

construcción de lo investigado. Y a eso lo llamamos síntesis.” (Papo, *Synagogé* VII, pp. 634-6, en Arquímedes (2005))

⁹ No es claro que Kant comprenda el método analítico y el sintético tal como se los ha descrito aquí, lo cual se ha hecho siguiendo una comprensión relativamente estándar. Un estudio sobre este aspecto queda fuera del alcance de este texto. Cf. las observaciones de Gary Hatfield en Kant (2002, pp. 35-38) y las de Paul Guyer y Allen Wood en Kant (1998, pp. 33ss., pp. 68ss.).

¹⁰ La pregunta a la cual se refiere Kant es: ¿es, en general, posible la metafísica?

respecto de aquellas de la *Estética Trascendental*, es decir, a que la verdad de aquellas dependa de la de estas, sino todo lo contrario, ya que es el método sintético, y no el analítico, el que muestra cómo un conocimiento posterior se sigue de otro anterior.

3.2 La identificación de la construcción con la *ékthesis* y la *kataskeué*

Para defender su tesis principal a partir de un punto de vista distinto al considerado en la sección anterior, Hintikka (1992, p. 30) propone que la noción de construcción dentro de la filosofía de las matemáticas en Kant debe identificarse con las que Proclo, en su *Comentario al Libro I de los Elementos de Euclides*¹¹, llama *ékthesis*¹² y *kataskeué*. De acuerdo a Hintikka (1992, p. 28), los *Elementos* de Euclides habrían sido un paradigma del método matemático para Kant¹³, por lo que sería razonable buscar allí las nociones que habría tenido en vista al desarrollar sus teorías sobre filosofía de las matemáticas¹⁴.

Para justificar la identificación de la construcción con la *ékthesis*, Hintikka (1992, p. 29) menciona la similitud que existe entre la descripción que da Kant de la construcción y la función que cumpliría la *ékthesis*, pues la primera considera conceptos generales *in concreto* y la segunda “muestra” o “exhibe” una proposición geométrica general por medio de un ejemplar singular. Para justificar la identificación de la construcción con la *kataskeué* (Hintikka 1992, pp. 29-30), destaca un pasaje (A716–7/B744–5) donde Kant menciona que el matemático, cuando pretende demostrar algún resultado, inmediatamente comienza a hacer construcciones adicionales que lo ayudan en esa tarea, lo cual Hintikka considera que tiene similitud con la descripción de la noción de *kataskeué*.

Posteriormente, Hintikka, además de identificar *ékthesis* y *kataskeué*, identifica la primera con la ejemplificación existencial (Hintikka 1992, p. 35), una regla de inferencia con

¹¹ De aquí en adelante este texto es referido simplemente como *Comentario*.

¹² Esta noción también está presente en los *Analíticos primeros* de Aristóteles (por ejemplo, en 28b14, 48a25 y 49b6). ¿Habrá obtenido Aristóteles esta noción a partir de los desarrollos de la matemática de su época? ¿Qué vínculo tienen la *ékthesis* planteada por Aristóteles y aquella por Proclo? Hintikka (1992, p. 34) parece identificar los usos de esta noción en ambos.

¹³ Hintikka expresa este supuesto de la siguiente manera: “Es mucho más útil preguntar exactamente en qué características de la presentación de Euclides estaba pensando Kant en su teoría.” (Hintikka 1992, p. 28).

¹⁴ Éste es precisamente uno de los puntos que aquí se rescata de la interpretación de Hintikka, aunque con otras consecuencias.

cuantificadores de la lógica actual. Probablemente, se debería suponer que la *kataskeué* también se identifica con la ejemplificación existencial, a pesar de que ella pierde relevancia en el resto del texto¹⁵. De este modo, dado que en la ejemplificación existencial se utilizan ejemplares singulares de una cierta clase, en la *ékthesis* y la *kataskeué* sucedería lo mismo, lo cual hablaría en favor de caracterizar a la intuición sólo mediante el criterio de singularidad.

3.2.1 Las partes de los teoremas y los problemas según Proclo

Para determinar si la identificación de la construcción en Kant con la *ékthesis* en Proclo es correcta, conviene estudiar las partes de los teoremas y los problemas que menciona Proclo, lo cual puede llevar a tener más claridad sobre qué son la *ékthesis* y la *kataskeué* y también sobre qué son la intuición pura y la construcción.

Proclo expresa en su *Comentario* que las partes de los teoremas y los problemas, cuando están completos, corresponden a la enunciación (*πρότασις*), la exposición (*ἔκθεσις*), la especificación (*διορισμός*), la preparación (*κατασκευή*), la prueba (*ἀπόδειξις*) y, por último, la conclusión (*συμπέρασμα*). Proclo describe estas partes del siguiente modo:

[L]a enunciación expresa qué es lo dado y qué es lo buscado, pues una enunciación completa está compuesta de ambas [partes]. La exposición, determinando lo dado mismo según sí mismo, lo prepara para la búsqueda. La especificación, separadamente, aclara qué es lo buscado. La preparación agrega a lo dado lo que falta para la consecución de lo buscado. La prueba concluye científicamente lo propuesto a partir de lo acordado. La conclusión vuelve nuevamente a la enunciación confirmando lo demostrado. (*Comentario* 203)¹⁶

Las descripciones de Proclo pueden parecer insuficientes. Por suerte, más adelante en el texto identifica estas partes en un problema determinado, a saber, *Elementos* I 1. Conviene

¹⁵ En Hintikka (1978) dice explícitamente que la *ékthesis* y la *kataskeué* se refieren a lo mismo. Posteriormente, se abordará si la identificación de ambas nociones es correcta.

¹⁶ Las traducciones del *Comentario* utilizadas en este texto son propias. Hasta donde se ha podido averiguar, aún no existe una traducción completa del *Comentario* al castellano.

revisar este ejemplo para entender mejor en qué consisten estas partes de los teoremas y los problemas.

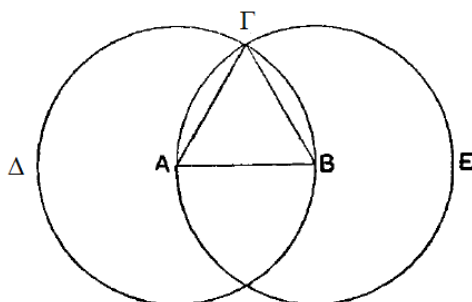
El primer problema de los *Elementos* es el siguiente:

Construir un triángulo equilátero sobre una recta definida dada.

Sea AB la recta finita dada.

Así pues, hay que construir sobre la recta AB un triángulo equilátero.

Descríbase con el centro A y la distancia AB el círculo $B\Gamma\Delta$, y con el centro B y la distancia BA descríbase a su vez el círculo $A\Gamma E$, y a partir del punto Γ donde los círculos se cortan entre sí, trácense las rectas ΓA , ΓB hasta los puntos A , B .



Y puesto que el punto A es el centro del círculo $\Gamma\Delta B$, $A\Gamma$ es igual a AB . Puesto que el punto B es a su vez el centro del círculo $\Gamma A E$, $B\Gamma$ es igual a AB , pero se demostró que ΓA es igual a AB , por lo tanto, cada una de las [rectas] ΓA y ΓB es igual a AB . Y las cosas iguales a una misma cosa son también iguales entre sí, por lo tanto, ΓA es también igual a ΓB . Luego, las tres [rectas] ΓA , AB y $B\Gamma$ son iguales entre sí. Por lo tanto, el triángulo $AB\Gamma$ es equilátero y ha sido construido sobre la recta definida dada AB .

[Por lo tanto, sobre una recta definida dada se ha construido un triángulo equilátero.]¹⁷ Lo cual [era lo que] había que hacer. (Traducción propia.)

Sobre la enunciación, Proclo afirma, entre otras cosas, que “está compuesta de lo dado y de lo buscado, pues se da una recta determinada y se busca cómo construir sobre ella un

¹⁷ Euclides, *Elementos* I 1. Es importante resaltar que ni Puertas (Euclides 1991) ni Heath (Euclides 1986) incluyen esta línea en sus traducciones. Parece ser que ésta no se encuentra en todos los manuscritos, pero, tal como se verá más adelante, Proclo sí la menciona, lo cual es un punto a favor de las variantes que la incluyen. Además, hay una razón sistemática para incluirla, ya que Proclo distingue dos conclusiones, una preliminar y una general. La primera de éstas correspondería al paso contenido en la línea en cuestión.

triángulo equilátero” (*Comentario* 208), mientras que sobre la exposición afirma que corresponde a la frase “sea ésta una recta determinada dada” (*Comentario* 208). Entonces, la enunciación corresponde a lo que el problema plantea, es decir, “construir un triángulo equilátero sobre una recta definida dada”, mientras que la exposición es la presentación de los objetos específicos sobre los cuales la demostración se realizará, es decir, “sea AB la recta finita dada”. En otras palabras, la exposición cumple la función de plantear la hipótesis del teorema para un ejemplar considerado de modo arbitrario.

A continuación, Proclo plantea que la especificación corresponde a “es necesario construir sobre la recta expuesta determinada un triángulo equilátero” (*Comentario* 208), es decir, “así pues, hay que construir sobre la recta AB un triángulo equilátero”, por lo tanto, la enunciación es la reiteración de lo que la enunciación dice que hay que hacer, pero para el caso del objeto específico que se mostró en la exposición.

Posteriormente, Proclo afirma que la preparación dice “trácese una circunferencia con centro en uno de los extremos de la recta y con radio el resto [de la recta]’, y nuevamente ‘trácese una circunferencia con centro en el otro extremo y con radio idéntico a la anterior’, y ‘a partir del punto común de la intersección de las circunferencias únense rectas con los extremos de la recta’” (*Comentario* 209), por lo tanto, la preparación corresponde a las construcciones adicionales que se realizan en la demostración, las cuales, posteriormente, serán fundamentales para obtener a la conclusión.

A continuación, Proclo se refiere a la prueba del siguiente modo:

[P]uesto que uno de los puntos de los [que están] sobre la recta dada es el centro mismo de la circunferencia que lo comprende, la [recta] sobre la intersección común es igual a la recta dada. Puesto que también el punto restante de los [que están] sobre la recta dada es el centro mismo de la circunferencia que lo comprende, la [recta] sobre la intersección común de las circunferencias es igual a la recta dada [...] Por lo tanto, ‘se construye un triángulo equilátero sobre esta recta dada’. Ésta es la primera conclusión que sigue a la exposición. Pero, después de ésta, la [conclusión] general: ‘por lo tanto, sobre una recta dada se

construye un triángulo equilátero¹⁸, pues, aunque duplicases la [recta] dada de lo expuesto, las mismas preparaciones y las [mismas] pruebas calzarían, y aunque la triplicases o la hicieses más grande o más que pequeña que ésta. (*Comentario* 209-10)

Por lo tanto, la prueba corresponde a una serie de pasos obtenidos a partir del objeto específico mostrado en la exposición y de las construcciones adicionales realizadas en la preparación, pero, por eso mismo, su conclusión aplica sólo al objeto específico que se está tratando, de ahí que Proclo la llame “primera conclusión”¹⁹.

Luego, a partir de la prueba, se obtiene la conclusión propiamente tal, a la cual Proclo llama “segunda conclusión”. Ésta corresponde a la conclusión general, ya que el resultado obtenido en la prueba se universaliza para cualquier objeto afín al objeto específico que se muestra en la exposición, de modo que, con ella, se realiza (en el caso de los problemas) o prueba (en el de los teoremas) lo que la enunciación había planteado en un comienzo.

3.2.2 La relación entre la construcción en Kant y las partes de los teoremas y los problemas en Proclo

En esta sección se retoma la consideración crítica de la interpretación de Hintikka sobre la intuición y la construcción en Kant. Serán abordados dos puntos discutibles, con lo cual se pretende mostrar que la interpretación de Hintikka, a pesar de tener la buena idea de relacionar a Kant con Proclo, no acierta en las asociaciones que hace entre los conceptos utilizados por uno y por otro.

Un punto discutible es la identificación que Hintikka hace entre la exposición y la preparación. Aunque se puede considerar que ambas son proposiciones referidas a ejemplares considerados de modo arbitrario, su aparición dentro de la demostración está justificada por razones distintas. Mientras la exposición, como se mencionó anteriormente, cumple la función de plantear la hipótesis del teorema para un caso considerado de modo arbitrario, con lo cual constituye el punto de partida de la demostración en sentido estricto,

¹⁸ Aquí se ve que Proclo habla en favor de la variante que incluye las dos conclusiones.

¹⁹ Cabe destacar que Proclo (*Comentario* 209) plantea que en la preparación se usan los postulados (αἰτήματα), mientras que en la prueba se usan los axiomas (ἀξιιώματα).

la preparación es un proceso por el cual se agregan premisas que ayudan a obtener el resultado esperado.

Otro punto discutible es el carácter inferencial que Hintikka reconoce en la *ékthesis* y la *kataskeué* al identificarlas con la ejemplificación existencial. Por un lado, como ya se ha mencionado anteriormente, la *ékthesis* cumple la función de plantear la hipótesis para un caso considerado de modo arbitrario, mientras que la *kataskeué* cumple la función de realizar construcciones adicionales necesarias para la demostración. Por otro lado, las inferencias dentro de un teorema o de un problema se encuentran en lo que Proclo llama las “dos conclusiones”, es decir, la prueba y la conclusión propiamente tal.

3.2.3 Las conclusiones de los teoremas en Proclo y la construcción en Kant

A pesar de esta consideración crítica sobre la interpretación de Hintikka, su sugerencia de vincular a Kant con Proclo es muy perspicaz. Para encontrar tal vínculo conviene poner atención en un aspecto sumamente relevante de las demostraciones, el cual consiste en cómo es posible que un resultado que, al menos en principio, es válido sólo para un objeto considerado de modo arbitrario también sea válido universalmente. Este problema fue abordado tanto por Proclo como por Kant. De hecho, ambos parecen tener opiniones bastante similares al respecto.

Por un lado, Proclo opina lo siguiente:

Acostumbran a hacer doble la conclusión de cierta manera, pues demuestran en lo dado y concluyen en general elevándose de una conclusión particular a una general. Porque no utilizan la particularidad de los objetos, sino que, poniendo lo dado ante los ojos, dibujan un ángulo o una línea, [y] consideran que son lo mismo la conclusión sobre éste o ésta y el concluir sobre todo lo semejante. En efecto, pasan hacia lo general para que no entendamos que la conclusión es parcial, y razonablemente pasan, porque para la prueba utilizan las enunciaciones no en tanto son estos [objetos], sino en tanto son semejantes a los otros [objetos]. Pues no realizo una bisección del ángulo propuesto en tanto es de tal tamaño, sino en tanto es sólo una figura rectilínea. Mientras tal tamaño del [ángulo] propuesto es particular, el ser una figura rectilínea es [algo] común a todas las figuras rectilíneas. Ahora

bien, sea recto un [ángulo] dado²⁰. En efecto, si hubiera utilizado para la prueba su ser recto, no habría sido capaz de pasar a la clase completa de figuras rectilíneas, pero si no utilizo su ser recto y considero sólo su ser rectilíneo, el argumento también aplica igualmente a todos los ángulos rectilíneos. (*Comentario*, 207.4-25)

Por otro lado, Kant afirma que:

El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional por conceptos*; el matemático [es el conocimiento] por *construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa: exhibir *a priori* la intuición que le corresponde. Para la construcción de un concepto se requiere, pues, una intuición *no empírica*, que por consiguiente, como intuición, es un objeto *singular*, pero que sin embargo, como construcción de un concepto ([como construcción] de una representación universal) debe expresar, en la representación, validez universal con respecto a todas las intuiciones posibles que hayan de estar bajo ese concepto. Así, yo construyo un triángulo al exhibir el objeto que corresponde a ese concepto, ya mediante mera imaginación, en la intuición pura, ya, de acuerdo con ella, también en el papel, en la intuición empírica, pero en ambos casos enteramente *a priori*, sin haber tomado de ninguna experiencia el modelo para ello. La figura singular dibujada es empírica, y sirve, sin embargo, para expresar el concepto, sin menoscabo de la universalidad de éste, porque en esta intuición empírica se atiende siempre sólo a la acción de construcción del concepto, para el cual muchas determinaciones, p. ej. [las] del tamaño, de los lados y de los ángulos, son enteramente indiferentes; y por consiguiente se hace abstracción de estas diferencias, que no alteran el concepto del triángulo. (A713-A714/B742-B743)

A partir de una lectura comparativa de los pasajes anteriores, se observa que tanto Kant como Proclo piensan que es precisamente la arbitrariedad en el modo de consideración del objeto, es decir, el hecho de que sólo se tomen en consideración ciertos atributos generales de él, mientras que otros son dejados de lado, lo que justifica que un resultado obtenido para él sea universalizable para todos los objetos que compartan aquellos atributos generales considerados al comienzo de la demostración.

²⁰ Proclo ejemplifica lo dicho anteriormente para el caso de una demostración de un teorema sobre lo que él llama un ángulo “rectilíneo”.

Dentro de las partes de los teoremas y problemas, Proclo se está refiriendo al paso que hay de la prueba a la conclusión. Por su parte, Kant parece concordar con ello cuando explica cómo interactúan la construcción y la intuición. Sin embargo, la descripción que Kant ofrece de la construcción parece indicar que ella está presente siempre que esté presente una intuición correspondiente a un concepto. Si se entiende que esta intuición corresponde a aquel objeto que es considerado de modo arbitrario, entonces tal intuición estaría presente, en términos de las partes de los teoremas según Proclo, desde la exposición hasta la prueba. Aquella intuición considerada de modo arbitrario es la que permite, por medio de la aplicación de una generalización universal, inferir la conclusión a partir de la prueba.

3.3 El alcance de la interpretación de Hintikka

En *La disciplina de la razón pura en el uso dogmático*, Kant afirma que la construcción de conceptos está presente en los siguientes tres tipos de nociones de las matemáticas: 1) definiciones (“no quedan otros conceptos que sean aptos para ser definidos, que aquellos que contienen una síntesis arbitraria que pueda ser construida *a priori*; y por tanto, sólo la matemática posee definiciones” (A729/B757)), 2) axiomas (“la matemática es capaz de [tener] axiomas, porque ella, medio de la construcción de los conceptos, puede conectar *a priori*, y de manera inmediata, en la intuición del objeto los predicados de este” (A732/B760)), 3) demostraciones (“sólo la matemática contiene demostraciones, porque ella no deduce sus conocimientos a partir de conceptos, sino a partir de la construcción de éstos” (A734/B762))²¹.

A partir de la consideración anterior, se observa que otra debilidad de la interpretación de Hintikka, así como de las de varios autores que han estudiado la filosofía de las matemáticas de Kant, consiste en que se concentra exclusivamente en los papeles que desempeñan la intuición y la construcción dentro de las demostraciones, dejando de lado el hecho de que Kant también destaque que éstas juegan un papel dentro de las definiciones y de los axiomas.

4. Conclusiones

²¹ Una pregunta interesante en relación a este punto, la cual no es abordada en este texto, es si estos tres tipos de nociones agotan todas aquellas donde está presente la construcción, es decir, si esta lista es exhaustiva.

En este texto se ha buscado poner una base para una posterior interpretación de la intuición y la construcción en Kant, para lo cual se ha analizado la célebre interpretación desarrollada por Hintikka durante las últimas décadas. Tal análisis ha mostrado que esta interpretación presenta algunas debilidades, sin embargo, se rescatan dos puntos centrales de ella: 1) que para entender la intuición y la construcción es útil comprenderlas en conjunto y 2) que se puede alcanzar una comprensión de ellas a partir de identificar sus vínculos con algunos planteamientos de los antiguos filósofos y matemáticos griegos, especialmente Proclo y Euclides.

Lo que se ha mostrado en este texto es que un punto de partida razonable para desarrollar una interpretación de la intuición y la construcción en Kant es vincularlas con las dos conclusiones que Proclo plantea en su *Comentario*. Sin embargo, se debe tener en cuenta que tales vinculaciones son sólo razonables dentro del ámbito de las demostraciones, las cuales son sólo una de las nociones dentro de las cuales Kant afirma que está presente la construcción. Por lo tanto, una interpretación adecuada de la intuición y la construcción debería tomar en cuenta cómo se puede ampliar tal comprensión desde el ámbito de las demostraciones hacia el de las definiciones y de los teoremas, de modo que se tenga una comprensión de la intuición y la construcción que tome en cuenta todas las nociones en las cuales Kant considera que éstas juegan un papel.

Bibliografía

- Arquímedes. (2005), *Tratados I*, trad. Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid.
- Carson, Emily. (1997), “Kant on Intuition in Geometry”, *Canadian Journal of Philosophy*, no. 27:4, pp. 489-512.
- Euclides. (1968), *The thirteen books of Euclid's Elements*, trad. Thomas Little Heath, Cambridge University Press, Cambridge.
- Euclides. (1991), *Elementos*, trad. María Luisa Puertas Castaños, Gredos, Madrid.
- Proclo. (1967), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. Gottfried Friedlein, Teubner, Leipzig.

Hintikka, Jaakko. (1969), "On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)", en Terrence Penelhum y John. J. MacIntosh (eds.), *The First Critique*, Wadsworth Publishing Co. Inc., Belmont, pp. 34-53.

Hintikka, Jaakko. (1974), "Kant's 'new method of thought' and his theory of mathematics", en *Knowledge and the known*, D. Reidel Publishing Company Dordrecht, pp. 126-134.

Hintikka, Jaakko. (1978), "Aristotle's incontinent logician", *Ajatus*, no. 37, pp. 48-63.

Hintikka, Jaakko. (1981), "Kant's theory of mathematics revisited", *Philosophical Topics*, no. 12:2, pp. 201-215.

Hintikka, Jaakko. (1984), "Kant's transcendental method and his theory of mathematics", *Topoi*, no. 3:2, pp. 99-108.

Hintikka, Jaakko. (1992), "Kant on the Mathematical Method", en Carl Posy (ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 21-42.

Kant, Immanuel., (1910-), *Gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften (ed.), Reimer (actualmente De Gruyter), Berlin.

Kant, Immanuel. (1998), *Critique of pure reason*, trad. Paul Guyer y Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, Immanuel. (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Istmo, Madrid.

Kant, Immanuel. (2002), *Theoretical Philosophy after 1781*, trad. Henry Allison, Michael Friedman, Gary Hatfield, y Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, Immanuel. (2007), *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires.

Parsons, Charles. (1992), "Kant's Philosophy of Arithmetic", en Carl Posy (ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 43-79.



Descartes y Kant sobre la *conciencia*.
Observaciones sobre un olvidado punto de contacto sistemático
entre Kant y Descartes*

Descartes and Kant on conscientia
Observations on a Forgotten Systematic Contact Point Between
Kant and Descartes

LUIS PLACENCIA*

Universidad de Chile, Chile

Resumen

En este texto presento algunos aspectos de la concepción cartesiana de la conciencia siguiendo las modélicas investigaciones de B. Hennig. Esta presenta conexiones interesantes con algunos aspectos de la concepción kantiana y muestra en qué medida puede ser conectada tanto la filosofía de Descartes como la de Kant con un proyecto opuesto al de la “filosofía de la conciencia”, ligado más bien a la tradición de empleo habitual de este término antes de la así llamada “modernidad”. Se revelará aquí, entonces, un punto de conexión inesperado entre estos dos filósofos, pues la conexión antedicha habrá de buscarse en la filosofía práctica de Kant.

Palabras clave

Conciencia, *Gewissen*, *cogito*, Kant

*Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto FONDECYT 3150247. Agradezco las observaciones y preguntas que Catalina Gonzalez, Efraín Lazos, Lisímaco Parra y Roberto R. Aramayo han hecho a una versión previa de este texto y que me ayudaron a mejorarlo. No pude siempre hacer justicia a ellas por diversas razones, pero he tratado de hacer lo mejor que he podido para incorporar sus valiosos puntos de vista. Francisco Abalo ha leído una versión previa del mismo y me ha ayudado a evitar cometer muchos errores. Mi trabajo sobre la noción de *Gewissen* en Kant lleva varios años y debe mucho a las ideas de A. Vigo, quien me llamó la atención en mis años de estudiante de pregrado sobre este asunto y sobre su relevancia sistemática. Me he inspirado además bastante en su trabajo al respecto, que lamentablemente aún está innédito. Cito, como es habitual, los textos de Kant según la edición de la academia (salvo la *KrV* y las *Lecciones de ética*), mientras que los Descartes son citados según la edición de Adam y Tannery. Para mayor detalle respecto de las ediciones empleadas se puede ver la bibliografía al final. Las traducciones son mías.

* Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile. E-mail de contacto: luisplacencia@gmail.com

Abstract

In this text I present - following the recent investigations of B. Hennig - some aspects of Descartes' conception of *conscientia*. Hennig's interpretation of Descartes' *conscientia* allows an interesting connection to Kant's concept of *Gewissen*. As a consequence of this unexpected connection between Kant and Descartes, it will be shown that both Descartes and Kant sustain views that are opposed to the so called "philosophy of consciousness". It will be shown that both cartesian and kantian philosophy are opposed to the project of the so called "philosophy of consciousness".

Keywords

Consciousness, *Gewissen*, *cogito*, Kant

1) ¿Clásicos o tradición? Descartes, Kant y la filosofía de la conciencia

La idea de hablar sobre "Kant y sus clásicos" puede ser abordada, me parece, al menos de dos modos. Uno, en cierto sentido el más obvio y esperable, consiste en indicar cuáles serían las fuentes clásicas del pensamiento kantiano. En esta manera de entender la relación de un autor con sus clásicos, resulta ante todo relevante la constatación del contacto efectivo y directo del autor con estos, sus clásicos. Este camino ha sido andado con bastante insistencia por los estudiosos del filósofo de Königsberg y ha dado pistas interesantes que han permitido aclarar el sentido de varios aspectos de la filosofía de Kant. A través de esta senda se ha buscado determinar cuáles fueron las influencias centrales a través de las que Kant llegó a formar su novedoso planteo filosófico. Relevante resulta en ese contexto saber, por ejemplo, qué leyó Kant y cuándo lo hizo, pues se supone que teniendo información sobre esto podemos determinar la probabilidad de que, por ejemplo, su estudio de la correspondencia Leibniz-Clarke haya insidido en la formación de la filosofía crítica, tal como ya lo estimó, por ejemplo, Hans Vahinger en su célebre comentario inconcluso a la *KrV* (Vahinger 1922, p. 436). La idea y la razonabilidad de estudiar estas fuentes kantianas es clara: Como es altamente probable que nadie, ni el más genial de los autores, cree él sólo una propuesta filosófica sin ser influido por los prejuicios, ideas, argumentos e intereses de otros autores, comprender a un autor implica en cierta medida comprender su esfera de influencia, aquellos de los cuales el segundo puede ser considerado, en cierta medida, un "efecto" (*Wirkung*), comprensión que, a su vez, se hace tanto más relevante cuanto más el mundo de ese autor se nos aleja. Esta es, en parte al menos, la idea detrás de la concepción del estudio de la historia de la filosofía como un análisis de la *Wirkungsgechichte*. A partir de esta manera de leer a Kant se han interpretado también las obras de grandes filósofos como Hume o Leibniz. Junto con ello se ha redescubierto en este ejercicio las obras de filósofos que por sí mismos fueron menos influyentes para la posteridad (Baugarten, Mendelssohn, Crusius, Wolff, Garve, Meier, etc.), aunque lo hayan sido en tiempos pretéritos.

Las dificultades de esta manera de entender el modo en que se relacionaría Kant con sus fuentes son, sin embargo, evidentes. En efecto, no disponemos de ningún medio que nos permita cerciorarnos sin lugar a dudas de cuáles realmente fueron las fuentes que llevaron a Kant a sostener tal o cuál idea, por mucho que dispongamos de conocimiento robusto acerca de cuáles fueron las fuentes que estudió y los autores que, a sus ojos, influyeron sobre él. Incluso ahí donde hay declaraciones explícitas del mismo Kant, no resulta del todo fácil establecer si ellas son fiables o no, puesto que de hecho, muchas veces, ellas parecen no ser fácilmente compatibles. Un ejemplo de lo anterior son las afirmaciones de éste sobre el origen de la filosofía crítica: según algunos pasajes ella habría estado motivada por la lectura de Hume, que habría despertado a Kant de su “sueño de dogmático” (AA 04 260, 6-9), mientras que según otros el problema que habría originado la filosofía habría sido el de la antinomia de la razón pura (AA 12 257, 31-258, 3). Si asumimos, como parece ser plausible, al menos a primera vista, que Hume no motivó la doctrina de la antinomia, tenemos entonces dos testimonios inconsistentes de parte del mismo Kant con respecto a la relación de uno de sus “clásicos” nada más ni nada menos que con el origen de su filosofía.¹

1 En relación a este último punto, de hecho, se han conjeturado respecto del origen de la “antinomia” diversos tipos de “influencias” sin que haya llegado a establecerse con claridad cuál ha sido la influencia que llevo a Kant a la doctrina. Al respecto existen al menos tres lecturas, defendidas de modo plausible por diversos autores: 1) Kant descubrió la antinomia luego de leer la edición de los Nuevos ensayos de Leibniz, que estuvo por primera vez disponible en la edición de la obras de Leibniz realizada por Raspe (1765),¹ 2) el descubrimiento de la temática de la antinomia fue motivado por la lectura de la polémica entre Leibniz y Clarke, disponible por primera vez en 1768, en la edición de las obras de Leibniz de Dutens,² 3) la antinomia fueron motivadas por la lectura de Hume. Esta es la tesis que se puede hallar ya en Paulsen (1924, pp. 102 y ss). Sus dificultades han sido hechas notar copiosamente en la literatura, en particular el hecho de que Kant, debido a su casi seguro desconocimiento del inglés, no habría podido leer las tesis de Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, ya que éste no habría sido traducido sino hasta 1790. Paulsen apuesta de todos modos a la influencia que habría tenido el *first Enquiry* de Hume, cfr. Paulsen (1924, p. 103). Pese a que ya en 1755 había una traducción al alemán disponible del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (y que Kant poseía una copia de ella), la mayoría de los autores coincide en que es sólo del *Treatise* de donde Kant podría haber recibido la influencia que él mismo le atribuye a Hume en relación a la filosofía crítica en el ya mencionado pasaje de *Prolegomena* en el que reconoce que el filósofo escocés lo habría despertado de su “sueño de dogmático”. Las razones para esto se pueden ver Kreimendahl (1990, pp. 58-61) y Ertl (1999, pp. 57-58). Una vez que los estudiosos de Kant se formaron la opinión de que Kant no habría podido leer el *Treatise*, se hizo cada vez más impopular la tesis de que el filósofo escocés influyó a Kant antes de la redacción de la *Dissertatio* y de las primeras formulaciones de los problemas a abordar en la *KrV*, y ella tendió por lo mismo a desaparecer de los estudios genéticos de la obra de Kant, más allá de los esfuerzos de algunos autores por aportar evidencias en favor de la posibilidad de que Kant haya leído la mencionada obra de Hume, cfr. Groos (1901, pp. 178 y ss.). Sin embargo, a partir tanto de los trabajos de Kuehn (2000), como de Gawlik y Kreimendhal (1987, pp. 174-198) y Kreimendhal (1990), esta línea a tomado nuevamente una posición importante en la investigación sobre el origen de las doctrinas de la *KrV*. Cfr. Kreimendhal (1990, p. 9). El sustento principal de los trabajos de Kreimendhal, Gawlik y Kuehn, es el hecho de que a diferencia de lo que se ha pensado tradicionalmente, Kant sí pudo haber leído al menos una parte del *Treatise* mucho antes de 1790, debido a que J. G. Hamman habría traducido al alemán la parte final del libro primero del *Treatise*. Para este punto, cfr. Kreimendahl (1990, pp. 83-101) y Kuehn (2000, pp. 198-201). En virtud de esto Gawlick y Kreimendahl han intentado mostrar que el descubrimiento de las antinomias por parte de Kant y el “despertar del sueño de dogmático” no son sino “dos caras de la misma moneda”, intentando así reunir en una sola explicación las dos versiones que da Kant mismo sobre el origen de la *KrV*. No obstante, esta lectura ha sido fuertemente criticada, con buenas razones, por varios prestigiosos intérpretes. Cfr. *v.gr.* Carl (1988, p.

Pero el estudio de la *Wirkungsgeschichte* o el de la “evolución intelectual” de un autor no es la única forma en que se puede entender la relación de un autor con sus “clásicos”. Una segunda forma, me parece, de entender el modo en que un autor se relaciona ya no con sus genuinas fuentes (o aquellas que se pretende lo son), sino con una determinada tradición de pensamiento con la que presenta similitudes conceptuales de fondo.² Visto desde este punto de vista, los clásicos de esta tradición son, también, los clásicos de aquellos autores que se enmarcan en esta tradición. Este enfoque, que me parece, permite obtener mayor claridad sobre las relaciones sistemáticas de fondo, en vez de suponerlas como ya dadas, es el que quisiera ensayar aquí, remitiéndome a la obra de Descartes y Kant. En este contexto debe destacarse que a diferencia de los autores mencionados anteriormente (Leibniz, Hume, Baumgarten, Mendelssohn, Crusius, Wolff, Garve, Meier) Descartes no es un autor que parezca haber influido de modo decisivo en Kant. Es, sin duda, un autor que toma en cuenta, lo cual queda claro cuando se repasa en el hecho de que es de los pocos que menciona con su nombre en la *KrV*. Existen, de hecho, por lo menos 25 menciones explícitas a Descartes en la obra publicada de Kant. La mayoría de ellas, no obstante, se concentra en el escrito de filosofía natural de Kant *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas*, que toma posición justamente el debate en torno a la noción de “fuerza” que sostuvieron cartesianos y leibnizianos en el S. XVIII, debate en el que por cierto Kant se inclina en mayor medida por el partido de Leibniz. Así las cosas, no parece ser tan claro que tenga que existir un interés sistemático que nos lleve a estudiar las conexiones entre Descartes y Kant.

Con todo, Descartes parece ser considerado como el iniciador de una tradición que rompe en buena medida con la filosofía que lo precede, y es a esta tradición “de ruptura” a la que posteriormente suele suscribir Kant. Lo anterior, al menos en lo que a Descartes concierne, no deja de tener cierto fundamento en la cosa, toda vez que la aspiración a ser comprendido como el iniciador de un nuevo modo de filosofar parece estar documentada de modo explícito, de hecho, en varios pasajes de las obras centrales del filósofo francés. Tampoco es poco habitual que se considere que el corazón de esa pretensión de novedad estaría bien justificado en el desarrollo de un proyecto filosófico nuevo que pondría el énfasis en la esfera de la “conciencia”, superando de este modo la pretensión de una posición realista ingenua que pretende acceder a los objetos del mundo sin mediación

213) y Carl (1989, pp. 156 y ss), ante todo por 1) la legítima duda que existe en torno a la fecha del descubrimiento de la antinomia, 2) pese al hecho de que Hume plantea en el texto mencionado “la total oposición entre nuestra razón y los sentidos”, no se sigue de ahí que el filósofo escocés haya planteado una “antinomia”, en el sentido propio del término (tal como Kant usa el término en su filosofía madura). Para este último punto ha sido crucial el trabajo de Hinske (1966) y (1970, pp. 78 y ss), que ha mostrado con claridad que el término “antinomia” posee diversos significados a lo largo de la obra de Kant, y que de la misma manera las estrategias de solución de las mismas varían (sobre este último punto cfr. Hinske (1998, pp. 118-123). El mismo Hinske ha criticado también la posición de Kriemendahl objetando especialmente los criterios metodológicos del trabajo de este último. Cfr. Hinske (1995), más allá del valor importante que le concede a las investigaciones de Kriemendahl.

2 No quiero sugerir que sólo existen dos formas en que un autor puede relacionarse con sus clásicos. Creo que son concebibles otras más, pero no es el asunto de este trabajo profundizar en ese aspecto.

ninguna.³ Así las cosas, la filosofía ya no trataría más de “las cosas mismas” sino de cómo ellas se nos aparecen en la mente o del modo en que nuestra subjetividad impide o en el mejor de los casos condiciona nuestro conocimiento del mundo “tal como es”. La anterior no es sólo una descripción posible y plausible del proyecto cartesiano, sino que también del kantiano.⁴ De hecho, aunque el mismo Kant en más de alguna ocasión parece verse en la necesidad de desmarcarse de las variantes anteriores de ese proyecto general que él mismo identifica con el nombre general “idealismo”, enmarca él a la vez su propia filosofía bajo esta etiqueta (B 274-279; AA 04 288, 24-294, 2).

Más allá de la corrección histórica de este diagnóstico, lo cierto es que él pareciera suponer que el significado del término “conciencia” es claro, tanto en general como en el uso que Descartes hace de él. Junto con ello suele suponer que Descartes habría introducido un uso “nuevo” del término “consciencia”.⁵ Pero las cosas no parecen ser tan sencillas si se le da al asunto una mirada más precisa. Por de pronto, el término “consciencia” parece no tener un significado claro. El *Oxford Companion to Philosophy* comienza su análisis del término con la lacónica observación según la cual la consciencia “existe, pero se resiste a ser definida” (OCP p. 152). El *Historisches Wörterbuch der Philosophie* indica, por su parte, que el término “consciencia” aparece en todos los problemas de la filosofía, pero que tiene en cada uno de ellos significado diferente (HWPh 1 p. 890). Ambas, como se ve, son maneras no particularmente disimuladas de ocultar que el significado del término es poco claro. Así las cosas no parece ser prístino desde el punto de vista sistemático como habría que entender el término “conciencia” y por tanto que sentido podrían tener, al menos a primera vista, expresiones como “filosofía de la conciencia”, con las que se suele caracterizar el tipo de trabajo realizado por autores “modernos” como Descartes o Kant. Esto, salvo que se halle en Descartes un uso claro y bien determinado del término. Una vista más precisa permitirá dar cuenta del hecho de que, no obstante, lo mismo que ocurre para el término “consciencia” en nuestros días, tal como documentan los dos textos mencionados anteriormente, ocurre con el uso que Descartes, el supuesto creador de la tradición de la filosofía de la conciencia, hace de este término. Esto, curiosamente, nos puede llevar a sacar partido de la lectura de Kant a partir de Descartes, considerado como uno de sus “clásicos”, tal como espero que se vea en lo que sigue.

En lo que sigue presentaré algunos aspectos de la concepción cartesiana de la consciencia siguiendo las modélicas investigaciones de Hennig (2006) y (2007). Hennig

3 Al respecto se puede ver la concepción de la filosofía moderna sugerida en la reconstrucción de autores como R. Rorty. Cfr. (Rorty 1979, 3-164) o Habermas (1999, 186 y ss.).

4 Esto parece haber traído como consecuencia el que a Kant, ya desde tiempos muy tempranos, se lo haya interpretado como un autor “fenomenista”. Con estos asuntos se ocupa el interesante libro que ha publicado recientemente E. Lazos. Cfr. Lazos (2014, 61 y ss.).

5 Así, por ejemplo, leemos en el HWPh que Descartes habría sido el primero en introducir el concepto “moderno” de consciencia. HWPh 890. Esta idea es cara a diversas lecturas de la historia de la filosofía, algunas de ellas súmamente influyentes. Para un ejemplo de esto puede verse las influyentes ideas R. Rorty (Rorty 1979). Con todo, ya varios autores han disputado la “originalidad” de Descartes en torno a este concepto, tal como ha destacado ya B. Hennig. Cfr. (Hennig 2006, p. 82).

busca mostrar que, contrario a lo sostenido en diversos ámbitos, Descartes no acuñó un nuevo o moderno sentido de *conscientia* ni tampoco empleó el término sin un sentido claro, sino que se atuvo al significado clásico del mismo (Hennig 2006, 21-22). No busco aquí defender la lectura de Hennig como una lectura que de cuenta del problema del significado del término *conscientia* en Descartes sin problemas, sino más bien debido a que me parece que su lectura, que es al menos una interpretación plausible del significado del término en Descartes y que es correcta al menos en algunos de los usos del mismo, nos provee de una concepción que, al menos desde el punto de vista de sistemático, presenta conexiones interesantes con algunos aspectos de la concepción kantiana y muestra en qué medida puede ser conectada tanto la filosofía de Descartes como la de Kant con un proyecto opuesto al de la “filosofía de la conciencia”, ligado más bien a la tradición de empleo habitual de este término antes de la así llamada “modernidad”.⁶ Se revelará aquí, entonces, un punto de conexión inesperados entre estos dos filósofos, especialmente si se toma en cuenta que en lo tocante a sus concepciones sobre la “conciencia” se suele ver la conexión entre ellos más bien en el ámbito de la conexión que Kant establece explícitamente en su filosofía teórica con Descartes, buscando distanciarse en ella de la concepción cartesiana del sujeto del *cogito* como *res cogitans*.

2) *Conscientia en Descartes:*

Como decía anteriormente, no es del todo claro cuál es el significado que Descartes da al término *conscientia*. De hecho, curiosamente, Descartes parece prácticamente no usar el término de manera habitual, tal como lo han hecho notar recientemente connotados intérpretes (Kemmerling 2005, Hennig 2006, 2007, Perler 2006, Barth 2011, Simons 2012), al punto de que, por ejemplo, el mismo no es empleado en el texto central de las *Meditaciones metafísicas*.⁷ Tomando las objeciones y respuestas según la primera edición aparecen apenas dos pasajes correspondientes a las respuestas a Hobbes y Gassendi (AT VII 176; 352). Si se toma, por su parte, el conjunto de los 11 volúmenes de la edición de Adam y Tannery, se hallará que el sustantivo *conscientia* no es empleado más de 20 veces. Unas 40 veces Descartes emplea, con diversos significados, el adjetivo *consciuis*, y no en pocas veces en pasajes que expresan fórmulas de humildad habituales en la época (AT IV 378, 26). Esto ha llevado a algunos autores a sostener que, de hecho, el concepto de “conciencia” no juega ningún papel en la obra de Descartes (Kemmerling 2005, p. 164). No obstante, un análisis de algunos pasajes relevantes, tal como ha mostrado en algunos textos relativamente recientes B. Hennig, parece dar luces en sentido contrario. Por ejemplo, sabemos que la noción de “pensamiento” es crucial para la metafísica cartesiana. Esta noción expresa nada más ni nada menos que el atributo que expresa la esencia de unos de los 3 tipos de sustancias que Descartes identifica en su metafísica (*Principia* I LI-LIII;

6 El asunto del significado del término *conscientia* en Descartes requiere de un estudio más detallado y ha sido, de hecho, objeto de creciente interés entre los intérpretes. Cfr. al respecto, además de los trabajos de Hennig, aquellos de Radner (1988), Alanen (2003), Lähteenmäki (2008), Barth (2011), Simons (2012). Tiendo a sostener, como hacen, por ejemplo, Lähteenmäki (2008) y Simons (2012) que el concepto de *conscientia* en Descartes posee más de un significado. Con todo, me parece que la concepción de Hennig corresponde al menos a uno de ellos.

7 Con todo, tal como muestra Hatfield (2003, p. 139), esto no ha impedido que los traductores de Descartes hagan un uso masivo de este término.

AT VIII-A 24, 19-25, 27). Ahora bien, la noción misma de “pensamiento” es vinculada a la noción de “conciencia”, por ejemplo, en el pasaje que sigue:

P1: “Hay otros actos que llamamos cogitativos, como entender, querer, imaginar, la percepción sensorial, etc. Todos ellos corresponden al concepto común del pensamiento o percepción o conciencia”(AT VII 176, 16-19).⁸

En concordancia con la idea de este pasaje, es claro que fórmulas como “pensamiento o la conciencia” no son poco habituales en la historia de la interpretación de Descartes,⁹ lo cual pareciera resolver el asunto del que se trata aquí. La “conciencia” sería equivalente al “pensamiento”. En efecto, Descartes define la noción misma de “pensamiento” aludiendo a la noción de conciencia, al menos en dos ocasiones:

D1: “Empleo el término *pensamiento* para todo aquello que está en nosotros y de lo que somos conscientes de modo inmediato” (AT VII 160, 7-8).¹⁰

D2: “Entiendo bajo el nombre *pensamiento* todo aquello de lo que somos conscientes como ocurriendo en nosotros, en cuanto hay en nosotros conciencia de ello” (AT VIII A 7, 20-22).¹¹

Así las cosas, si se atiende, por ejemplo, a D2, se puede apreciar que el intento de definir *cogitatio* por medio del recurso a la conciencia, sería completamente circular si se entiende que *conscientia* no es sino *cogitatio*, pues se sostendría que *cogitatio* es todo lo que está en nosotros de modo que es objeto de una *cogitatio* introduciendo como nota esencial del *definiens* justamente al *definiendum*. Esta simple movida de reemplazo debería llevarnos a intentar interpretar P1 de otro modo. Hennig refiere 3 formas que han sido identificadas en la literatura (Hennig 2006, 61 y ss.). La primera, debida a John Cottingham, correspondería a identificar la *conscientia* como un tipo de pensamiento especial, que refiere a sí mismo.¹² Esta idea parece ser deudora de una referencia que da Burman, fuente muy relevante para el pensamiento de Descartes. Sostiene, en efecto, Burman, pretendiendo referir lo sostenido por Descartes, lo siguiente: “Es consciente quien piensa y reflexiona sobre su pensamiento” (AT V 149).¹³ Así las cosas, el ser “consciente” y por tanto el “poseer conciencia” serían algo así como un estado de segundo orden que se ejecutaría sobre un

8 “Sunt deinde alii actus quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt”

9 Cfr. v.gr. el modo en que se expresa Copleston (1960, p. 150).

10 “Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus”

11 “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis sic in nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est” .

12 Cfr. (Cottingham 1978). Esta forma de interpretar el sentido de “conciencia” es, en rigor, un tipo específico de interpretación que puede subsumirse bajo una clase más amplia que corresponde a lo que podría Barth denomina “interpretaciones del metaacto actual”. Se trata de aquellas concepciones según las cuales la conciencia consiste en la ejecución de un acto de segundo orden que está dirigido a uno de primer orden, del que deviene consciente el sujeto del acto de segundo orden a través, justamente, de ese acto (Barth 2011, p. 154).

13 “Consquium ese est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem”

acto de primer orden. Esto, probablemente, bastaría si Descartes mismo no pareciera en otro pasaje haber sostenido justamente la falsedad de esta idea.

Así sostiene Descartes en las respuestas a las séptimas objeciones:

“Igualmente no basta, según mi objetor, con que una sustancia sea pensante para que sea puesta sobre la materia y que sea completamente espiritual (y quiere llamar “espíritu sólo a esto”), sino que se requiere además que se piense que se piensa, por medio de un acto reflexivo o lo que es lo mismo que tenga conciencia de su pensamiento. Al decir esto alucina tanto como el albañil cuando dice que un hombre experto en construcción debe considerar que tiene tal experticia por medio de un acto reflexivo antes de que pueda ser constructor”. (AT VII 559, 3-10)¹⁴

El pasaje indica con claridad que Descartes no comparte la idea de que cada pensamiento debe ser seguido o acompañado por una especie de pensamiento de segundo orden y con ello parece sugerir que la lectura de Cottingham es errónea. Si el pensamiento es pensamiento en la medida en que somos conscientes de él, como sugieren D1 y D2, no parece ser un pensamiento de segundo orden aquello que se necesite para que llamemos pensamiento al pensamiento de primer orden.¹⁵

Una segunda alternativa explorada por la tradición de intérpretes es la consideración de la *conciencia* como una disposición. Una disposición, por ejemplo la solubilidad del azúcar, de acuerdo a la clásica caracterización de Carnap, se identifica de la siguiente manera: El azúcar es soluble si todo lo que es azúcar se disuelve en el agua.¹⁶ En este caso, podría caracterizarse la “conciencia” como una disposición a generar pensamientos de segundo orden al tener ciertos pensamientos. Pero Descartes, si se sigue a D1 y D2, parece sostener que algo puede ser calificado como pensamiento *en cuanto* es *consciuis*, no que los pensamientos generen en nosotros estados de conciencia como el agua genera en el azúcar un cambio de estado (Hennig 2006, pp. 67-71).

Una tercera posibilidad es sostener que la conciencia designa el *modo* en que alguien realiza una cierta acción, en este caso, pensar. Esto parece tener un problema obvio, tal como lo destaca Hennig (2007, 464), sc. que la conciencia entendida de este modo pareciera admitir grados, lo cual justamente no es el caso en Descartes con el pensamiento. Existe además un punto lingüístico que no es menor: *conscious* no es un adverbio. *Conscius* es utilizado siempre por Descartes para caracterizar al pensador, no al *modo* en que piensa algo (ni tampoco al pensamiento). Así las cosas, el modo en que

14 “Item cum ait non sufficere quod substantia aliqua sit cogitans, ut sit posita supra materiam, et plane spiritualis, quam solam vult vocari mentem, sed insuper requiri actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suae conscientiam, aequo hallucinatur ac Caementarius, cum ait Architecturae peritum debere actu reflexo considerare se habere illam peritiam, prisquam esse posse Architectus”

15 Cfr. la discusión de las teorías del metaacto actual en Barth (2011, 169 y ss.), que discute tanto argumentos sistemáticos como interpretativos.

16 Cfr. Carnap (1936-1937). Para un análisis de las concepciones actuales del concepto de “disposición”, así como de varios aspectos de la historia del mismo, cfr. Damschen, Schnepf y Stüber (2009).

Descartes piensa esta relación entre pensamiento objeto, conciencia y pensador pareciera ser, de acuerdo a lo sugerido por el mismo Hennig, el siguiente: El pensador piensa algo, y lo piensa *en cuanto* (*quatenus*) es consciente del pensamiento (Hennig 2007, p. 467).

Como las tres lecturas clásicas fracasan, Hennig sugiere una tercera alternativa. Atendiendo al hecho de que Descartes mismo sugiere que él no introduce un término relevante sin indicar lo que es nuevo en él (lo cual pasa con “conscientia”), entonces puede ser una buena idea hurgar en el modo en que la tradición pre-cartesiana ha entendido el término “consciencia”, a fin de establecer si esa comprensión nos permite entender mejor la posición de Descartes.

3) Algunas consideraciones históricas sobre el término conscientia:¹⁷

La noción de *conscientia* en filosofía es, con toda probabilidad, de origen estoico.¹⁸ Con todo, los orígenes del término son anteriores, hallándose incluso evidencia de su uso en el I AC., en concreto en la *Retórica a Herenio*, mientras que del adjetivo *consciuis* hay ya evidencia en Plauto (Schönlein 1912, 292).¹⁹ La significación ordinaria del término *consciuis* parece estar ligada ante todo a contextos forenses. El término significaría ante todo “conocimiento compartido por otros sobre la base del testimonio directo” (Kähler 1878, 48). Etimológicamente, de hecho, la voz *conscientia* proviene del verbo *cumscire* que designa un saber compartido. Todo lo anterior habla en contra de la idea reactivamente difundida, de que el término *conscitentia* es una traducción del griego *syneidesis*, término que no parece haber sido común antes de San Pablo (Hennig 2006, p. 86, Schönlein 1969, p. 269).²⁰ El significado de *conscientia* como “saber compartido”, según indica Hennig, es empleado aún en la antigüedad tardía y en el cristianismo temprano, incluso aparentemente en algunos textos de San Agustín.²¹ Por otra parte, la idea de una *conscientia* que es testigo de nuestros actos aparece ya en Séneca.

Ahora bien, para esclarecer el significado del término *conscientia* en Descartes, Hennig llama la atención sobre un tratado completo dedicado a tal noción escrito por el filósofo jesuita y contemporáneo de Descartes Martin Bresser, en concreto su *De*

17 Sigo en esta sección también, parcialmente, el trabajo de reconstrucción histórica de Hennig (2006) y (2007).

18 Me refiero aquí, obviamente, al término y su uso en filosofía. No debe leerse esta afirmación como revelando una posición en torno al tema de si los filósofos de la antigüedad tuvieron o no un concepto de “consciencia” que se acerque en alguna medida al “nuestro”, pues como se ha visto, reina en torno a estas cuestiones (i.e. en torno al significado del término consciencia la mayor ambigüedad). Como sea, es claro que *Conscientia* es empleado por Séneca y con anterioridad por Cicerón, en múltiples sentidos. Al respecto (Molenaar 1969).

19 Schönlein indica que hay indicios de que la palabra era empleada aún con anterioridad (Schönlein 1969, p. 292).

20 M. Forscher, por ejemplo, ve en *syneidesis* el origen de *conscientia* y con ello de *Gewissen* (Höffe 2002, p. 111). Similarmente Kittsteiner (2015, p. 18). Schönlein (1969, pp. 289-290) cita múltiples estudios y fuentes que sostendrían la tesis errónea de que *conscientia* sería algo así como la “traducción latina” de *syneidesis*.

21 Ejemplos de ello se pueden hallar, por ejemplo, en Cicerón y Séneca.. Cfr. (Molenaar 1969, p. 173).

Conscientia libri IV (Amberes 1638). Hennig sostiene que es altamente probable que Descartes haya leído a Bresser y que haya tomado su noción de *conscientia* a partir de él. Aunque no parece haber sustento de ningún tipo para la tesis de Hennig que la eleve más allá de una conjetura particularmente útil para explicar los problemas que genera el término *conscientia* en Descartes, me parece que es interesante considerar la posición de Bresser y aquellos elementos que tendría en común con Descartes, pues existen algunos que son de utilidad para dar cuenta de la tradición en la que se sitúa la noción kantiana de *Gewissen*.

De acuerdo a Bresser, la *conscientia* sería una forma de saber práctico en el que sería la causa del ser moral de las acciones, donde por ser moral se entiende el hecho de que ellas posean una perspectiva en la que son evaluables en cuanto morales y en cuanto dependen de nuestra deliberación moral. En esto, Bresser reposa en la concepción de los *entia moralia* de Suárez, y que es conocida a Descartes. De acuerdo a esta concepción, los *entia moralia* serían un modo de considerar los *entia physica*, en tanto en cuanto ellos dependen de la deliberación (*De Bonitate* 1, 1, 2 p. 227b). Así las cosas la *conscientia* sería, de acuerdo a Bresser, la causa del ser moral de una acción. En palabras de Hennig “causa la acción respectiva en cuanto ella es sujeto a evaluación y en cuanto ella depende de la deliberación” (Hennig 2007, 479). Las similitudes aquí con Descartes son bastante claras, piensa Hennig. Así, por ejemplo, indica Hennig que “de acuerdo a Descartes, todo lo que ocurre *en nosotros* es un pensamiento si somos *consciens* de él y en cuanto somos *consciens* de él. De acuerdo a Bresser todo lo que hacemos como acción es moral si lo hacemos de modo deliberado y sólo en cuanto es objeto de nuestra *conscientia*. En ambos casos la *conscientia* constituye un aspecto de su sujeto, a saber, el aspecto con el que trata” (Hennig 2007, p. 480). Ahora bien, este aspecto, en el caso de Descartes, no implica el “pensar sobre un pensamiento”, sino más bien la incorporación de algo a la esfera del pensamiento vía su sometimiento a una evaluación que en último término puede ser identificable con la perspectiva de un observador ideal que no falla, sc. Dios.

Más allá de la corrección de la interpretación de Hennig, me parece que esta interpretación provee interesantes puntos de contacto a la luz de la concepción kantiana del *Gewissen*. En lo que sigue me referiré brevemente al *Gewissen*, que corresponde, me parece, a una forma de *conscientia* que reviste una profunda similitud en algunos aspectos con aquello que parecen comprender por tal Bresser-Descartes.

4) Sobre el *Gewissen* en Kant:

En la tradición clásica de la filosofía moral, la noción de *conciencia moral* juega un papel de gran relevancia. Especialmente a partir de la masificación del cristianismo, problemas como el de la conciencia errónea o el de la relación entre conciencia y confesión, comienzan a adquirir relevancia, de modo que la noción de *conscientia* es abordada por diversos autores como Agustín, Hugo de San Víctor, o Tomás de Aquino, que realizó un tratamiento del concepto de *conscientia* que fue de gran influencia en la filosofía posterior.

El concepto de *Gewissen* en Kant, por su parte, tiene una aparición temática, el menos en lo concierne a la obra publicada, bastante tardía, sc. recién a partir del año 1791 (hay un par de menciones previas, pero son menores y no responden a ningún tratamiento temático del fenómeno de la conciencia, (cfr. AA 04 404; 422, 19; AA 05 98, 14). A diferencia de la obra publicada, este concepto aparece de modo muy frecuente en las lecciones de filosofía moral, que Kant sostuvo desde temprano en la década del 60, apariciones que se hallan directamente vinculadas con el modo en que Baumgarten presenta este concepto en sus obras *Initia philosophiae practica* (1760) y *Ethica philosophica* (1751). Estas apariciones son constantes, desde las primeras lecciones, como la *praktische Philosophie Herder* y la *Kaehler Moral* (1774-1777), hasta las más tardías, como la *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793-1794).²²

Ahora bien, en estos textos Kant realiza diversas caracterizaciones del *Gewissen*. Me referiré aquí brevemente a algunos elementos relativamente constantes que son de interés para la conexión sistemática que me interesa destacar aquí entre Descartes y Kant.

a) *El Gewissen es un instinto*: Como se indicaba anterioremente, los primeros textos en los que Kant se ocupa del problema del *Gewissen* son sus lecciones de moral, una de cuyas versiones más tempranas, sino la más temprana de las que tenemos texto completo, es la *Kaehler moral*. En ese texto Kant comienza calificando al *Gewissen* como un instinto. Lo anterior se justificaría en el marco de un contraste entre instinto y *mera facultad*. La diferencia radicaría en que la *mera facultad* se puede ejercer “a voluntad” (*nach Belieben*), mientras que el instinto operaría de modo no voluntario (*Kaehler Moral* 188-189). Aunque la concepción del *Gewissen* en Kant posee algunas variaciones, este es un punto en el que en general la posición de Kant es relativamente estable. Así las cosas, por ejemplo, en el tratamiento del *Gewissen* en la *Tugendlehre*, si bien es cierto no aparece exactamente la idea del “instinto”, sí se sostiene que el *Gewissen* es algo “cada hombre como ser moral de modo intrínseco en sí”. Esta observación, de hecho, es realizada al comienzo del tratamiento del *Gewissen* como una de las “prenociones estéticas” de la receptividad del ánimo para el concepto del deber sin más” (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*), marco general que apunta a sacarle rendimiento sistemático a uno de los aspectos que la idea misma de “instinto” pretende salvar, sc. que la conciencia moral no es una suerte de facultad cuyo ejercicio es voluntario, sino que responde más bien a una suerte de condición constitutiva del ser moral de los agentes, pues sin su posesión, como destaca Kant innumerables veces, el agente sería moralmente ciego, de suerte que el tener *Gewissen* es incluso condición de la imputación moral. Esta

22 Esta asimetría parece sugerir, a los ojos de algunos autores, que el concepto de *Gewissen* no sería un concepto de mayor relevancia en la filosofía práctica de Kant. Un ejemplo de esta posición se puede ver en Esser (2013). Una visión opuesta, que comparto, ha sido expuesta en el brillante trabajo de de Haro (2015, pp. 161 y ss.). La concepción kantiana del *Gewissen* ha sido objeto de diversas investigaciones que han realizado un aporte sustantivo en los últimos años. Particularmente sólidas me parecen aquellas del ya mencionado de Haro (2015) así como Wieland (2001, pp. 160-184). Apuntes interesantes se pueden ver también en el trabajo de Torralba (2009, pp. 381-422).

constitución del *Gewissen* es la que hace que, en última instancia, no puede haber obligación de poseerlo, puesto que, de hecho, “un deber de tener *Gewissen*, es impensable” (AA 06 400, 31-4001, 2). Aunque esto sea así, existe, no obstante, un deber vinculado a la conciencia, tal como el mismo Kant destaca en numerosas ocasiones (AA 06 185, 18-19). deber que consiste, en último término, en cultivar la conciencia y en prestarle atención a su voz, mas no en “tener conciencia”.

Esta suerte de naturalización del *Gewissen* tiene una serie de rendimientos sistemáticos que no puedo tratar aquí, pero que han sido detectados con maestría por el excelente texto de W. Wieland (Wieland 2001). Wieland destaca, entre otras cosas, que la naturalización del *Gewissen* tiene como uno de sus rendimientos el poder cerrar lo que él ha dado en llamar como “paradoja de la apiación”, que consiste en el hecho de que a toda aplicación debe subyacer un acto de subsunción de una regla bajo un caso o de identificación de una regla para un caso, tal que ese proceso de aplicación o bien responde a él a otra regla que no tiene regla, o bien él mismo no tiene una regla. Pareciera ser justamente este aspecto de la naturalización del *Gewissen*, en la *Religion*, lo que lleva a caracterizar al *Gewissen* como “facultad de juzgar que se juzga a sí misma” (AA 06 186, 9-11). Lo que haría el *Gewissen*, de acuerdo a esta caracterización, sería entonces estar a la base del enjuicimiento de los procesos subsuntivos de naturaleza determinante, pero fundamentalmente reflexivos que están a la base del enjuicimiento moral ordinario, y que constituyen prestaciones de la facultad de juzgar práctica. Este enjuiciamiento presupone, en general, como han destacado recientemente autores como Vigo o de Haro, un proceso que podría ser calificado de “multiple reflexividad” (de Haro 2015, p. 166). Así las cosas a partir de una acción cualquiera, tendríamos al menos actos de subsunción de la misma bajo una máxima, de comparación de la máxima con la ley, de comparación de la máxima con la facultad que provee en último término el fundamento de determinación de la misma y por cierto con el carácter del agente, tal como él lo estima. De acuerdo con la versión de la *Religion*, a todas estas prestaciones corresponde el “control” del *Gewissen* como ejercicio de la *Urteilkraft* que cancela el ejercicio de la búsqueda de reglas para la aplicación.

b) *El Gewissen como un tribunal*: Un segundo punto que le interesa destacar a Kant usualmente es el hecho de que el *Gewissen* sería una instinto de juzgar (*richten*) y no meramente de enjuiciar (*urteilen*). La diferencia entre estos dos actos viene dada porque el primero implicaría el segundo, mas no viceversa (*Kaehler Moral* 189). Así las cosas, en el caso del primer acto se agregaría el sancionar (*straffen*) o la exculpación (*lossprechen*) el acto de enjuicimiento que está presupuesto como condición de estas últimas prestaciones. Un punto crucial que introduce Kant aquí es la conocida metáfora del “tribunal” de la conciencia, que luego tanto criticó M. Heidegger (*Kahler Moral* 193). Kant sostiene aquí de modo abierto que el *Gewissen* corresponde a un tribunal divino en nosotros. Da para ello tres razones: 1) se trata de una instancia que juzga las disposiciones de ánimo (*Gesinnung*) según la santidad y la pureza de corazón, 2) Junto con ello pareciera ser una instancia que no puede ser engañada y 3) parece ser una instancia de la que no se puede escapar.

Esta idea del tribunal, que aparece ya en las tempranas lecciones de los años 70, se reitera también en el tratamiento del *Gewissen* en la *Tugendlehre*, donde este es caracterizado como “la conciencia de un tribunal interno en el hombre” (AA 06 438, 10-12). En este caso la función fundamental del *Gewissen* que está caracterizada desde el punto de vista de la sanción o exculpación que haría el juez en el tribunal, está presentada como el rendimiento de la obra de un juez “interno”. Este juez interno es una persona distinta del acusado y es calificado por Kant como una persona “ideal”.

c) *Infallibilidad del Gewissen*: Ahora bien, existe un peculiar aspecto de la concepción kantiana del *Gewissen* que aparece con bastante claridad en las obras finales de Kant i.e. de 1790 hacia adelante. Se trata de la idea de que el *Gewissen* sería infalible. Esta característica ha sido analizada bastante por la literatura, especialmente debido al hecho de que en este punto Kant se distancia bastante de la tradición filosófica precedente en lo concerniente a las características de la conciencia moral. La idea, no obstante, va a ser bastante influyente en la tradición posterior, al punto de que, de diversos modos, es recogida por autores como Fichte, Fries y Hegel.

La mencionada infalibilidad ha sido interpretada de varias maneras. Para revisar estas interpretaciones primero veamos un texto:

“Puedo errar, por cierto, en el juicio en el que creo tener razón, pues eso corresponde al entendimiento, que es el único que juzga (verdadero o falso) de modo objetivo. Pero en la conciencia (*Bewusstsein*), si en realidad creo tener razón (o meramente lo aparento eso), no puedo errar para nada, porque ese juicio o mejor esa oración dice meramente que yo juzgo así” (AA 08 268, 13-18).

Una primera interpretación sostiene que la infalibilidad tendría que ver con una propiedad de los juicios en general. Esta propiedad correspondería al hecho de que los juicios, de ser realizados, implican también el saber que ellos se han realizado. Se podría errar, según esta interpretación, respecto del contenido del juicio, mas no respecto de su ejecución. Ahora bien, Knappik & Mayr (2013) han puesto en cuestión esta interpretación de modo, a mi juicio, correcto y han ofrecido una que me parece mejor. La argumentación de Knappik & Mayr va en la siguiente dirección: si bien es cierto la observación relativa a la teoría del juicio hecha con anterioridad es correcta, ella no parece ser suficiente para dar cuenta del carácter específico de la infalibilidad del *Gewissen*, pues esta última tiene que ver, en último término, con la modalidad del juicio.²³ Si juzgo de modo descuidado que no causé un incendio al dejar la fogata encendida en el bosque, puedo equivocarme no sólo respecto del contenido del juicio, sino también respecto de la modalidad del mismo y tener por seguro algo que en rigor no lo es. Pero ese tener por seguro algo que no lo es corresponde a un error moral, pues en los juicios morales no está permitido el “opinar” (A 822-823/B 850-851). En efecto, tal como ha destacado Palacios (2003), no son pocos los pasajes

23 En nuestra lengua este punto ha sido debidamente destacado por Palacios (2003, pp. 97-113).

donde Kant enfatiza la idea de que en el juicio moral nos debemos abstener de aquello que dudamos, de modo que, como dice Kant en la Religion “no se ha de intentar nada a riesgo de que sea injusto” (AA 06 185). Asimismo sostiene Kant en su R 6303 (1783-1784) “El principio superior del *Gewissen* es: que no se permita hacer nada de lo cual el agente no está completamente cierto que este permitido que sea hecho. No podemos atrevernos a correr el peligro de obrar de modo contrario a derecho”. Así las cosas el *Gewissen*, entendido como *Gewissenhaftigkeit*, i.e. como escrupulosidad pareciera ser justamente el reducto último en el que Kant pretende anclar la certeza moral. Ahora bien, como bien destacan Knappik & Mayr (2013, 338), la interpretación del *Gewissen* que lo considera infalible apela a una cualidad específica de los juicios ciertos, sc. que ellos parecen ser norma de sí mismos (en rigor Knappik & Mayr plantean el punto de otro modo, pero que es en cierta medida equivalente, sc. sostienen que la apodicticidad del juicio debería ser captada por quien realiza el juicio). En efecto, si un juicio es cierto, entonces se capta a certeza del mismo, y si no lo es, entonces se puede saber con certeza su carácter no moral, pues si no hay indicios de apodicticidad, entonces no hay apodicticidad sino que mera opinión. Dicho de otro modo: como el juicio moral exige apodicticidad, entonces se puede tener certeza moral en este caso en ambas direcciones, sc. tanto de la moralidad como de la inmoralidad del juicio. Pero esta certeza corresponde a un juicio de segundo nivel, que opera sobre el juicio inicial. No podemos saber, así, si erramos o no en el modo en que subsumimos nuestra acción bajo una descripción general, ni tampoco si el contenido de nuestro juicio es correcto (v.gr. debo en este caso hacer *x*), pero sí podemos saber con certeza si hemos sido escrupulosos en el examen de las variables relevantes, y por tanto si hemos enjuiciado la acción desde un punto de vista moral. Y en virtud de lo anterior, podemos también saber con certeza (por vía negativa) si *no hemos emprendido* este juicio meticoloso.

Lo anterior me parece que queda bastante claro en el caso del siguiente pasaje: de la Metafísica de las costumbres:

“Una conciencia moral que yerra es un absurdo. Porque en los juicios objetivos sobre si algo es deber, bien se puede errar alguna vez. Pero en los subjetivos, sc. si he comparado un juicio con mi razón práctica (que enjuicia) para emitir tal juicio, porque entonces no habrían juzgado prácticamente nada, caso en el cual no tendría lugar ni error ni verdad” (AA 06 401, 5-10).

A diferencia de lo que estiman Knappik & Mayr (2013, p. 339), el hecho de que el *Gewissen* sea caracterizado tardíamente como un “sentimiento” calza, me parece, perfectamente con esta interpretación, en la medida en que por medio de esta forma de naturalización Kant pretende dar cuenta del carácter no discursivo que posee en último término la certeza apodíctica del juicio que provee la conciencia moral. El *Gewissen* como instinto de juzgar y sancionar o exculpar puede intentar ser desoido por medio de un aspecto de nosotros mismos que busca no seguir meticolosamente su mandato.

d) *Balance*: Me parece que un análisis detallado de la posición de Kant, muestra importantes analogías con la tradición que parece estar a la base de la interpretación de la *conscientia* en Descartes que hallamos en la obra de Hennig. En primer lugar, en ambos casos la conciencia no es pensada de modo *facultativo*, i.e. como una disposición que *puede o no ser actualizada*, sino que se trata más bien de un saber actual que constituye el tipo de entidad que somos i.e. entidades sujetas a imputación moral o epistémica. En segundo lugar, justamente, aparece algo que ya despunta en el primer aspecto mencionado: tanto la *conscientia* como el *Gewissen* son formas del saber que causan aquello que ellas conocen. En Descartes, de acuerdo a la interpretación de Hennig, la *conscientia* al dirigirse hacia un pensamiento lo constituye como tal, y es, en ese sentido “la causa de lo que entiende”. Por otra parte, en el caso de Kant es el *Gewissen* justamente lo que constituye a una acción como moral, no en lo relativo a la conciencia de la bondad o maldad de su contenido, sino en tanto en cuanto ella fue realizada de acuerdo a la actitud correcta o no, sc. de modo tal que ella fue enjuiciada de modo escrupuloso. En ese sentido el *Gewissen* también es “causa de lo que entiende”, i.e. Su comprensión de la escrupulosidad o falta de escrupulosidad con que se examina la acción determina el carácter moral de la misma. Ahora bien, el criterio de enjuiciamiento de la acción no es sino la ley. Se trata así, creo, en ambos casos, de un concepto de “consciencia” que no corresponde a una pura interioridad librada de reglas, sino que de la capacidad de causar la forma de un determinado contenido al someter a este a reglas que no son puramente privadas.

De ser estos puntos correctos, tenemos ante todo que existe una importante consecuencia: tanto en Descartes como en Kant las formas prácticas del saber, i.e. aquellas formas que no reposan en último término en puras relaciones constantivas con el objeto de conocimiento, son esenciales. El saber reposa sobre todo en actos ejercidos que constituyen los objetos de su conocimiento, y no meros actos de “observación” o de “instrospección” en los cuales hallamos como dados los objetos del saber, sin mediación previa de actos como los del *cogito*, la elevación de un ítem al nivel del pensamiento, o el enjuiciamiento de una acción.

Bibliografía

Alanen, L. (2003): *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press: Cambridge-MA, 2003.

Bacin, S. ; Ferrarin, A. *et alii* (2013) (eds.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2013.

Barth, Ch. (2011): „Bewusstsein bei Descartes“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93 (2011): 162-194.

Carl, W. (1988): „Rezension zu: Günter Gawlick/Lothar Kriemendahl: Hume in der deutschen Aufklärung“, *Philosophische Rundschau* 35 (1988): 207-214.

_____ (1989): *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1989.

Carnap, R. (1936-1937): 'Testability and Meaning', *Philosophy of Science* 3 (1936): 419–471 y 4 (1937): 1–40.

Cassirer, E. (1918): *Kants Leben und Lehre*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1975 (=1918).

Copleston, F. (1960): *A history of philosophy*, vol IV, Image Books: New York, 1960.

Cottingham, J. (1978): "Descartes on thought", *Philosophical quarterly* 28 (1978): 208–214.

Damschen, G., Schnepf, R. & Stüber, E. (eds.) (2009): *Debating Dispositions*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2009.

Descartes, R. (1996) AT: *Œuvres de Descartes*. Par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1996.

Ertl, W. (1999): *David Hume und die Dissertation von 1770. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Immanuel Kants*, Peter Lang: Frankfurt am Main-Berlin-Bern, 1999.

Essser, A. (2013): "The inner court of conscience, moral self-knowledge, and the proper object of duty". En Trampota, Sensen & Timmermann (2013) (eds.), 269-291.

Gawlick, G. & Kreimendahl, L. (1987): *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Frommann-Holzboog: Stuttgart, 1987.

Goor, K. (1901): „Hat Kant Hume's Treatise gelesen?“, *Kant-Studien* 5 (1901): 177-181.

Habermas, J. (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1999.

Haro de, V. (2015): *Duty, virtue and practical reason in Kant's Metaphysics of morals*, Georg Olms: Hildesheim, 2015.

Hatfield, G. (2003): *Descartes and the Meditations*, Routledge, London-New York, 2003.

Hennig, B. (2006): *Conscientia bei Descartes*, Karl Alber: Freiburg-München, 2006

_____ (2007): "Cartesian conscientia", *British Journal for the History of Philosophy*, 15: 455-484.

Hinske, N. (1966): „Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung“, *Kant-Studien* 56 (1966): 485-496.

_____ (1970): *Kants Weg zur Transzendental-philosophie. Der dreißigjährige Kant*, Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1970.

_____ (1995): „Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kants Denkens. Erwiderung auf Lothar Kreimendahl“. En Theis & Weber (1995) pp. 102-121.

Höffe, O. (2002) (ed.): *Lexikon der Ethik*, Beck: München, 2002.

- Honderich, T. (1995): *The Oxford companion to philosophy* [OCP], OUP: Oxford, 1995.
- Kant, I. (1902 y ss.) AA: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1902 ss. Göttingen.
- _____ (2004) Kaehler Moral: *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie*. Herausgegeben von W. Stark, Walter de Gruyter: Berlin-New York, 2004.
- _____ (1956): KrV: *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von R. Schmidt, Felix Meiner: Hamburg, 1956 (=1926).
- Kermmerling, A. (2005): *Ideen des Ichs*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, ²2005.
- Kittsteiner, H. D. (2015): *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, ³2015.
- Knappik, F. & Mayr, E. (2013): „Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim spätem Kant“. En Bacin, Ferrarin *et alii* (eds), 329-342.
- Kreimendahl, L. (1990): *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Dinter: Köln, 1990.
- Lähtenmäki, V. (2008): “Order of consciousness and forms of reflexivity in Descartes”. En Heinmää, S., Lähtenmäki, V & Remes, O. (eds.), 177-201.
- Lätheemäki, V. & Remes, O. (2008): *Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy*, Springer: Dordrecht, 2008.
- Lazos, E. (2014); *Disonancias de la crítica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 2014.
- Molenaar, G. (1969): “Seneca’s use of the term *conscientia*”, *Mnemosyne* 22 (1969): 170-180.
- Palacios, J. M. (2003): *El pensamiento en la acción*, Caparrós: Madrid, 2003.
- Perler, D. (2006): *René Descartes*, Beck: München, ²2006.
- Radner, D. (1988): “Thought and Consciousness in Descartes”, *Journal of the History of Philosophy* 36 (1988): 439–52.
- Ritter, J. (1971-2005) (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe: Basel, 1971-2005.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press: Princeton, 1979.
- Schönlein, P. (1969): „Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei griechen und römern“, *Rheinisches Museum für Philologie* 112 (1969): 289-305.

Simmons, A. (2012): “Cartesian consciousness reconsidered”, *Philosophers imprints* 12 (2012): 1-21.

Theis, R. & Weber, C. (1995) (ed.): *De Christian Wolff à Louis Lavelle: metaphysique et histoire de la philosophie; recueil en hommage à Jean École à l'occasion de son 75e anniversaire*, G. Olms: Hildesheim, 1995.

Torralba, J. M. (2009): *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Georg Olms: Hildesheim, 2009.

Trampota, A.; Sensen, O. & Timmermann, J. (2013) (eds.): *Kant's Tugendlehre. A comprehensive commentary*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2013.

Vaihinger, H. (1922): *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Scientia Verlag: Amsterdam, 1970 (=1922).

Wieland, W. (2001): *Urteil und Gefühl*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2001.



Secularización e infinito en Pascal y Kant

Secularisation and Infinite in Pascal and Kant

CATALINA GONZÁLEZ*

Universidad de los Andes, Colombia

Resumen

En este artículo examino el concepto de infinito en Pascal y Kant en el contexto del análisis contemporáneo de la secularización moderna, realizado por H. Blumenberg y H. Arendt. Los aspectos principales de mi análisis son: primero, el paso del sentido del término 'infinito' del ámbito trascendente al immanente. Segundo, la comprensión de la modernidad secular como una *mundanización desmundanizada*. Tercero, la aplicación secular del concepto de infinito a la historia, en el ideal moderno del progreso. En mi opinión, estos rasgos de la secularización moderna pueden observarse de manera especial en el concepto de infinito que aparece en Pascal y Kant.

Palabras clave

Pascal, Kant, infinito, secularización

Abstract

In this article, I examine the concept of infinity in Pascal and Kant, within the context of H. Blumenberg and H. Arendt's contemporary analysis of Modern secularization. The main aspects of my analysis are: first, the transformation of the meaning of the term 'infinite', moving from the realm of the transcendent to the realm of the immanent. Second, the understanding of secular Modernity as *unworldly worldliness*. Third, the secular application of the concept of infinity to history, in the Modern ideal of historical progress. In my view, these traits of Modern secularization may be clearly observed in Pascal and Kant's concept of infinity.

Keywords

Pascal, Kant, Infinite, Secularisation

* Profesora de Filosofía de la Universidad de los Andes. E-mail de contacto: cgonzale@uniandes.edu.co

En los debates sobre el proceso de secularización que tiene lugar en la edad moderna, el concepto de infinito juega un papel particularmente importante. Blumenberg afirma que el tránsito que realiza este concepto de atributo divino a atributo del universo ejemplifica el proceso por el cual la aparente conservación del lenguaje sagrado del medioevo en la modernidad encubre el nacimiento de una significación radicalmente nueva de los términos. Así las cosas, para él, “si algo merece ser llamado una secularización sería esa mundanización de un atributo divino”.¹

En efecto, el concepto de secularización parece estar atado al de mundanización de ciertos conceptos teológicos, mundanización que traería consigo un cambio correspondiente en la cosmovisión del ser humano y en la organización de la sociedad moderna:

El significado de la expresión “secularización” parece directo y fácil de abordar. Todo el mundo conoce esta denominación, como constatación, como reproche, como corroboración de un largo proceso en el que tiene lugar la paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como en la privada. (...) Antaño se contaba entre los giros lingüísticos corrientes el de lamentarse de que el mundo cada vez se mundanizaba más, mientras que hoy en día lo común es hacer valer que la Edad Moderna es una época de mundanización, siendo, en consecuencia su Estado un Estado secular.²

Para Blumenberg, pues, secularización y mundanización son, al menos en la comprensión común del primer concepto, procesos identificables. Sin embargo, Hannah Arendt ha afirmado que la secularización de la edad moderna no debe ser entendida como un proceso de “pérdida de la fe y la trascendencia” acompañado de un “interés nuevo y empático por las cosas de este mundo”, sino, por el contrario, como un regreso del ser humano al sí mismo y un abandono de su interés por el mundo. En otras palabras, la secularización, para Arendt, indica el paso de una actitud religiosa a una en la cual el hombre se vuelve sobre sí mismo introspectivamente y se constituye en un sujeto *sin* mundo:

Sea cual fuere el significado de la palabra “secular” en el uso común, históricamente no es posible equipararla a mundanidad; el hombre moderno no ganó este mundo cuando perdió el otro, ni tampoco, estrictamente hablando, ganó la vida. Se vio obligado a retroceder y a adentrarse en la cerrada interioridad de la introspección, donde lo máximo que pudo experimentar fueron los vacíos procesos de cálculo de la mente, su juego consigo misma.³

¹ H. Blumenberg, “La legitimación de la edad moderna” (Valencia: Pretextos, 2008), 82.

² Ibid, 13.

³ H. Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2005), 337.

Blumenberg recoge en su análisis este presupuesto arendtiano, no para rebatirlo sino para reconocer en él la dificultad que comporta entender la secularización como un concepto no problemático.⁴ Para él, la hipótesis de Arendt no va necesariamente en contravía con la suya propia, pues:

Tan pronto como se sale del círculo de influencia del sistema de categorías teológicas, el mundo al que se entrega decididamente la Edad Moderna puede ser – en relación con el concepto de realidad o de la percepción inmediata de la que se creía capaz la Antigüedad- un mundo verdaderamente desmundanizado.⁵

En otras palabras, Blumenberg considera que si el paradigma de la relación del hombre con el mundo es hallado en la antigüedad, esto es, si creemos que la antigüedad ofrece el modelo de una cultura humana verdaderamente mundana, entonces la mundanización en la que consiste el proceso de secularización de la modernidad sería, evidentemente, una *mundanización desmundanizada*. Con ello, Blumenberg quiere mostrar, sobretodo, que una comprensión sustancialista de la historia, concepción que ha dominado desde siempre el concepto de secularización, es errada.⁶ Si, siguiendo este paradigma, la secularización implica la repetición, a través de variaciones aparentes, de aspectos sustanciales de la historia humana, entonces el concepto de mundanización de la edad moderna tendría que referir a la recuperación de la relación antigua del hombre con el mundo y Arendt estaría en lo cierto al decir que la secularización moderna no es propiamente una mundanización, sino un abandono del mundo. Pero puesto que dicha concepción sustancialista se queda corta para explicar los cambios de época y, en especial el cambio en el que consiste la edad moderna, es posible, para Blumenberg, aceptar el señalamiento de Arendt y asumir que la mundanización operada por la modernidad es una *mundanización desmundanizada*, en el sentido de una pérdida radical de la relación del hombre antiguo con el mundo.

Por otro lado, respecto al papel del concepto de infinito en esta transformación, Blumenberg considera que el cambio del sujeto sobre el que se predica la infinitud -de Dios al mundo- no puede ser entendido sin acudir a raíces históricas previas que problematizan la idea de una radical desteologización del mismo. No es posible, por ejemplo, comprender el concepto de un cosmos infinito sin acudir a los antecedentes neo-platónicos que lo introducen ya en la patrística cristiana, o sin situarlo en la disputa del nominalismo medieval sobre la omnipotencia de Dios. Pero, sobre todo, es esencial reconocer que incluso en autores modernos como Newton, el concepto de infinitud, en este caso como

⁴ Respecto a la disputa entre Blumenberg y Arendt, sigo aquí las indicaciones de Elizabeth Brient, en: "Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 3 (2000), 513-530.

⁵ H. Blumenberg, Op. Cit., 18.

⁶ "The thesis that fundamental concepts, institutions, and attitudes of the modern age are really just secularized versions of medieval correlates presupposes the identity of an originally sacred content that is preserved (though transformed) in the transition to the modern world. It thus depends on an understanding of history dominated by the category of substance, so that history becomes the story of repetitions, transformations, superimpositions, and conversions of an originally sacred content to new functions, etc., along with the identity of the content that endures throughout the process." E. Brient, Op. Cit., 517.

atributo del espacio y el tiempo absolutos, está siempre atado a la idea de un “sensorium” de Dios, es decir, no pierde de manera tajante el lazo inicial con el sujeto divino.⁷ Así las cosas, para Blumenberg, la comprensión común del concepto de secularización como un cambio fluido de lo trascendente a lo mundano y aplicable a todas las esferas de la vida humana –la política, la economía, la ciencia-, encubre una dificultad esencial: el hecho de que dicho concepto, en tanto sello de la Modernidad, implica tanto la conservación como la interrupción de sus sentidos aledaños:

¿Va pues, el concepto de secularización más allá de lo que pueda haber sido alcanzado en la comprensión de procesos y estructuras de índole histórica, al implicar no solamente una dependencia sino algo así como un cambio de mundos, una discontinuidad radical en la pertenencia al mismo tiempo que se mantiene la identidad?⁸

Siguiendo estas indicaciones de Blumenberg y Arendt, considero que, lejos de tratarse de una categoría filosóficamente agotada, la secularización es un concepto aún fértil para el historiador de las ideas en la modernidad. Tal como lo afirma Blumenberg, este historiador debe entender el aparente traslado de conceptos de la esfera trascendente a la inmanente, de la religiosa a la científica, política o estética, como un proceso de identidades y rupturas sutiles, conservaciones y modificaciones, que no constituyen tanto un tránsito conceptual, como el nacimiento de un conjunto de sentido nuevo y particular. Si se adopta esta perspectiva es posible entender la relación entre autores modernos de distintas tradiciones (la empirista, la racionalista, la ilustrada, la escéptica, etc.), como atendiendo a un proyecto común, el cual puede definirse por la radical novedad que implica la *mundanización desmundanizada* del ser humano.

Así las cosas, en este artículo me propongo examinar el concepto de infinito en dos autores de la Modernidad que suelen ser considerados como polos opuestos: Pascal y Kant. Los aspectos principales de mi análisis serán, en primer lugar, la indicación de Blumenberg según la cual, si en algún concepto habría de encontrarse la transformación de un sentido trascendente a uno inmanente, éste sería en el de infinitud. En segundo lugar, la afirmación de Arendt de que la secularización implica un retorno del sujeto sobre sí mismo, un cambio de actitud en el que la conexión trascendente del ser humano con Dios y el mundo da paso a una relación, tanto desacralizada como desmundanizada, del ser humano consigo mismo. En tercer lugar, la respuesta de Blumenberg a Arendt, según la cual es posible entender la Modernidad como una *mundanización desmundanizada*. Finalmente, la idea de Blumenberg de que uno de las más importantes rasgos del concepto secularizado de infinito ha de ser encontrado en su uso, no tanto como atributo del cosmos sino sobretodo como atributo de la historia, bajo el ideal moderno del progreso.⁹ Estos cuatro rasgos de la

⁷ Blumenberg, Op. Cit., 81-90.

⁸ Ibid, 20.

⁹ Ibid, 87-88.

secularización moderna pueden observarse, en mi opinión, de manera especial en el concepto de infinito que aparece en Pascal y Kant.

1. *Doble infinitud de Pascal: el universo infinito y la vida eterna*

En el pensamiento titulado “Desproporción del hombre”, Pascal nos sitúa en una escena cósmica infinita que tiene al ser humano por espectador. Este observa los astros en su eterno recorrido, procurando abarcar con su mirada la multiplicidad de sus órbitas. Puesto que sus sentidos se quedan cortos para ello, su imaginación los releva en la tarea, conduciéndolo aún más lejos, de universo en universo, hasta “perderse en este pensamiento”:

(El cosmos) es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, la circunferencia en ninguna. En fin, el mayor atributo sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento. Que el hombre, regresando a sí mismo, considere lo que él es en comparación con quien es; que se mire como extraviado y que, desde ese pequeño calabozo en que se encuentra albergado, es decir, el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos las ciudades, las casas y a sí mismo en su justa valoración: qué es el hombre en el infinito? ¹⁰

En su famoso estudio, “Del mundo cerrado al universo infinito” A. Koyré se refiere a la aplicación, por parte de Nicolás de Cusa, de la metáfora hermética de Dios, como un círculo infinito cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, al universo.¹¹ Según Koyré, el cusano es uno de los más importantes artífices la concepción moderna del universo como ente infinito. Al transferir la infinitud de Dios al universo, si bien sólo como mera hipótesis posible, Nicolás de Cusa da los primeros pasos en el esfuerzo renacentista de apartarse de la concepción medieval de un cosmos finito y cerrado, y dejar abierta a la modernidad la posibilidad de interpretar el universo como infinito y desprovisto de Dios.¹² Así mismo, podemos ver en Pascal la transferencia de la metáfora de Dios al universo, sin perder aún por completo la relación directa entre este último y la divinidad. Tal como lo hace el cusano, Pascal sigue atando la infinitud del mundo a la de Dios, pues se refiere, inmediatamente después de la metáfora, a un rasgo específico de la infinitud divina: su omnipotencia. Pero, a diferencia de aquél, para Pascal esta omnipotencia se define en la relación de Dios con el hombre: es ella lo que le permite al ser humano imaginar mundo tras mundo, y detenerse finalmente en su propio refugio, la

¹⁰ Pascal, *Pensamientos*. Trad. Mario Parajón (Madrid: Cátedra, 1998), Pensamiento 199 (Lafuma), 102. En adelante, la referencia aparecerá entre paréntesis, con la abreviatura *P* seguida del número de pensamiento según Lafuma y el número de página de esta edición castellana.

¹¹ “No podemos menos que admirar la audacia y profundidad de las concepciones cosmológicas de Nicolás de Cusa que culminan en la asombrosa transferencia al universo de la caracterización pseudo-hermética de Dios: ‘una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna’”. A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Trad. Carlos Solís (México: Siglo XXI editores, 2008), 21.

¹² Sobre el concepto de infinito en Nicolás de Cusa, ver también: E. Brient, “Transitions to a modern cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the intensive infinite” en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 37, No. 4 (1999), 575-600.

tierra, para valorarlo en su justa medida.

En efecto, para Pascal, de la inmensidad del cosmos, el ser humano regresa a su propia esfera, “también sorprendente”, y se pierde entonces en la contemplación de un segundo abismo: el que presenta ante sus ojos y su imaginación la división infinita de las más pequeñas cosas:

Quiero hacerle ver ahí dentro un nuevo abismo. Quiero describirle no sólo el universo visible, sino la inmensidad que en el recinto de la abreviatura del átomo puede concebirse de la naturaleza. Que vea una infinidad de universos, de los que cada uno tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que el mundo visible; en esta tierra, animales y, en fin, cirios [aradores], en los que volverá a encontrar lo que los primeros le ofrecieron, y encontrando todavía en los otros las mismas cosas sin fin y sin reposo, que se pierda en esas maravillas tan sorprendentes en su pequeñez como las otras en su amplitud (...). (P 199; 102-103).

Podemos ver en este pensamiento cómo se va gestando la paradójica relación del hombre moderno con el mundo. La contemplación del cosmos infinito vuelve al ser humano sobre sí mismo, como lo indicaba Arendt, para reconocer en su interior otra infinitud: la de su capacidad de imaginar. Pero Pascal no se queda en el interior del ser humano, llevando a término la introspectiva desmundanización a la que se refiere Arendt, sino que retorna, a partir de sí mismo, al cosmos infinito, esta vez en la contemplación de lo infinitamente pequeño, es decir, la ilimitada división de la materia:

... (Quiero) que (el hombre) se pierda en esas maravillas tan sorprendentes en su pequeñez como las otras en su amplitud, pues, ¿quién no se admirará de que nuestro cuerpo, que hace poco no era perceptible en el universo, imperceptible él mismo en el seno de todo, sea ahora un coloso, un mundo o más bien un todo con respecto a la nada a donde no es posible llegar? (P 199; 103).

El estado anímico más preponderante en esta contemplación vertiginosa de la infinitud extensiva e intensiva del universo es una sobrecogedora sorpresa y admiración. El hombre “tiembla”, dice Pascal, “a la vista de estas maravillas”.¹³ Pero esta admiración también comporta una profunda desazón, pues cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo en medio de los dos infinitos, se ve obligado a reconocer su absoluta incapacidad para conocer el cosmos y, por tanto, su ínfima valía en relación con el todo:

Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de comprender los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invisiblemente ocultos en un secreto impenetrable. Igualmente incapaz de ver la nada

¹³ “Quien se considere de este modo, se espantará de sí mismo, y considerándose sostenido por la masa que la naturaleza le ha dado, entre los dos abismos del infinito y de la nada, temblará a la vista de estas maravillas, y creo que, transformada su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a buscarlas con presunción” (P. 199; 103).

de donde ha surgido y el infinito donde es devorado. ¿Qué hará, pues, si no percibir alguna apariencia del medio de las cosas en una eterna desesperanza de conocer ni su principio ni su fin? (P. 199; 103).

En efecto, el escepticismo de Pascal se funda en un supuesto teológico y metafísico, a saber, en la necesaria infinitud de un cosmos creado por un dios infinito. Podríamos decir que Pascal convierte la relación cósmica entre finito e infinito en su *tropo escéptico* fundamental: dada su situación en el universo, el ser humano no puede obtener un conocimiento adecuado del mismo.¹⁴ Su entendimiento es absolutamente rebasado por las dos infinitudes complementarias, las cuales sólo está en capacidad de imaginar, no de conocer. Para hacer más patente esta incapacidad y el sentimiento de impotencia que conlleva, Pascal usa la metáfora del navegante que no halla una isla donde le sea posible anclar:

Navegamos en un vasto medio, inciertos y flotantes siempre, empujados de uno a otro extremo; cualquier término donde pensáramos sujetarnos y afirmarnos se bambolea y nos abandona, y si le seguimos, huye de nuestra captura, se nos desliga y escapa en una fuga eterna; nada se detiene para nosotros. Este es el estado que nos resulta natural, no obstante ser el más contrario a nuestra inclinación. Ardemos en deseo de hallar un asiento firme y una última base constante sobre la cual edificar una torre que se alce al infinito, pero todo nuestro fundamento se desmorona y la tierra se abre hasta los mismos abismos. No busquemos, pues, seguridad y firmeza. Nuestra razón es siempre defraudada por la inconstancia de las apariencias, nada puede fijar lo finito, los dos infinitos lo contienen y le huyen. (P 199; 106).

Como podemos ver en este aparte, la infinitud del cosmos pascaliano lleva a una especie de crisis existencial. Ante ella, el ser humano sólo puede hacerse consciente de su precaria condición: su constitutiva limitación y su vocación de infinitud.¹⁵ Sin embargo, esta no tiene por qué ser la consecuencia psíquica necesaria de la atribución de infinitud al cosmos. Como lo afirma Koyré, el hombre renacentista proclamó gozosamente dicha infinitud. Tanto Nicolás de Cusa como Giordano Bruno consideraban que un universo que reflejaba, como no podía ser de otro modo, la infinitud de su dios creador, debía ser un universo desbordante de maravillas por descubrir. Así, lejos de fundar una postura escéptica como la

¹⁴ No confundir con el tropo de Agripa de la 'recurrencia *ad infinitum*'. Este consiste en buscar fundamentos cada vez más lejanos para una tesis específica: "El de a partir de la recurrencia *ad infinitum* es aquel en que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión de juicio" Ver: Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I, 166 (Madrid: Gredos, 1993), 102.

¹⁵ Esta vocación de infinitud, en contraste con su limitada capacidad de conocer, es para Pascal el signo de la caída del hombre por el pecado original: "Y si el hombre no hubiera estado corrompido, disfrutaría de su inocencia, y de la verdad y de la felicidad con seguridad. Y si el hombre no hubiera estado nunca más que corrompido, no tendría ninguna idea de la verdad ni de la beatitud. Pero somos desdichados, más que si no hubiera grandeza alguna en nuestra condición, y tenemos una idea de la felicidad pero no podemos alcanzarla. Sentimos una imagen de la verdad, y solo poseemos la mentira. Incapaces de ignorar absolutamente, y de saber ciertamente, tanto se manifiesta así que hemos estado en un grado de perfección del que hemos caído desgraciadamente." (P 131, 76).

de Pascal, la infinitud del mundo fue para los renacentistas la confirmación de que el hombre tenía a su disposición un universo asombroso y hasta ahora desconocido para explorarlo científicamente. Dice Koyré:

El desplazamiento de la tierra del centro del mundo no se interpretaba como una desposesión. Todo lo contrario: Nicolás de Cusa afirmaba como satisfacción su elevación al rango de las estrellas nobles. Por lo que a Giordano Bruno respecta, anuncia con un ardiente entusiasmo (el entusiasmo de un prisionero que ver derrumbarse las paredes de su prisión) el estallido de las esferas que nos separaban de los amplios espacios abiertos y de los inagotables tesoros del universo siempre cambiante, eterno e infinito.¹⁶

Pero el temperamento escéptico de Pascal le hace encontrar en este universo la más abrumante constatación de la finitud humana. No se trata, para él de un horizonte abierto al descubrimiento, sino de un mundo inasible. Este cosmos ilimitado es foráneo e inabarcable. Una morada no familiar, un mundo de cabo a rabo abismal.

Ahora bien, esta melancólica constatación teórica lleva en Pascal a la promesa de la más feliz perspectiva futura en el plano práctico y religioso. En efecto, ella sirve de fundamento conceptual a su famosa “apuesta”. Todos conocemos a grandes rasgos el argumento: nuestra naturaleza es finita y, por tanto, sólo puede conocer lo finito. La naturaleza de Dios es infinita, y por ello, incognoscible. Así que no podremos nunca llegar a saber, por medios racionales, si Dios existe.¹⁷ Sin embargo, debemos *decidir* si existe o no. Y para ello, no nos queda otro camino que apostar. Un interlocutor desprevenido pregunta, “¿por qué habría que apostar?” Y Pascal insiste: “es necesario apostar. Esto no es voluntario. Estáis embarcados” (P 418; 165). Es necesario apostar, cree Pascal, porque lo que está en juego es nuestra felicidad. En efecto, que “estamos embarcados” significa para el jansenista que estamos vivos y nuestra vida nos importa, es decir, nos importa nuestra felicidad.¹⁸ De ahí que esta apuesta se parezca mucho la de los juegos de azar, en la que afrontamos la absoluta incertidumbre y, sin embargo, ofrecemos algo que poseemos (como por ejemplo, dinero) sólo porque existe la posibilidad de adquirir algo mejor.¹⁹ Del mismo modo, como la felicidad nos importa y lo que está en juego en esta apuesta es ofrecer una felicidad finita (la de esta vida) a cambio de la posibilidad de ganar una infinita (la de la otra vida), lo más razonable o *prudente*, para Pascal, es sostener la existencia de Dios:

¹⁶ A. Koyré, Op. Cit, 46.

¹⁷ “Examinemos, por tanto, este punto. Y digamos: Dios existe o no existe; pero, ¿hacia qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede decidir allí. Hay un caos infinito que nos separa. Se juega un juego en el extremo de esta distancia infinita, en el que saldrá cara o cruz. ¿Qué apostáis vosotros? Por la razón no podéis preferir ni lo uno ni lo otro; por la razón no podéis eludir ninguno de los dos.” (P 418; 165).

¹⁸ De nuevo, la reflexión pascaliana parece ser predecesora de muchas de las premisas existencialistas. Aquí, por ejemplo, el punto es similar al argumento heideggeriano: “El *Dasein* es un ente al que en su ser le va este mismo ser.” M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. (Santiago: Editorial Universitaria, 1997), 213.

¹⁹ Al respecto ver: J. Wetzel. “Infinite return: two ways of wagering with Pascal” en *Religious studies*, Vol. 29, No. 2 (1993), 139-149.

Veamos. Puesto que hay posibilidades similares de perder o ganar, si no fuerais a ganar más que dos vidas por una, podríais todavía apostar. Pero, si hubiera tres por ganar, habría que jugar (puesto que estáis en la necesidad de jugar) y seríais imprudentes, al estar forzados a jugar, no arriesgando vuestra vida para ganar tres, en un juego en el que las posibilidades de perder y ganar son siempre las mismas. Pero hay una eternidad de vida y de felicidad. Y, al ser esto así, aunque existieran posibilidades infinitas y una sola de ellas fuera para vosotros, todavía tendríais razón de apostar una para ganar dos; y actuaríais con mal sentido, estando obligados a jugar, rehusando jugar una vida contra tres, en un juego en el que, de una infinidad de posibilidades, hay una para vosotros. (...) Pero hay aquí una infinidad de vida infinitamente dichosa por ganar, una posibilidad de ganar contra un número limitado de posibilidades de perder, y lo que jugáis es finito. (P. 418; 165-166).

Si en un cálculo de medios y fines, apostar una cosa para ganar tres es razonable incluso cuando las posibilidades de ganar son una en una infinidad, apostar una cosa finita para ganar lo infinito cuando la posibilidad de ganar es una entre posibilidades finitas lo es aún más. Así, la apuesta de Pascal es un modo de superar el tormento existencial al que conducía la constatación de la posición del hombre en un universo infinito, a través de la creencia en la existencia de Dios y en una vida futura, a su vez, infinitos. Solo por la gracia divina puede el ser humano, para Pascal, aspirar a la infinidad en la que se encuentra inmerso, esto es, hacerse tan infinito como el cosmos y la divinidad.

Sin duda es difícil entender la apuesta de Pascal como un paso en proceso de secularización de pensamiento moderno. Pues si hemos de entender la secularización como una mundanización de conceptos teológicos, no pareciera que el concepto de universo de Pascal haya logrado del todo la separación con su origen divino. Aunque en su planteamiento esté presente ya la descripción de un universo no cerrado e infinito, este no es un universo desacralizado. Sin embargo, si atendemos a la crítica de Blumenberg a la comprensión común del concepto, podemos ver que precisamente en la transposición pascaliana del atributo de infinidad de Dios al cosmos es posible observar varios de los aspectos propios de la *mundanización desmundanizada* que éste considera como propia de la llamada secularización moderna. En primer lugar, hay en Pascal una clara afirmación de la infinidad del mundo. Esta no es ya, como en el caso de Nicolás de Cusa, o incluso en el de Galileo, una hipótesis meramente posible.²⁰ En virtud tanto de sus propios desarrollos matemáticos como de sus presupuestos religiosos, Pascal no duda de que el universo sea

²⁰ Sobre Nicolás de Cusa, Koyré afirma: “Con todo, no afirma su positiva infinidad. De hecho, evita tan cuidadosa y continuamente, como el propio Descartes, la atribución al universo del calificativo ‘infinito’ que reserva para Dios y sólo para él. Su universo no es infinito (*infinitum*) sino “interminado” (*interminatum*), lo cual significa no sólo que carece de fronteras y no está limitado por una capa externa, sino también que no está ‘terminado’ por lo que atañe a sus constituyentes, es decir, que carece expresamente de precisión y determinación estricta. (...) Por consiguiente no puede ser objeto de conocimiento preciso y total, sino tal solo de un conocimiento parcial y conjetural. Es precisamente el reconocimiento de este carácter necesariamente parcial –y relativo– de nuestro conocimiento, de la imposibilidad de construir una representación unívoca y objetiva del universo, lo que constituye uno de los aspectos de la docta ignorancia invocada por Nicolás de Cusa como medio para trascender las limitaciones de nuestro pensamiento racional.” A. Koyré, Op. Cit, 12-13.

tanto extensiva como intensivamente infinito. En su pensamiento se ha operado ya el paso decisivo de un cosmos limitado a uno sin límites. En segundo lugar, es también posible apreciar en él la tensión presente entre una actitud de viva atención al mundo y de regreso constante al sujeto. En Pascal, la infinitud del cosmos no es contemplada por el ser humano como acicate para la investigación científica: ella implica una definición específica de la condición humana y una postura práctica, si bien religiosa, ante la vida. Podemos decir, entonces, que también hay en Pascal rasgos, aunque incipientes, de ese retraimiento moderno al sujeto enunciado por Arendt que desmundaniza su relación con el universo. Por supuesto que este retorno al sujeto se abandona de inmediato cuando Pascal demanda apostar por la salvación. En ese sentido, el infinito de la apuesta pascaliana continúa, por así decirlo, echando un lazo a la trascendencia. Pero precisamente por la paradoja que esconde el concepto de infinito en Pascal es que podemos decir que ejemplifica el nacimiento de un nuevo sentido, propiamente moderno pero no exento de las identidades y rupturas que, según Blumenberg, son el rasgo fundamental de los cambios de época, siempre que no entendamos la historia como un mero traslape de conceptos, sino como una ebullición de significaciones.

En mi opinión, la tarea que Pascal deja a la modernidad con su concepto de infinito es completada de manera fundamental por Kant. Si hay un doble infinito en Pascal, la infinitud en Kant es más bien un nodo, a su vez infinito, de actitudes que reflejan la *mundanización desmundanizada* del proyecto secular moderno.

2. El nodo infinito de Kant: cosmología, ley moral y devenir histórico

Según A. W. Moore, existen dos conceptos del infinito en Kant, a saber, un *infinito matemático* y un *infinito metafísico*.²¹ El primero se define en relación con un grupo de nociones afines como “ilimitación”, “eternidad”, “inmensurabilidad” e “indeterminación”. Se define como una síntesis representacional que no puede nunca completarse, es decir, que no tiene límites y, por tanto, no es medible: “El verdadero concepto (trascendental) de la infinitud, indica lo siguiente: que la síntesis sucesiva de unidades con que medimos un *quantum* nunca puede ser completada” (A 432/B 460). Este es el sentido de infinito que encontramos en la Estética trascendental, cuando Kant dice que las intuiciones puras de espacio y tiempo son infinitas, y en las Antinomias matemáticas, cuyas antítesis afirman tanto la infinita extensión del cosmos como su infinita divisibilidad.²² El segundo, el concepto *metafísico* de infinito, está atado a adjetivos como “absoluto”, “perfecto”, “universal”, “autónomo” y “libre”.²³ Aparece en relación con la ley moral y tiene que ver

²¹ A. W. Moore. “Aspects of the infinite in Kant”, en *Mind, New Series*, Vol. 97, No. 386 (1988), 205-223.

²² *Ibid*, 207. Según Moore, este es un concepto de infinito muy común en la época de Kant y tiene como origen la refutación de la idea aritmética del número infinito como aquél que es mayor al cualquier otro. Sin embargo, es interesante que Kant se refiere al objeto de lo sublime como aquello que es “absolutamente grande”, es decir, “grande por encima de toda comparación”. Pareciera que aquí se asoma de nuevo, la idea del infinito como la medida que es mayor a cualquier otra.

²³ “Within the first cluster we find: boundlessness; endlessness; unlimitedness; unsurveyability; immeasurability; eternity; that which is such that, given any determinate part of it, there is always more to

con las nociones de perfección y libertad. Un infinito yo nouménico se vislumbra en el *factum* de la ley moral y en el sentimiento de lo sublime. En ambos casos, la infinitud del yo tiene que ver, primero, con su autonomía racional, es decir, con su independencia de causas naturales y, en ese sentido, con ser una causa no causada o absoluta; y en segundo lugar, con su futura perfectibilidad moral.

Comencemos por observar el *infinito matemático* kantiano, en relación con el cosmos. La comprensión kantiana de la infinitud cósmica como “indeterminabilidad”, es decir, referida a una síntesis representacional que no puede ser terminada por el sujeto cognoscente, hace parte de una tradición de autores que desde el Renacimiento se resisten a afirmar tajantemente la infinitud del universo, pues son conscientes de que la capacidad humana para conocer el cosmos por medios empíricos o racionales no es suficiente para tener certeza en este campo. Entre ellos, como ya he dicho, Koyré lista a Nicolás de Cusa, Galileo y Descartes.²⁴ Vale la pena recoger aquí el testimonio de Descartes en su correspondencia con Henry More:

(...) No es una afectación de modestia, sino a una precaución, y en mi opinión, necesaria, que llame indefinidas a ciertas cosas en lugar de llamarlas infinitas. Efectivamente, sólo a Dios lo comprendo positivamente como infinito; por lo que respecta a las demás cosas, como la extensión del mundo, el número de partes en las que se puede dividir la materia y similares, he de confesar que no sé si son infinitas *simpliciter* o no. Lo único que se es que en ellas no soy capaz de discernir un fin, y por lo tanto, en lo que a mí respecta, digo que son indefinidas.²⁵

Así mismo, el problema cosmológico es planteado por Kant desde el punto de vista epistemológico en las Antinomias matemáticas. Sin intuiciones que garanticen la adecuación de un objeto del pensamiento a nuestras facultades mentales, no podemos hablar de conocimiento propiamente dicho. Y puesto que el concepto de cosmos señala la totalidad de los fenómenos, totalidad para la cual no poseemos intuición alguna, no podemos predicar del cosmos ningún atributo, particularmente su finitud o infinitud (A 479/B 507). Así, en el caso de las antinomias matemáticas no hay una oposición real entre las tesis, que afirman la finitud del mundo, y las antítesis, que afirman su infinitud. Las dos atribuciones son ilegítimas, desde el punto de vista del conocimiento posible. De ahí que Kant, como lo afirma Wood, opte por un concepto de infinitud del universo que más bien enuncia la limitación cognoscitiva de las facultades mentales humanas. Sólo es posible afirmar del cosmos la infinitud en tanto *indeterminabilidad*, esto es, sólo podemos decir del universo que la síntesis correspondiente a su representación, como totalidad de los fenómenos, nunca puede ser completada:

come. Within the second cluster we find: completeness; wholeness; absoluteness; perfection; universality; self-sufficiency; autonomy; creativity; freedom”. Ibid., 205.

²⁴ Al respecto ver la nota 20.

²⁵ Citado por Koyré, Ibid, 113-114.

En efecto, el mundo no se da (en cuanto totalidad) en ninguna intuición. (...) Así pues, nada podemos decir acerca de la magnitud del mundo en sí, ni siquiera que tenga lugar en él un regreso *in infinitum*. Lo único que podemos hacer es buscar el concepto de su magnitud de acuerdo con la regla que determina el regreso empírico en él. Pero esta regla sólo indica que, por muy lejos que hayamos llegado en la serie de las condiciones empíricas, nunca debemos admitir un límite absoluto. Al contrario, cada fenómeno tiene que ser (en cuanto limitado) subordinado a otro como condición suya, viéndonos pues, obligados a avanzar hacia esta, lo cual constituye un *regressus in indefinitum*. (A 519/B 547).²⁶

Es posible apreciar en este concepto cosmológico de infinito, por un lado, un total desprendimiento del sentido teológico que lo refería a la divinidad, y por el otro, el retorno al sujeto humano en tanto sujeto de conocimiento. Lo infinito en Kant no es tanto el mundo, como la regla (principio regulativo) que el ser humano debe seguir si desea conocer dicho mundo: debe avanzar teóricamente de fenómeno en fenómeno, de condición en condición, sin nunca poder alcanzar su último límite. Así, las antinomias matemáticas kantianas dan cuenta, en el contexto del proceso de secularización, no solo de una desteologización del concepto de infinito, sino también y de nuevo paradójicamente, de una desmundanización del mismo. La atribución de infinitud al universo como indeterminabilidad del mismo no implica tanto que el sujeto kantiano se entregue al mundo, como que se ocupe de establecer los propios límites de su conocimiento.

Esta desmundanización o regreso al sujeto humano del concepto de infinito, se observa aún mejor en el denominado por Moore *concepto metafísico de infinito*. Como habíamos dicho, este concepto se relaciona principalmente con las nociones kantianas de libertad y perfectibilidad moral. En efecto, su mejor expresión puede encontrarse en famoso “Colofón” de la *Crítica de la razón práctica*, donde Kant pareciera evocar, al menos estilísticamente, el pensamiento pascaliano sobre la doble infinitud:

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. (...) La primera comienza por el sitio que ocupo dentro del mundo exterior de los sentidos y amplía la conexión en que me hallo con una inconmensurable vastedad de mundos, meta-mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su movimiento periódico, de su comienzo y perdurabilidad. La segunda parte de mi propio yo invisible, de mi personalidad, y me escenifica en un mundo que posee auténtica infinitud pero que sólo es perceptible por el entendimiento, y con el cuál (más también a través de él con todos aquellos mundos visibles) me reconozco, no como allí en una conexión simplemente azarosa sino con una vinculación universal y necesaria (Ak. V, 162).

²⁶ Para Kant, si bien la infinitud extensiva del universo implica un regreso *ad indefinitum*, la intensiva (es decir, como infinita divisibilidad de la materia) implica uno *ad infinitum* (A524-B552). Aunque la diferencia es importante, considero que para los propósitos de este trabajo, basta con entender la infinitud del cosmos en Kant como indeterminación o regreso *ad indefinitum*. Con esto sigo también las indicaciones de Wood sobre el sentido matemático del término infinito en Kant.

La contemplación vertiginosa de “mundos y meta mundos” nos remite inmediatamente al pensamiento de Pascal. Sin embargo, podemos apreciar aquí también un cambio radical en la argumentación de Kant con respecto al jansenista, cuando expone cómo el ser humano que contempla el universo vuelve los ojos sobre sí mismo. Aquí no se trata ya más del reconocimiento de una situación frágil y desventajosa con respecto al todo, sino del avistamiento de un infinito propio que conduce a la mayor esperanza en el ser humano. El estado anímico resultante de esta contemplación es, en consecuencia, muy distinto del melancólico reconocimiento pascaliano de la escasa valía humana:

El primer espectáculo de un sinfín de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto criatura animal, habiendo de reintegrar a los planetas (un simple punto en el cosmos) esa materia que durante un breve lapso (no se sabe cómo) fue dotada con energía vital. En cambio, el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológico de mi existencia merced a esta ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que se dirige hacia lo infinito (Ak. V, 162).

Kant considera que, aunque la contemplación del universo nos haga sentir insignificantes, cuando volvemos los ojos sobre nosotros mismos -sobre nuestro infinito nouménico- el verdadero valor del ser humano aparece aunado a la conciencia de la ley moral y se muestra incluso como superior al del mundo sensible. La infinitud del universo encuentra entonces un parangón interior insospechado que eleva al sentimiento en su contemplación. A diferencia de Pascal, quien sólo encontraba en su posición frente al universo una prueba angustiada de su finitud, de su incapacidad para conocer y para ser feliz en esta vida, Kant encuentra un verdadero infinito interior que separa al hombre de universo y lo lleva a hacerse soberano de su propia esfera, la moral.

El mismo desdoblamiento ocurre en la descripción kantiana del sentimiento de lo sublime. En primer lugar, Kant advierte que dicho sentimiento tiene el carácter de un “movimiento del ánimo”, a diferencia del placer de lo bello, el cual “mantiene al ánimo en una contemplación más serena” (Ak. V, 247). En efecto, este movimiento o disrupción del ánimo ocurre cuando la imaginación, ante la contemplación de un objeto inmensurablemente grande y siguiendo la idea que la razón le provee de lo absolutamente ilimitado, intenta progresar al infinito pero fracasa en su esfuerzo (Ak. V, 256). La imaginación se ve tensada, entonces, como un atleta que corre tras una meta infinita. Al fracasar, se vuelca sobre sí misma y se da cuenta de una capacidad interior suprasensible, esta sí adecuada a la infinitud: su capacidad moral. Dice Kant:

Pero precisamente porque en nuestra imaginación hay un anhelo de progreso hasta el infinito, y en nuestra razón, sin embargo, una pretensión a una totalidad infinita en tanto que una idea real; precisamente por ello, esa misma inadecuabilidad de nuestra

capacidad de estimar las magnitudes de las cosas del mundo de los sentidos es para esta idea el despertar del sentimiento de una capacidad suprasensible en nosotros (Ak. V, 250).

En este reconocimiento de su propia capacidad suprasensible moral, el ser humano encuentra una especie de anclaje. No está más entre los mares aterradoras de los dos infinitos pascalianos, sino que ha arribado a una orilla desde donde puede divisar satisfactoriamente su propio infinito interior. No es más un punto entre dos infinitos: es él mismo el infinito de infinitos. Y entonces siente respeto:

Así pues, el sentimiento de lo sublime en la naturaleza es de respeto por nuestra propia determinación, respeto, empero que mostramos ante un objeto de la naturaleza mediante una cierta subrepción (confusión de un respeto por el objeto en lugar del respeto por la idea de humanidad en nuestro sujeto), un objeto que, por decirlo así, nos hace intuíble la superioridad de la determinación racional de nuestras facultades cognoscitivas sobre la mayor capacidad de la sensibilidad (Ak. V, 257).

Kant es claro en afirmar que la subrepción en la que consiste el sentimiento de lo sublime, es decir, la transformación del respeto que produce la inabarcabilidad sensible de un objeto en respeto por la infinitud del sujeto moral, implica necesariamente una superioridad de la función práctica o moral del hombre con respecto de la teórica. Así, lo que hace al ser humano valioso no es su capacidad para conocer el cosmos, pues esta capacidad es insuficiente, sino su capacidad para obedecer la ley moral. De ahí que este *concepto metafísico* del infinito en Kant sea un ejemplo patente de la *desmundanización* arendtiana del proceso de secularización.

Sin embargo, el concepto de infinito en Kant tiene también aplicaciones religiosas, fundadas precisamente en esta idea de un yo moral infinito y nouménico. El argumento kantiano según el cual podemos sostener la creencia en Dios y el alma inmortal para no renunciar a la esperanza de una felicidad futura guarda, en mi opinión, fuertes resonancias pascalianas. En afecto, la argumentación kantiana en los Postulados de la razón pura práctica de la segunda *Crítica* es una variación más del *concepto metafísico* de infinito. Para empezar, Kant advierte de la dificultad para alcanzar el ideal de perfección que la ley moral nos exige, es decir, la “santidad de la voluntad”:

Mas esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigida como prácticamente necesaria, entonces tan solo cabe encontrarla en un progreso que va *al infinito* hacia esa plena adecuación, siendo así que con arreglo a los principios de la razón pura práctica se hace necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad. Sin embargo, este progreso indefinido sólo es posible bajo el presupuesto de una personalidad y existencia infinitamente duradera del mismo ente racional (lo cual se denomina inmortalidad del alma). (Ak. V, 122).

Según Kant, la moral trae emparentada la idea de un progreso de nuestra voluntad hacia el infinito, progreso que únicamente puede darse si se postula un alma inmortal. Sólo de este modo puede no ser una mera quimera el ideal de la absoluta coincidencia entre voluntad y ley moral. Es prácticamente necesario, pues, postular un infinito temporal futuro que coincida con la infinitud propia del yo nouménico avistado en la consciencia de la ley moral, de modo que ese yo nouménico pueda expresarse en el mundo de los fenómenos.²⁷ Pero además, el cumplimiento de la ley moral en este escenario de duración infinita sigue siendo insuficiente si no está acompañado de la posibilidad del *sumo bien*, a saber, la conjunción real de moralidad y felicidad (Ak. V, 119). Y para que este sumo bien sea posible, también es necesario presuponer la existencia de Dios:

Esa misma ley tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del sumo bien, el cual no consiste sino en una felicidad adecuada a esa moralidad, o sea, tan desinteresada como si procediera simplemente de la imparcial razón y esta posibilidad nos conduce a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a tal efecto, es decir, a postular la existencia de Dios como algo que pertenece necesariamente posibilidad del sumo bien. (Ak. V, 124)

Sólo Dios puede, primero, abarcar con su infinito conocimiento, la infinitud de un alma humana que se hace merecedora de la felicidad y, segundo, garantizar el tipo de “bienestar íntegro e independiente de todas las azarosas causas del mundo” que es la felicidad, pues ésta, “al igual que la santidad, es una idea que sólo puede verse comprendida en la totalidad de un progreso al infinito.” (Ak. V, 124).

Como vemos, la infinitud en Kant se convierte en un nodo del que se derivan varios vectores a su vez infinitos: la infinitud del yo moral implica la de un tiempo infinito en el que la ley moral se realiza y en la que Dios recompensa al alma inmortal con una felicidad también infinita. En efecto, en la *Fundamentación*, Kant afirma que no es posible hacerse a un concepto determinado de felicidad, pues ella requiere “una totalidad absoluta, un máximo de bienestar en mis circunstancias actuales y en cualquier circunstancia futura” (Ak. IV, 418). Asimismo, Kant define la felicidad en la primera *Crítica* como un absoluto:

Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, tanto *extensivamente*, atendiendo a su variedad; como *intensivamente*, respecto a su grado; como también *protensivamente*, en relación con su duración (A 806/B 834).

²⁷ “Esta santidad de la voluntad constituye, no obstante, una idea práctica que necesariamente ha de oficiar como un arquetipo al cual aproximarse hasta el infinito, siendo esto lo único que corresponde hacer a cualquier ente racional finito, ante cuyos ojos esa idea le hace observar constantemente la ley moral pura. Mantener a sus máximas en ese progreso que va hacia el infinito y asegurarse su inmutabilidad para perseverar en esa continua progresión constituye la virtud, o sea, lo máximo que puede lograr una razón práctica finita” (Ak. V, 33).

En este sentido, la felicidad no sólo requiere un infinito tiempo para obtenerse (el que toma hacerse merecedor de ella) sino que ella misma es un estado infinito. Si una necesidad específica (por ejemplo, la necesidad del agua, manifiesta en la sed) requiere de un tiempo infinito para satisfacerse, tanto extensiva (a través de todas las bebidas posibles), como intensiva (en todos los grados de satisfacción posible) y protensivamente (con una duración eterna), el tiempo requerido para la satisfacción de todas las inclinaciones humanas es algo así como la multiplicación infinita de la satisfacción infinita de la primera necesidad. Luego, ser feliz es un estado de satisfacción infinita de infinitas inclinaciones en un tiempo infinito.²⁸

Ahora bien, aunque la creencia en Dios y en el alma inmortal estén fundadas en las ideas de moralidad y felicidad, esta inversión de la dependencia entre religión y moralidad con respecto al paradigma medieval no pareciera ser suficiente para afirmar una completa secularización del concepto de infinito en Kant. Así como en Pascal, el infinito metafísico de Kant está aún muy relacionado con la promesa de una felicidad futura en una vida eterna garantizada por un dios infinitamente poderoso. Sin embargo, si hemos aceptado, con Blumenberg, que el proceso de secularización no es un mero traslado de conceptos de la esfera trascendente a la inmanente y más bien está atravesado por continuidades y rupturas, entonces podemos entender al infinito metafísico kantiano como un ejemplo de dicho proceso. Pero también podemos decir que hay en el infinito kantiano una secularización en tanto *mundanización desmundanizada*, pues el mundo infinito que lleva al sujeto kantiano a ver en sí mismo la infinitud nouménica lo remite no sólo a una esfera trascendente en los Postulados, sino también a un mundo moral posible: el mundo práctico en el que el mandato moral se realiza históricamente. En efecto, en contraste con la desesperanza de Pascal que no encuentra otra salida que la fe cristiana,²⁹ la admiración kantiana por el infinito propio lleva al reconocimiento de la posibilidad de hacer del mundo humano un mundo moral. Por ello, el concepto de infinito en Kant tiene una de sus más importantes consecuencias en su filosofía de la historia.

En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant afirma que la racionalidad humana sólo se desarrolla por completo en la especie, no en el individuo. Puesto que el ser humano requiere de la experiencia, la educación y un transcurso muy largo de tiempo para desarrollar sus facultades naturales, sólo puede esperarse que la especie, no el individuo, alcance un máximo perfeccionamiento de las mismas (Ak. VIII, 18-19). La finitud de la

²⁸ Aunque en la definición de la segunda *Crítica*, Kant parece incluir un elemento finito, cuando dice que la felicidad es “el estado de un ser racional *situado dentro del mundo*, al cual, en *el conjunto de su existencia*, le va todo según su deseo y voluntad” (Ak. V, 124), no es claro si “el conjunto de su existencia” corresponde a todas sus presentes y futuras existencias o a la existencia en *esta vida*.

²⁹ Cabe anotar aquí, sin embargo, que Blumenberg ve en Pascal el primer filósofo moderno en hablar de un progreso histórico infinito: “Significativamente, es Pascal el primero en hablar de la infinitud del progreso. Pero precisamente en él la infinitud del espacio y tiempo no significa una secularización de un atributo divino, sino que encarna las carencias metafísicas y la ambivalencia del hombre, un ser que está entre la grandeza y la miseria.” Blumenberg, *Op. Cit.*, 87. Sin embargo, este progreso al que Pascal se refiere en su Prefacio al *Tratado sobre el vacío* es sólo científico, no moral. El verdadero progreso moral sólo puede darse para Pascal como consecuencia de la conversión religiosa. Ver, R. Pascal, “Sur le traité du vide. Préface”, en *Les provinciales, pensées et opuscules divers* (Paris: Claires Garnier, 1999), 84-92.

vida individual contrasta con la infinitud de la vida de la especie, que le permite a esta última un proceso ininterrumpido de desarrollo científico y moral. Así, aunque la perfección moral, en tanto finalidad de la naturaleza humana, no puede afirmarse teóricamente, es decir, en un juicio determinante o de conocimiento, sí puede afirmarse prácticamente, en un juicio de carácter regulativo y que resulta necesariamente del llamado *factum* de la libertad: si el hombre es libre, tiene que ser posible la realización histórica de dicha libertad.

Ahora bien, la teleología histórica es a primera vista contraria a la infinitud histórica. Un estado de total perfección moral de la especie humana en la historia parece indicar una etapa final, el último escaño del desarrollo de un proceso que se realiza por completo y que implica por tanto un cese en el movimiento de progreso. En la teleología histórica de Kant, esta etapa final sería la instauración de una constitución republicana y el estado de “paz perpetua” que ella traería consigo. Sin embargo, también es posible interpretar los textos kantianos al respecto de otro modo, a saber, teniendo a la paz perpetua no como fin de la historia sino como un punto concreto que señala una dirección en el desarrollo infinito. Por ejemplo, en *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en un continuo progreso hacia lo mejor*, Kant afirma:

Con arreglo a ciertos aspectos e indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano, aunque sin ánimo profético, la consecución de esa meta [la instauración de una constitución republicana] y con ello, al mismo tiempo, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. (...) el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo; lo cual, si no se considera simplemente lo que puede ocurrir en un pueblo concreto, sino también la difusión sobre todos los pueblos de la tierra que paulatinamente se involucran en ello, inaugura el horizonte de un tiempo indefinido (...) (Ak. VII, 87-89).

En este aparte Kant parece considerar que la instauración de la constitución republicana sería sólo un hito en el desarrollo histórico que marcaría el momento a partir del cual el progreso hacia lo mejor sería irreversible. Es importante señalar aquí que para Kant, la idea de progreso histórico implica un “tiempo indefinido”. Si trasladamos el sentido de “indefinido” del concepto kantiano de infinito cosmológico a la historia, podemos entonces decir que la síntesis por la cual se representa la totalidad de los fenómenos históricos tampoco puede completarse en un tiempo particular, es decir, también requeriría de un tiempo infinito. Ahora bien, como el concepto de historia no es aquí tanto un concepto teórico como práctico³⁰, dicha síntesis no sólo ha de representarse infinita o indefinidamente, sino que ha de *producirse* infinita o indefinidamente en la historia y con arreglo a la ley moral.

³⁰ Vale la pena anotar, sin embargo, que en este texto Kant da validez teórica al concepto de progreso histórico: “Así pues, no se trata simplemente de un principio formulado con la mejor intención y muy digno de ser recomendado en sentido práctico, sino de un principio muy sólido también para la teoría más rigurosa, mal que les pese a los escépticos (...)” (Ak. VII, 88).

Blumenberg ha criticado el concepto de un infinito histórico pues, en su opinión, éste es contrario al ideal de perfeccionamiento moral y material de la sociedad humana, y adoptarlo traería como consecuencia un estado anímico de resignación, no el acicate práctico que busca promover la idea moderna de progreso. En ese sentido afirma:

En adelante lo infinito sirve cada vez menos para contestar a una de las grandes preguntas de la tradición que para despuntarla; menos para dar sentido a la historia que para negar la pretensión de poderle dar sentido.³¹

Así, Blumenberg considera que el ideal marxista revolucionario debe ser entendido más como una reacción a la parálisis práctica que trae consigo la idea de un progreso indefinido, que como un versión secularizada de la escatología cristiana.³² Sin embargo, considero que su diagnóstico pasa por alto, al menos en Kant, el sentido regulativo de la idea de progreso. Como regla del quehacer humano, el progreso infinito hacia el ideal moral da cuenta de una disposición del ser humano que no requiere, por así decirlo, de la utopía política como incentivo. Es la ley moral lo que provee el impulso de la acción política, no la promesa de un estado de perfección: ni en el *sumo bien* de los Postulados, ni en la paz perpetua. El progreso práctico infinito es para Kant consecuencia del infinito nouménico de la voluntad libre humana, voluntad que sólo puede desplegarse en una teleología también infinita.

Para concluir, deseo dejar demarcados algunos puntos de este recorrido histórico. En un proceso de secularización no lineal sino plagado de conservaciones e interrupciones de sentido, el atributo divino de la infinitud se ve proyectado en Pascal y Kant hacia nuevos sujetos: el mundo, el ser humano y la historia. No sólo el mundo como universo natural sino también como universo histórico y en su centro el ser humano, se vuelven infinitos en la Modernidad. Podríamos pensar que Pascal ejemplifica un primer paso, todavía no del todo logrado, en la secularización del concepto de infinito: una especie de camino permanente de ida y vuelta, de Dios al mundo y del mundo a Dios. Pero también, podemos ver en Pascal, junto a la preservación del lazo constitutivo entre el infinito y Dios, un nuevo concepto de infinito, enteramente perteneciente al cosmos y en cuyo seno el ser humano tiene la primera constatación plena de su propia existencia finita. Por su parte, Kant va más lejos que su predecesor, y no sólo *mundaniza desmundanizando* el infinito, sino que lo *desacraliza sacralizándolo*. Primero, el infinito del cosmos es mera indeterminabilidad, esto es, regreso *ad indefinitum* en el esfuerzo humano por conocerlo. El cosmos infinito del Idealismo Trascendental está ya por completo referido al sujeto cognoscente en tanto idea de la razón, y en este sentido, como en Pascal, conduce siempre a la constatación de la finitud o limitación humana. Segundo, el infinito se sitúa ya, por entero, en el sujeto moral, en el yo nouménico. El infinito cósmico da paso, entonces, a un

³¹ Blumenberg, Op. Cit., 89.

³² “Esta reacción en contra sería, dentro de su lógica, completamente comprensible, sin que se tenga que recurrir a explícitamente al instrumento de la secularización –secularización esta vez del paraíso o del mesianismo-. Blumenberg, Ibid, 89.

infinito interior humano, desmundanizado por completo, en la constatación de la ley moral y en su movimiento de ánimo correspondiente: el sentimiento de lo sublime. Tercero, el infinito se transfiere a partir de este sujeto moral de nuevo a Dios, como garante de una felicidad también concebida de modo infinito. De este modo, aunque el infinito kantiano conserve el lazo con la divinidad, este lazo es ya bastante débil en comparación con el que operaba en el Medioevo e incluso en la modernidad de Pascal, pues Dios ha de ser postulado como garante del sumo bien, sólo en virtud de un infinito indiscutible y estéticamente perceptible, el del yo nouménico. Finalmente, Kant sitúa al infinito en la historia, como realización de la libertad humana en la especie, y con ello da cuenta de la mayor novedad en el sentido moderno del concepto de infinito: uno que corresponde ya por completo al *mundo desmundanizado* de la esfera humana. Así pues, como si se tratara de un juego de luces intermitentes sobre superficies que se superponen y se mezclan, el concepto de infinito en Pascal y Kant expresa de modo ejemplar la gran erupción de sentido que es la Modernidad.

Bibliografía

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Brient, E. (1999) “Transitions to a modern cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the intensive infinite”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 37, No. 4, pp. 575-600.
- Brient, E. (2000) “Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the ‘Unworldly Worldliness’ of the Modern Age”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 3, pp. 513-530.
- Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la edad moderna*, Pretextos, Valencia.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Koyré, A. (2008) *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI editores, México.
- Moore, A. W. (1988) “Aspects of the infinite in Kant”, *Mind, New Series*, Vol. 97, No. 386, pp. 205-223.
- Pascal (1998) *Pensamientos*. Trad. Mario Parajón. Cátedra, Madrid.
- Pascal, R. (1999) “Sur le traité du vide. Préface”, en *Les provinciales, pensées et opuscules divers* Clasiques Garnier, Paris, pp. 84-92.
- Sexto Empírico (1993), *Esbozos Pirrónicos*, Gredos, Madrid.

Wetzel, J. (1993) "Infinite return: two ways of wagering with Pascal", *Religious studies*, Vol. 29, No. 2, pp. 139-149.



**Kant y el colonialismo.
Hacia un cosmopolitismo republicano**

*Kant and colonialism.
Toward a republican cosmopolitanism*

RODOLFO ARANGO*

Universidad de los Andes, Colombia

Resumen

Los fundamentos teológicos y teleológicos ofrecidos por Francisco de Vitoria y John Locke respectivamente para justificar el colonialismo son refutados por Kant en sus escritos tardíos. Esa refutación abre el camino a una comprensión más ambiciosa del cosmopolitismo kantiano. Este no se limita a la hospitalidad con el extranjero sino que exige respetar la igualdad de derechos, la diversidad cultural y a la autonomía política de los pueblos de la tierra como es necesario para preservar la paz mundial. Una lectura sistemática de las tesis de Kant sobre el colonialismo permiten afirmar que el suyo es un cosmopolitismo republicano y no uno de mínimos, lo que abre nuevas perspectivas a la investigación de la filosofía política, moral y jurídica kantiana.

Palabras clave

colonialismo, cosmopolitismo, republicanismo, realismo político, paz perpetua

Abstract

Theological and teleological foundations to justify colonialism, offered by Francisco de Vitoria and John Locke respectively, are refuted by Kant in his later writings. That refutation opens the way to a more ambitious understanding of Kantian cosmopolitanism. This is not limited to hospitality abroad but also demands respect to equal rights, cultural diversity and political autonomy of the peoples of the earth as necessary to preserve world peace. A systematic reading of Kant's thesis on colonialism allows us to affirm that theirs is a republican cosmopolitanism and not a minimal one, which opens new perspectives for research of Kantian political, moral and legal philosophy.

* Profesor titular, Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá. Correo electrónico: rarango@uniandes.edu.co

Keywords

Colonialism, cosmopolitanism, republicanism, political realism, perpetual peace

La categoría del derecho cosmopolita es una de las innovaciones más importantes de Kant.¹ El derecho cosmopolita, que regula la relación de un Estado y los extranjeros que arriban a su territorio, lo limita Kant a las condiciones generales de la hospitalidad. Este tratamiento asombra por su parquedad. Limitar el cosmopolitismo al trato hospitalario no parece ser suficiente para regular la interdependencia de los seres humanos en un mundo cada día más comunicado. Tampoco el deber de hospitalidad parece satisfacer las exigencias de los principios republicanos sobre los que Kant funda la paz entre los pueblos.

Si el innovador derecho cosmopolita defendido por Kant es todo menos que ambicioso, si no es más que un derecho de mínimos, ¿cómo entender que Kant condene el colonialismo, avalado por teólogos y filósofos de su época? Llama la atención que en el tercer artículo definitivo de *Sobre la paz perpetua* Kant se pronuncie en contra de una práctica tan extendida en la política imperial, que se había generalizado desde el descubrimiento de América. Al tema también hace mención Kant en la *Doctrina del derecho* cuando aborda el derecho público internacional. Sobre esto volveremos más adelante. La aversión del filósofo de Königsberg al abuso del poder comercial y militar en desmedro de los pueblos nativos permite apreciar cómo avizoraba un mundo cosmopolita y republicano, lo que marca una clara diferencia con autores como Vitoria, Locke, Bentham o Hegel, por mencionar sólo algunos clásicos.

El rechazo de Kant al colonialismo contrasta con las posturas de Vitoria y Locke y promueve el republicanismo entre pueblos libres e iguales. La ironía y la metáfora son el medio escogido por Kant para enjuiciar no sólo una práctica deleznable y ampliamente aceptada en su tiempo, sino también para refutar al realismo político y delinear las virtudes de un derecho cosmopolita consecuentemente republicano, con grandes posibilidades de realización en el futuro.

A continuación expondré escuetamente las tesis de Vitoria y Locke para defender el colonialismo. Luego analizaré la crítica de Kant a esta extendida práctica en las relaciones

¹ Eberl & Niesen 2011, p. 248.

comerciales y políticas de su época. Finalmente, me referiré a las ideas generales a partir de las cuales Kant defiende su concepción republicana del derecho cosmopolita como garantía de la paz perpetua y alternativa al realismo político de todos los tiempos.

1. Los clásicos que justifican el colonialismo Vitoria y Locke

A su manera, Francisco de Vitoria y John Locke justifican explícita o implícitamente el colonialismo; el primero mediante a razones de derecho natural y religiosas a partir de fuentes bíblicas y romanas, el segundo recurriendo a las leyes de la naturaleza que incluyen argumentos tanto empíricos como de derecho natural.

a. Vitoria

Era comprensible que un teólogo de la estatura de Francisco de Vitoria se ocupara tempranamente, luego de la llegada española al nuevo mundo, de la cuestión de si los indígenas tenían derecho de dominio sobre las tierras descubiertas y si, en directa oposición a lo anterior, los españoles tendrían títulos legítimos sobre los indígenas. En la primera parte de su *Relección Primera de los Indios Últimamente Descubiertos* (1539), Vitoria concluye luego de una concienzuda argumentación, “que antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente” (Vitoria 1964, p. 63).

No obstante, en la tercera parte de la *Relección*, denominada “De los títulos legítimos por los cuales pudieron venir los bárbaros al dominio de los españoles”, Vitoria justifica a partir de la sociedad natural y la comunicación² que deriva del derecho de gentes y del derecho natural,³ no sólo la *residencia* de los españoles en tierras de los bárbaros, que de suyo va más allá de la visita, el tránsito, la permanencia y el libre comercio, sino también la participación en los bienes comunes como el agua, el mar, los ríos y los puertos, incluyendo la extracción de “oro o plata u otras cosas en que ellos abundan” (Vitoria 1964,

² “Primer título. El primer título puede llamarse el de la sociedad natural y comunicación” (Vitoria 1964, p. 102).

³ Citando las Institutas, Vitoria parte de la proposición según la cual “las cosas que no son de ninguno, por derecho de gentes son del que las ocupa” (Inst. *De rerum divisione*, Ferae Bestiae). Luego, “si el oro se encuentra en el campo, o las perlas en el mar, o cualquier cosa en los ríos, no son propiedad de nadie, por derecho de gentes serán del ocupante, como los peces del mar. Hay que considerar que muchas cosas proceden del derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derechos y crear obligaciones” (Vitoria 1964, p. 106).

p. 104). Razones de justicia o igualdad natural hablan a favor de esa conclusión: “Ellos admiten a los bárbaros de cualquier otra parte; por lo tanto, habrían injuria a los españoles no admitiéndolos” (*Ibidem*).

Y más adelante dice con manifiesta petición de principio:

Si hay entre los bárbaros cosas que sean comunes a los ciudadanos y extranjeros, no es lícito que los bárbaros prohíban a los españoles la comunicación y la participación de las mismas (Vitoria 1964, p. 105).

El primer título legítimo de los españoles, según el fundamento teológico político de Vitoria, abarca igualmente el poder defenderse y hacer lo que sea conveniente para su seguridad, ya que “es lícito rechazar la fuerza con la fuerza” (Vitoria 1964, p. 108), en caso de que los bárbaros, no quieran consentir en la comunidad y participación en los bienes comunes con los extranjeros, sino que apelen a la violencia, para “privar a los españoles de las cosas manifestadas más arriba, que le corresponden por derecho de gentes”⁴ (Vitoria 1964, p. 107). Prueba de ello es, siguiendo a Santo Tomás, que la causa de la guerra justa es repelar y vengar la injuria. Dice Vitoria:

Como los bárbaros, negando el derecho de gentes a los españoles, les hacen injuria, pueden éstos lícitamente hacer la guerra si es necesaria para la obtención de su derecho (Vitoria 1964, p. 108).

Y es que siendo los bárbaros medrosos por naturaleza y muchas veces estúpidos y necios,

aunque los españoles quieran disipar su temor y darles seguridad de que sólo tratan de conversar pacíficamente con ellos, puede ocurrir que con cierta razón persistan en su temor al ver hombres de extraño porte, armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por lo tanto, si impulsados por este temor, se reunieran para expulsar o matar a los españoles,

⁴ La proposición completa reza así: “Quinta proposición. Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de las cosas manifestadas más arriba, que les corresponden por derecho de gentes, como el comercio o las otras que hemos declarado, los españoles deben ante todo, con razones y consejos, evitar el escándalo, y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo, no sólo con palabras, sino con razones, conforme a la sentencia «Es propio de los sabios experimentar las cosas antes que decir las». Pero si, a pesar de ello, los bárbaros no quieren consentir, sino que apelan a la violencia, los españoles pueden defenderse y hacer lo que sea conveniente para su seguridad, ya que es lícito rechazar la fuerza con la fuerza. Y no sólo esto, sino también, si de otro modo no están seguros, pueden amunicionarse y construir fortificaciones; y si les inflige injuria, pueden con la autoridad de su príncipe vengarla con la guerra, y usar de los demás derechos de la guerra” (Vitoria 1964, pp. 107-108).

ciertamente les sería lícito a éstos el defenderse, pero sin excederse de lo preciso para una defensa es reprochable [...] (Vitoria 1964, p. 108).

Lo anterior, incluso admite la posibilidad de ocupar las ciudades de los bárbaros, sometiéndolos, si tentados todos los medios los españoles sólo así pueden conseguir su seguridad (Vitoria 1964, p. 109). Si, después de agotar con toda diligencia, por palabras y obras, las razones para demostrar que los españoles no constituyen obstáculo para que los bárbaros vivan pacíficamente, “éstos perseveraran en su malicia y maquinasen la perdición de los españoles”, los españoles podrían hacerles sentir todo el rigor de los derechos de la guerra, tratándolos ya no como inocentes sino como adversarios pérfidos (*ibídem*). Concluye lapidariamente el clérigo español:

porque les es lícito a los españoles llevarles la guerra, también ha de serlo el que usen todos los derechos de la guerra” (*ibídem*). [...] los españoles pueden ocupar las provincias y principados de los bárbaros, puesto que es principio general del derecho de gentes que todas las cosas tomadas en la guerra pasen a poder del vencedor (Vitoria 1964, p. 110).

Un segundo título otorga a los cristianos el derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros, para lo cual Vitoria se apoya en San Marcos 16. Con una argumentación *a fortiori* aparentemente razonable, afirma el clérigo de la corona que

si los cristianos tienen el derecho a viajar y comerciar entre ellos, pueden también enseñar la verdad a quienes quieran oírla, mayormente tarándose de algo que se refiere a la salvación y la felicidad (Vitoria 1964, p. 111).

En caso de que los bárbaros impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio,

los españoles después de razonarlo para evitar el escándalo, pueden predicarles aún contra su voluntad, ..., y, si para esta obra fuera necesario aceptar la guerra o iniciarla, podrían hacerla hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio (Vitoria 1964, p. 113).

Concluye Vitoria que si no se puede beneficiar de otro modo la causa de la religión, “es lícito a los españoles a los españoles ocupar los territorios y provincias de dichos príncipes y destituirlos, estableciendo en su lugar a otros señores” (*ibídem*). No deja de advertir, sin embargo, que si bien los españoles podrían también hacer las demás cosas que por derecho

de guerra son lícitas en toda guerra justa, las deben hacer “guardando siempre moderación y justicia, para que no se vaya más allá de lo que sea necesario [...]” (*ibídem*).

Del examen de los escritos de Vitoria se concluye entonces que los títulos españoles sobre los indígenas del nuevo mundo se sustentan, cuando no en peticiones de principio o falacias, en razones de orden teológico que desconocen la forma de vida y las cosmovisiones de los originales habitantes, al mismo tiempo que violentan su territorio y gobierno, todos males menores a la luz de fines considerados superiores.

b. Locke

La teoría de la propiedad de John Locke iguala en influencia a los escritos de Vitoria que dan piso a la colonización, esta vez inglesa. El trabajo humano ofrece un fundamento en principio persuasivo para sustentar la titularidad de derechos de propiedad; esto porque mediante el trabajo es posible poner a la tierra a producir frutos que aumentan el bienestar del individuo y la riqueza de toda la sociedad. En su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690) Locke erige así el trabajo en fuente de la propiedad privada sobre los objetos externos. Puesto que Dios entregó a los hombres la tierra para soporte y comodidad de su existencia y los dotó de razón para que pudieran, mediante su ingenio y dedicación, apropiarse de los productos de la naturaleza, resulta admisible que sea el trabajo del que transforma la tierra el origen de la apropiación privada.

La argumentación de Locke procede en dos pasos: el cuerpo es propiedad exclusiva de cada persona, a diferencia de los bienes externos dados por Dios a todos en común; pero también lo que es producido mediante el trabajo del cuerpo es suyo. Dice Locke: “El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos” (Locke 2004, p. 56). Cualquier cosa que “saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya” (Locke 2004, pp. 56-57). Y más adelante subraya la exclusividad de la propiedad en cabeza de quien se apropia del mundo exterior mediante el trabajo. A la cosa natural se agrega algo con el trabajo, lo que limita los derechos de los demás hombres a ella. Sostiene el filósofo inglés:

Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en

cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás (Locke 2004, p. 57).

En un segundo paso lo apropiable ya no son solo los frutos del trabajo, sino la tierra o medio que permite la producción misma de los frutos. Sostiene Locke:

Más, como la cuestión principal acerca de la propiedad no se refiere hoy día a los frutos de la tierra ni a las bestias que en ella habitan, si no a la tierra misma al ser ésta la que contiene lleva consigo todo lo demás, diré que la propiedad de la tierra se adquiere también, como es obvio, del mismo modo que en el caso anterior. Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca productos para su uso será propiedad suya (Locke 2004, p. 60).

Se parte así de la convicción de que el trabajo empleado en mejorar la tierra y que da derecho a su apropiación por el trabajador no perjudica a nadie. Si bien Locke desatiende la existencia de externalidades que puede generar cada uso particular de la tierra (pensemos en fungicidas, erosión, contaminación, etc.) y que afectan negativamente a otros, no sucede lo mismo con el problema de la acumulación de tierras en unas pocas manos. Por ello pone como condición para reconocer el derecho de propiedad sobre la tierra que queden tantas y tan buenas tierras para los demás luego de cada reparto (provisio lockeano) (Locke 2004, pp. 60-61). Locke ve la intención divina de que el mundo no permanezca siendo terreno comunal y sin cultivar, pero también en que ha sido dado “para que el hombre trabajador y racional lo use” (Locke 2004, p. 62). El camino para las reformas agraria y urbana queda franqueado con el principio general de que la tierra es para quien la cultiva y usa racionalmente, no para quienes la mantienen o acumulan ociosamente.

Locke hace tres observaciones más que vienen a apoyar la práctica del colonialismo en el nuevo mundo. La primera, de carácter histórico-comparativo, se refiere al trabajo y a la productividad de la tierra. Informa que

las dimensiones de una tierra son de tan poco valor si esa tierra no ha sido cultivada que, según he oído decir, en España le está permitido a un hombre labrar, sembrar, cosechar, sin que nadie le moleste, una parcela de tierra sin tener más derecho a ella que el que le proporciona el estar poniéndola en uso. Y no sólo eso, sino que también los habitantes de ese país se consideran deudores de aquel que, mediante su trabajo, ha puesto en

producción las tierras abandonadas e improductivas, acrecentando así la cantidad de grano que ellos necesitaban (Locke 2004, p. 63).

Más adelante vuelve sobre la productividad de la tierra, comparando la que se constata en América con la hallada en Inglaterra. Sostiene que

habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en estado natural, sin ninguna mejora, abraza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida que los que producen diez acres de tierra igualmente fértil en el Condado de Devonshire donde han sido cultivados (Locke 2004, p. 65).

Locke asocia el uso de la tierra al costo de oportunidad para referirse nuevamente a América, donde los baldíos invitarían a la incorporación masiva de la tierra no cultivada en beneficio de toda la humanidad. Dice el médico y filósofo inglés refiriéndose a las varias naciones de América, ricas en tierra pero pobres en comodidades, que

por falta de mejorar esas tierras mediante el trabajo, esas naciones ni siquiera disfrutaban de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos. Y hasta un rey entre esos vastos y fructíferos territorios se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra (Locke 2004, p. 68).

Finalmente, advierte que si bien cada nación ha fijado mediante un acuerdo positivo su propiedad en parcelas y territorios separados unos de otros,

todavía se encuentran hoy grandes porciones de tierra que, al no haberse unido sus habitantes con el resto de la humanidad en el acuerdo de utilizar dinero común, permanecen sin cultivar; y como esas tierras son proporcionalmente mucho mayores que el número de gentes que viven en ellas, continúan en estado comunal. Más esto difícilmente podría darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en la utilización del dinero (Locke 2004, p. 71).

Sale así a relucir en Locke la diferencia entre el valor de uso de la tierra, en sociedades que no han descubierto el dinero, y el valor de cambio, favorecido por la posesión de metales preciosos imperecederos que permiten la acumulación indefinida de tierras. Sería precisamente la introducción del dinero en las economías de la metrópoli lo que habría permitido la acumulación de grandes extensiones de tierra en pocas manos, lo que resulta

imposible donde no existe dinero y sí grandes extensiones de tierra inculta, yerma y baldía, en perjuicio de la humanidad entera.

2. Kant responde a sus antecesores

El filósofo de Königsberg fue influenciado por Vitoria y Locke, ambos connotados autores de la tradición del derecho natural. Kant siguió las ideas de Vitoria sobre la hospitalidad, al igual que las de Locke sobre el trabajo como fuente de la propiedad en la etapa precrítica de su filosofía (Kersting 1993, p. 287). No obstante, nuestro autor toma distancia en sus trabajos tardíos tanto de la justificación teológica que Vitoria ofrece de la conquista como de la teoría del trabajo formulada por Locke como fundamento de la apropiación de las tierras, teorías ambas que servirían a la incorporación de los territorios colonizados a la economía. Paradójicamente, las razones de Kant para oponerse al colonialismo y para promover un derecho cosmopolita republicano no han tenido hasta el día de hoy el eco que deberían haber tenido dada su carácter civilizatorio y humanista. La concepción global del derecho internacional actual (*lex mercatoria*) parece más una prolongación de la tradición iusnaturalista de Vitoria o del realismo político de Locke que el desarrollo de la concepción republicana de Kant, esta sí favorable al cultivo de la paz perpetua entre los pueblos y naciones del mundo. Analicemos la posición de Kant.

a. Sobre la paz perpetua

El tercer artículo definitivo para una paz perpetua reza: “El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal” (Ak. VIII, p. 357). Kant deja en claro que se trata de un artículo de *derecho*, no de mera filantropía. El deber de hospitalidad con el extranjero es la contrapartida del derecho del extranjero a no ser tratado hostilmente por el simple hecho de haber llegado a otro territorio. Kant sitúa así los esfuerzos para asentar la paz principalmente en el derecho, no sólo en la moral. La idea de un derecho cosmopolita no es “una representación fantástica ni extravagante” (Ak. VIII, p. 360); ella es el complemento necesario “del código no escrito del derecho político y del

derecho de gentes”, en procura de la realización de los derechos humanos y, así, en dirección a construir las condiciones que posibiliten una paz perpetua.⁵

El derecho cosmopolita es formulado por nuestro autor en términos de derechos y deberes. Los derechos y deberes que integran el derecho cosmopolita se derivan del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, cuya finitud obliga a los seres humanos a “soportarse unos junto a otros” (Ak. VIII, 358). Derechos del Estado receptor a acoger o rechazar al visitante y del extranjero a recibir un trato hospitalario; deberes del extranjero, en su condición de visitante, a no abusar de su condición y del Estado a brindarle un trato hospitalario. Unos y otros se condicionan a la ocurrencia de determinadas situaciones: el Estado no puede expulsar al visitante si ello puede “arruinar” su vida (Ak. VIII, p. 357); este, por su parte, no puede pretender un “derecho de huésped” sino sólo un “derecho de visita”, que “no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para intentar un tráfico con los antiguos habitantes” (Ak. VIII, p. 358). La naturaleza (con los camellos, por ejemplo) y la inventiva humana (con los barcos) facilitan “el acercamiento por encima de esas regiones sin dueño y hacen posible que se haga uso del derecho de *superficie*, que pertenece a la especie humana, para un posible tráfico” (*ibídem*). El tráfico o intercambio entre los pobladores de diferentes partes del mundo permite que las relaciones entre ellos “se conviertan finalmente en legales y públicas, pudiendo así aproximar al género humano a una constitución cosmopolita” (*ibídem*).

Interesante resulta que la conducta inhospitalaria, contraria al derecho cosmopolita, puede proceder tanto del Estado receptor como de los visitantes, en particular de sociedades comerciales que extiende sus empresas a todos los confines del globo. La inhospitalidad de habitantes de las costas –que roban barcos o esclavizan a los marinos que toca tierra– o de

⁵ Recurro a mi propia traducción ya que la de Joaquín Abellán en Alianza no es fiel al original en este crucial punto. Dice Kant: “Da es nun mit der Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf“ (Eberl & Niesen 2011, p. 33). Abellán traduce “zum öffentlichen Menschenrechte” por “en un derecho público de la humanidad”, confundiendo los derechos públicos subjetivos de los seres humanos (derechos humanos) con el derecho público objetivo de la humanidad, lo que aleja la afirmación de Kant del lenguaje común de los derechos y desconoce la propia formulación de Kant. Sólo con la realización de los derechos humanos (como derechos públicos subjetivos), fin del derecho público interno e internacional, se hace posible el advenimiento gradual de la esquiua paz perpetua.

los desiertos –como lo beduinos árabes que saquean a tribus nómades– recaen injustamente sobre el visitante; pero también son los visitantes, en este caso los europeos, quienes se conducen inhospitalariamente. Con referencia directa a los Estados civilizados del continente y sus comerciantes, sostiene Kant que “produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la visita a países y pueblos extranjeros” (Ak. VIII, p. 358).

Es precisamente en el contexto del derecho a la hospitalidad que Kant condena el colonialismo desplegado por europeos en el nuevo mundo:

América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano (Ak. VIII, pp. 358-359).

Kant no se conforma con denunciar la injusticia del colonialismo, y de la violencia armada que lo acompaña. También analiza el comportamiento político de pueblos y naciones sometidas a la estrategia económico militar de los gobiernos europeos de su tiempo. Esto para diferenciar las estrategias de resistencia cultural por parte de los nativos a la injusticia ejercida por los poderes estatales y comerciales hegemónicos. Dice sobre las estrategias de resistencia:

China y Japón (Nipón), que habían tratado con semejantes huéspedes, han permitido sabiamente el acceso pero no la entrada, en el caso de China, y sólo un acceso limitado a un único pueblo europeo, los holandeses, en el caso de Japón, a los que, además, excluyen de la comunidad de los nativos como prisioneros. (Ak. VIII, p. 359)

Las ancestrales culturas orientales supieron enfrentar la arremetida comercial europea con una estrategia de oposición diferenciada. Kant habla de una respuesta *sabia* que permite *el acceso* limitado a sus territorios pero no *la entrada*. La protección contra el colonialismo, no sólo económico, va desde la exclusión de algunas y no de otras naciones, hasta la degradación en el estatus político de los visitantes, privándolos de los derechos propios de

los nativos. Kant alaba aquí la sabiduría de estos pueblos y celebra su respuesta a la injusticia, gracias en especial a experiencias negativas en el pasado. Pero, ¿no resulta acaso esta postura rebelde de Kant contraria a la hospitalidad ensalzada más arriba como el corazón del derecho cosmopolita? Coincido con Eberl & Niesen (2011, p. 258 ss.) en responder negativamente la pregunta. El proteccionismo de China y Japón no supone la *prohibición* de acceso a los territorios, sino la *reglamentación* del contacto con otros pueblos, tradiciones y prácticas que no se limitan a lo comercial. El derecho al libre comercio no es, según Kant, ilimitado, sino que se justifica su restricción en aras de salvaguardar intereses colectivos prevalentes, lo que no incluye los derechos de libre expresión y comunicación. Es así como Kant al mismo tiempo que alaba el proteccionismo de China, condena vehementemente el trato despótico dado a sus propios ciudadanos.

En este contexto, lo que resulta más llamativo en el rechazo de Kant al colonialismo no son razones utilitarias, por ejemplo sobre lo ruinoso que resulta esta empresa en la práctica⁶ (principal argumento de Bentham para oponerse a ella), sino los principios empíricos en que se basa y la hipocresía de los involucrados. Respecto lo primero sostiene Kant más adelante en el primer aparte del *Apéndice* a su ensayo sobre la paz perpetua que “una parte del mundo que se sienta superior a otras no dejará de utilizar los medios adecuados para fortalecer su poder mediante expoliación, o incluso, dominación ...” (Ak. VIII, p. 371). Respecto al comportamiento hipócrita propio de los moralistas políticos, afirma Kant:

y todo esto para potencias que quieren hacer muchas cosas desde su piedad y pretenden considerarse elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben de la injusticia como agua (Ak. VIII, p. 359).

En el visor de Kant aparece la hipocresía y ortodoxia del moralismo religioso, que vive de la apariencia y se escuda en el dogma, mientras comete crasa injusticia. La ruptura con Vitoria y Locke no puede ser más manifiesta. La doble moral, justificada onto-teológicamente, no pasa el exigente examen del imperativo categórico.

⁶ Dice Kant: “Lo peor de todo esto (o lo mejor, desde el punto de vista de un juez moral) es que no están contentos con esta actuación violenta, que todas estas sociedades comerciales están próximas a la quiebra, que las islas del azúcar, sede de la esclavitud más violenta e imaginable, no ofrecen ningún auténtico beneficio sino que sirven indirectamente a una finalidad, no muy recomendable precisamente, cual es la formación de los marineros para las flotas de guerra y, por consiguiente, para las guerras en Europa” (Ak. VIII, p. 359).

El complemento de la paz perpetua, sostiene Kant, que esta última descansa precisamente en la interdependencia humana, partera del derecho cosmopolita republicano:

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la tierra que la violación de un derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica [...] (Ak. VIII, p. 360).

Precisamente porque la violación de un derecho afecta a la humanidad toda, entendida como sujeto moral con integrantes en situación de interdependencia mutua, es que el colonialismo desconoce un derecho cosmopolita que parte del igual valor intrínseco de personas individuales y pueblos diversos, sin que razones utilitarias puedan justificar la injusticia fruto del desconocimiento de tales principios.

b. Doctrina del derecho

En el párrafo 62 de la *Doctrina del Derecho* en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant aborda el derecho público en la variante del derecho cosmopolita. Por tal entiende el derecho que “conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio” (Ak. VI, p. 352). Afirma nuestro autor que gracias a la navegación es posible a los hombres superar la incomunicación ocasionada por los mares que separan las costas, pero que precisamente el contacto con tierras ajenas y la tendencia a colonizarlas para beneficio de la metrópoli son males que incuban la violencia, extendiéndola por todo el globo. Kant condena explícitamente el colonialismo en los siguientes términos:

la frecuentación de las costas, y aún más su colonización para unir las con la metrópoli, son también ocasiones propicias para que el mal y la violencia de un lugar de nuestro globo se experimenten también en todos los demás. Pero este posible abuso no puede anular el derecho del ciudadano de la tierra a intentar comunidad con todos y a *recorrer* con esta intención todas las regiones, aunque no sea éste un derecho a *establecerse* en el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*), para el que se requiere de un contrato especial (Ak. VI, p. 353).

Varias son las precisiones de Kant cuando aborda el tema del colonialismo. Ante todo hace explícito que el encuentro cultural y la colonización para unir costas con la metrópoli “son

ocasiones propicias para que el mal y la violencia se experimenten por doquier”. A fines del siglo XVIII eran ya visibles en Europa las consecuencias del saqueo y del exterminio de los pueblos aborígenes a manos de los conquistadores. Kant no permanece impasible ante esa realidad; por el contrario, reconoce estatus jurídico y defiende a los pueblos autóctonos, en este caso víctimas del colonialismo. Segundo, el reconocimiento del abuso en el comercio –por vía del uso de la fuerza militar enmascarado con el discurso religioso– no lleva a Kant a profesar un absoluto nacionalismo, ni a negar a toda persona el derecho a transitar libremente por las distintas regiones del orbe. La tierra es común a todos. Su visita con la intención de unir lasos de comunidad no puede ser coartada, ni siquiera por razones de conveniencia política. En tercer lugar, el derecho a recorrer los distintos confines de la tierra no implica, empero, un derecho a establecerse en territorios de otros pueblos. Es aquí donde Kant pone por encima de los intereses de los poderes coloniales el reconocimiento de otros pueblos, cuyo estatus de sujetos de derecho les asegura iguales derechos en el contexto de un derecho cosmopolita. Precisamente en relación con los derechos de los pueblos aborígenes a su territorio, Kant se pregunta por el alcance de los derechos de los colonizadores cuando sostiene:

Pero podemos preguntarnos si un pueblo está legitimado para intentar *establecerse* (*accolatus*) y tomar posesión en las tierras recién descubiertas, en la vecindad de un pueblo que se ha emplazado ya en esa región, aun sin su consentimiento (193; Ak. VI, p. 353).

Al interrogante planteado por él mismo, Kant responde diferenciando varias situaciones. Primero reconoce el derecho del visitante a establecerse si la distancia del asentamiento de un pueblo en nada perjudica al otro pueblo, dada la distancia entre los mismos. No obstante, lo que parecería un derecho a colonizar nuevos territorios despoblados encuentra una expresa limitación. Dice Kant inmediatamente después de reconocer el derecho a *establecerse* a distancia sin perjuicio “aparente” de otros pueblos:

pero si son pueblos de pastores o cazadores (como los hotentotes, los tunguses y la mayoría de las naciones americanas), cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierras despobladas, esto no podría hacerse por la fuerza, sino por contrato, y en este último caso sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras, aunque aparentemente sean suficientes las razones que se utilizan para justificar que la violencia redunde en beneficio del mundo [...] (Ak. VI, p. 353).

Las razones de Kant son sorprendentes. Ellas contrastan con las de clásicos anteriores a él, entre ellos Vitoria o Locke, a la vez que con sus contemporáneos, por ejemplo Hegel y Bentham. Segundo, Kant hace del modelo económico de los pueblos un factor relevante para impedir el establecimiento de otros en territorios con presencia de originales pobladores. Esta limitación no sólo indica que Kant reconoce a los pueblos aborígenes la calidad de sujetos de derecho internacional, como verdaderos titulares de derechos subjetivos amparados por el derecho cosmopolita; también muestra su sensibilidad frente a formas de vida y modelos de producción diversos a los conocidos en la metrópoli: el pastoreo o la caza para pueblos nómades exige el respeto a amplios territorios, en apariencia despoblados, baldíos o no cultivados. Ese respeto incluye un derecho a impedir el asentamiento o establecimiento de los visitantes en el territorio y, en consecuencia, una condena jurídica a la colonización. Tercero, no resulta forzada la asociación que Kant hace entre colonialismo y violencia, esta última emanada de la ausencia de consentimiento por parte de los pueblos indígenas en la ocupación de su territorio o de su consentimiento viciado como consecuencia de la ignorancia y del engaño, sin que razones de fe o el provecho general resultante de la anexión de nuevas tierras productivas puedan justificar o convalidar la injusticia.

Kant fundamenta su postura frente al colonialismo, en su claro rechazo a razones de conveniencia o políticas en desmedro de las razones de justicia, en los siguientes términos:

sea por la cultura de los pueblos incultos (como pretexto con el que incluso Büsching intenta disculpar la sangrienta introducción de la religión cristiana en Alemania), sea para limpiar el propio país de hombres corrompidos y por la esperanza de mejorarlos, a ellos mismos o a sus descendientes, en otra parte del mundo (como en Nueva Holanda); porque todos estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manchas de injusticia en los medios que se emplean para ello (Ak. VI, p. 353).

Los escritos citados permiten analizar la respuesta de Kant a dos clásicos de la filosofía política y moral. El punto no es menor. En el rechazo al colonialismo Kant deja sin bases, al mismo tiempo, a la fundamentación religiosa de Vitoria y a la justificación realista de Locke. La vía escogida por Kant llama además la atención, ya que no se limita a argumentar racionalmente sino que emplea la metáfora y la ironía para enfatizar sus convicciones cosmopolitas y republicanas.

3. Cosmopolitismo republicano: una alternativa a la teología y al realismo políticos

Retomemos la paradoja que motivó inicialmente esta investigación. Si el derecho cosmopolita de Kant es minimalista –al limitarse a la mera hospitalidad en la relación con los extranjeros–, ¿cómo entender la condena de Kant al colonialismo, una práctica tan difundida entre los comerciantes y los Estados “civilizados” de Europa? Si nos remitimos al tratamiento del tema por Kant en *Sobre la paz perpetua* (1795) y en *La metafísica de las costumbres* (1797), en particular en la *Doctrina del derecho*, vemos que Kant no sólo diferencia entre pueblo, comunidad, sociedad y Estado, dando diverso alcance político y jurídico a estos conceptos, sino que critica abiertamente a sociedades comerciales y Estados por ejercer la explotación, la violencia y la dominación en el desarrollo de sus actividades mercantiles, todo lo cual entorpece y retrasa la realización de los derechos humanos y el establecimiento de relaciones republicanas entre los pueblos del mundo como garantía de la paz.

Kant presenta su propuesta de un derecho cosmopolita hospitalario como alternativa al colonialismo. Especialmente llamativo es que Kant recurra a la metáfora y la ironía para desenmascarar las fallas o saltos en el razonamiento de los clásicos, y luego resalte la importancia del derecho cosmopolita como complemento necesario a la realización de los derechos humanos en la práctica del orden económico mundial.

Kant recurre a la metáfora y la ironía para burlar la censura y atraer al lector hacia su concepción de la política, incluso apelando a las emociones, en relación con el derecho y la moral. Esa intención la capta bien Wilhelm von Humboldt en carta a Friedrich Schiller el 30 de octubre de 1795, cuando dice refiriéndose al escrito sobre la paz perpetua:

ese pequeño escrito me agrada por el cuadro sincero e interesante que muestra de la individualidad de su autor. En algunos apartes, me parece, ha sido escrito con gran genialidad y mucha fantasía y calidez. El ocasional, pero evidente, democratismo no es de mi gusto, como tampoco seguramente del suyo [...]” (Dietze & Dietze 1989, p. 125).

El comentario del lingüista alemán y contemporáneo de Kant apoya la interpretación que aquí se ofrece: el escrito sobre la paz perpetua revela genialidad, fantasía e ironía en el rechazo del uso político de la moral y del realismo político, así como en la promoción del proyecto republicano en las relaciones entre individuos, pueblos y Estados.

La metáfora y la ironía son las formas escogidas por Kant para enfrentar al poder político representado en la monarquía y para hacer su reflexión sobre las relaciones entre política, derecho y moral. En lo que resta de este escrito quisiera resaltar el contexto en el que se publican las reflexiones de Kant contra el colonialismo entre 1795 y 1797, con miras a valorar adecuadamente la respuesta de Kant a los clásicos en el tema que nos ocupa y esbozar lo que serían los fundamentos de un programa político que posibilite el *cosmopolitismo republicano* en las relaciones normativas que regulan la interdependencia mundial.

a. Contexto histórico

Miremos el contexto en que fue escrito el texto sobre la paz perpetua. Kant lo da para publicación inmediatamente después de suscrita la paz entre Prusia y Francia en 1795, tratado por el cual Prusia aceptó la ocupación de Alsacia y Lorena a cambio de una indemnización prometida por Francia. Seis años antes, en 1789, septuagenario Kant había celebrado el inicio de la revolución francesa con la toma de la Bastilla. La politización de la opinión pública en Europa, y en particular Prusia, había llevado incluso a la histórica reacción conservadora de ver en toda opinión progresista una maquinación jacobina. El mismo Kant fue tildado en su momento de jacobino, a lo que contribuye el rápido éxito en Francia de su escrito inspirado en principios republicanos (Cavallar 1992, p. 3).

Paralelamente al avance de la revolución francesa, más tarde exportada a otros confines del orbe por Napoleón en su campaña “civilizatoria”, se amplió y profundizó la práctica del colonialismo. Según Cavallar, este puede dividirse en cuatro periodos: la hegemonía española-portuguesa (de 1492 hasta la muerte de Felipe II en 1598); la hegemonía holandesa (1596 a 1688); la hegemonía inglesa y francesa (desde la revolución gloriosa en 1688 hasta mitad del siglo XVIII – 1750); el colonialismo e imperialismo tardío (desde 1750 hasta fines de la primera guerra mundial en 1919).

El período de colonización inglesa y francesa fue el escenario de discusión en torno a la legitimidad de las prácticas coloniales. William Penn (1693) no dudaba del derecho supremo de los europeos a colonizar el nuevo mundo. Emeric Crucé (1623) defendía la guerra contra pueblos incultos. A los aborígenes de América se les negaba incluso la naturaleza humana, y en su calidad de “bárbaros” eran asemejados bien a los animales o a

esclavos naturales, siguiendo la teoría aristotélica de la esclavitud natural (Cavallar 1992, p. 229). En la misma dirección de apoyo al colonialismo se sitúan el teólogo escocés John Major (1510), el clérigo de la corona Bernardo de Mesa y Gregorio (1512) y el jurista español Palacios Rubios (*ibídem*). Por su parte, Johann Jacob Moser (1750-1778) sólo reconocía derechos de soberanía sobre los territorios en ultramar a los Estados europeos, mientras el filósofo, jurista y diplomático suizo Emer de Vattel, justificaba la expropiación y la ocupación de tierras inadecuadamente explotadas para beneficio de toda la humanidad con base en argumentos teológicos y utilitarios.

Christian Wolff, predecesor de Kant, será el primero que se oponga a la existencia de derechos especiales de estirpe religiosa o civilizatoria a ejercer soberanía sobre los territorios ultramarinos. “Su punto de partida son la libertad y la igualdad jurídicas de todos los Estados y pueblos” (Cavallar 1992, p. 229). Antes que Kant, Wolff rebate el argumento según el cual la explotación intensiva del territorio justificaría la afectación de los derechos de los aborígenes, en particular de los pueblos nómades. Que los visitantes europeos tengan derecho al libre comercio no es suficiente razón para declarar ausentes de gobierno a los territorios de pueblos recolectores y cazadores. Ese mismo argumento será luego esgrimido por Kant en la *Doctrina del Derecho* cuando afirma –separándose del argumento de Locke sobre el origen de la propiedad privada– que el trabajo, la delimitación o la transformación de la tierra son meros accidentes de los que no se puede derivar la posesión jurídica de la sustancia (de la tierra) (Cavallar 1992, p. 231).

Con el avance de la secularización –afirma Georg Cavallar– los títulos religiosos que desde Vitoria habían dominado el panorama desaparecen en la segunda mitad del siglo XVIII. Eso se hace notorio en Kant; la pregunta de si la religión podría ser fundamento de la guerra justa, ya ni siquiera se plantea (Cavallar 1992, p. 230).⁷

El rechazo vehemente y chispeante de Kant a la práctica del colonialismo involucra, entre otras la provisión de esclavos y marineros para la armada inglesa. Es por ello que algunos interpretan la *Paz perpetua* de Kant como un *plädoyer* en contra de la esclavitud, cuya

⁷ La crítica al colonialismo se desarrolla luego, entre otros, por Pierre Bayle, Raynal, Marmontel, Rutherford (1756), Blackstone (1769), Tittel (1786) y Martini (1791). Incluso Jeremy Bentham (1786), aunque por razones económicas y no por razones de derecho internacional, aconsejará el desmonte de las colonias británicas, ya que resultaban excesivamente costosas para la Corona. De Condorcet se conocerá póstumamente, en 1795, el mismo año de la publicación de *Sobre la paz perpetua*, la vehemente condena al colonialismo y un plan para combatir la desigualdad entre las naciones (Cavallar 1992, p. 230).

abolición habían declarado los revolucionarios franceses por decreto en 1793. La animadversión de Kant hacia el Estado inglés, más no hacia el pueblo inglés, se hace manifiesta en los relatos de invitados a su casa en Königsberg, y en las reflexiones (XV, Refl. 1366) del propio Kant, citadas por Cavallar. Respecto de los ingleses como pueblo (*populus*) Kant afirma son “la más valiosa unión de personas en las relaciones entre ellos”, pero en cuanto Estado y en contraste con otros Estados, “la nación inglesa es la más corrupta, violenta, ambiciosa y conflictiva entre todas” (Cavallar 1992, p. 232).

b. Saldo de cuenta con dos clásicos

La refutación que Kant hace de los fundamentos filosóficos del colonialismo, esgrimidos por Vitoria y por Locke separadamente, inauguran una época republicana que Kant intenta erigir sobre nuevos principios, en este caso trascendentales pero no por ello ajenos a la realidad humana interdependiente y necesitada de fundamento filosófico. Mientras Vitoria aduce razones de justicia natural y de evangelización para justificar la práctica de ocupar los territorios y explotar las riquezas naturales y humanas de otros pueblos, Locke deriva la propiedad privada del trabajo humano. Kant rechaza ambas justificaciones. La refutación de los fundamentos teleológicos, teológicos y realistas le es posible a Kant luego de sacudirse de la filosofía precrítica en la cual él mismo había militado antes de su revolución copernicana. El Kant de madurez tendrá ya los elementos para fundar un pensamiento práctico en los principios republicanos de libertad, igualdad, lealtad al derecho (Arango 2013, p. 68), representatividad y separación del poder público, dejando a tras la legitimación del poder militar y político a partir derecho natural de estirpe religiosa, materialista y realista.

1) Vitoria

Vitoria será reconocido por ser un defensor de los derechos indígenas, un gran precursor del derecho internacional de los derechos humanos y un crítico de la política colonial española, hasta el punto de que Carlos V mandó prohibir la publicación de sus lecciones (Cavallar 1992, p. 228). Vitoria reconoce a los pueblos indígenas derechos y deberes soberanos e influencia en gran medida el desarrollo del derecho internacional posterior. El mismo Kant no escapa a tal influencia. Menos conocida es, no obstante, la justificación religiosa que Vitoria hace del derecho de los españoles a hacer la guerra en caso de serles

impedido –luego de comunicar a los indígenas sin éxito sus pretensiones de intercambio, libre comercio y establecimiento– el acceso a los bienes comunes o la evangelización, todo a partir de un derecho de excepción (*Sonderrecht*). Pese a las denuncias de los dominicos Bartolomé de las Casas y Antonio Montesinos sobre la explotación de millones de indígenas a manos de los españoles, la política colonial siguió su curso por varios siglos. Se calcula, por mencionar sólo un ejemplo, que ocho millones de indígenas perecieron en la explotación de las minas de plata en Potosí a 4.000 metros de altura en el lapso de 150 años.

En principio Kant parece aceptar las razones de justicia natural, contenidas en la filosofía moral de Vitoria, para cimentar el derecho de los conquistadores no sólo a visitar sino también a establecerse y apropiarse de los territorios baldíos, esto es sin dueño conocido, en el mundo nuevo descubierto a fines del siglo XV, siempre y cuando no ocasionen “daño” a los habitantes originarios. Recordemos que Vitoria remite a la igualdad natural para ocupar los nuevos territorios y considera injusto que los aborígenes o indios permitan vivir y explotar las riquezas naturales a otros “bárbaros” pero no a los visitantes españoles. Será precisamente esa *justicia natural* la que lleve a Kant a aceptar la primera parte del argumento, a saber, que los visitantes –compañías comerciales y Estados civilizados del viejo continente– puedan no sólo visitar, comunicarse e intercambiar, sino además establecerse en los territorios no cultivados o baldíos. El derecho cosmopolita, con los derechos y deberes de hospitalidad en que se asienta, permite en Kant, como en Vitoria, compatibilizar los derechos originarios sobre el territorio con los derechos de los visitantes a establecerse, apropiarse de la tierra y desarrollarse en igualdad de oportunidades y sin daño a terceros. Pero sólo hasta allí llega el derecho natural tradicional en la reflexión de Kant. La razón práctica que le permite a Kant vencer el argumento de justicia natural para justificar la ocupación violenta del nuevo reino es su concepción integral del daño a la otra cultura: establecerse y ocupar territorios en principio baldíos es moralmente inaceptable en el caso de comunidades indígenas nómades.

Argumento central de Kant contra la justificación religiosa del colonialismo es el rechazo a la doctrina de que el fin (realización del plan divino) justifica los medios (la ocupación y apropiación fraudulenta de las colonias). La oración “el fin justifica los medios” era entendida por los autores del siglo XVIII corrientemente como manifestación de una

casuística jesuita. Kant no escapa a este prejuicio (Cavallar 1992, p. 232). El mismo Kant en la *Doctrina del derecho* deapueba la doctrina del doble efecto, presente entre otros en Santo Tomás y acogida por Vitoria al promover la evangelización incluso contra la voluntad de los originales habitantes de los territorios ocupados. Dice Kant al rechazar la ocupación voluntaria de las vastas regiones despobladas de habitantes civilizados y de este modo “no frustrar el fin de la creación”:

Pero a través de este velo de injusticia (jesuitismo) se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos; este modo de adquisición es, por tanto, reprochable (Ak. VI, p. 266).

Es cierto que Kant ve en el comercio y el dinero, como también lo ha hecho con la guerra, medios de los que se vale la naturaleza para acercar a los hombres y fomentar el progreso en dirección a un mundo gobernado bajo el concepto del derecho. No obstante, desde la perspectiva de una moral fundada en principios trascendentales *a priori*, Kant rechaza el argumento de la evangelización, tanto en la versión de Büsching, quién intenta disculpar la sangrienta introducción de la religión cristiana en Alemania (Ak. VI, p. 353), como en los casos de naciones que buscan “limpiar el propio país de hombres corrompidos” o “mejorarlos, a ellos mismos o a sus descendientes, en otras partes del mundo (como en la nueva Holanda)” (Ak. VI, p. 353).

Kant se aparta así del no reconocimiento a los pueblos aborígenes del estatus jurídico de sujetos de derecho internacional, degradados a la condición de bárbaros, con derechos y deberes en cuanto seres racionales, pero no reconocidos como colectividades con cultura y tradiciones propias que impiden su integración a la fuerza en la cultura cristiana hegemónica. La posición de Kant resulta consecuente con la doctrina expuesta en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Con su consecuente apoyo al establecimiento de la paz, no ya un medio sino “la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón” (Ak. VI, p. 355), Kant rechaza explícitamente el uso de la religión para fines políticos. Es por ello que su condena a la hipocresía de predicar la piedad y hacer la guerra resulta tan efectiva. Las prácticas comerciales y estatales de las naciones civilizadas de su tiempo se escudan en la ortodoxia religiosa y violan al mismo tiempo los derechos de los pueblos nativos. Se trata de una dura condena al catolicismo y a la doctrina tomasina del doble efecto, según el cual el

efecto colateral de desconocer la cultura del pueblo nativo se justifica por el fin final de cumplir el mandato divino de cristianizar la humanidad.

2) Locke

Locke representa la doctrina empírico-realista del colonialismo inglés. Su influyente teoría del trabajo como fuente de propiedad sedujo a Kant en su etapa precrítica. No obstante, el giro epistemológico copernicano de Kant tendría enormes consecuencias, entre otras, también para el derecho cosmopolita. Una doctrina republicana del derecho basada en la igualdad, el respeto de la diferencia entre los pueblos y la limitación del libre comercio por razones culturales, es la alternativa de Kant, inspirado por Wolff, al derecho natural tradicional.

Sabemos que el Kant precrítico compartió con Locke la tesis de que el trabajo, el esfuerzo y el mérito humano son la causa que permite apropiación de los objetos externos.⁸ Pero el realismo político de Kant llega a sus límites cuando le resulta evidente la imposibilidad de derivar un *deber ser* –en este caso el derecho o título jurídico de la propiedad– a partir del *ser* de hechos históricos o sociológicos, v.gr. la ocupación, el trabajo y la productividad de la tierra. Para el filósofo crítico, defensor de los principios trascendentales *a priori* de la razón práctica, la teoría de Locke es insuficiente si se trata de sustentar moralmente el edificio ilegítimo de dominación estatal y comercial desplegado en América y el Oriente por los colonizadores europeos.

En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* Locke se distancia de la fundamentación contractual ofrecida por los clásicos del derecho natural Grotius y Pufendorf (Kersting 1993, p. 282). A ojos del inglés, sería absurdo pedir el consentimiento expreso de todos los comuneros para apropiarse de tierras mediante su transformación gracias al trabajo humano. Hierba rumiada por mi caballo, heno segado por mi criado, mineral extraído por mí, “se convierten en propiedad mía, sin que haya concesión o consentimiento de nadie” (Locke 2004, 58). A donde nos llevaría el tener que pedir un consentimiento expreso antes de que el niño o el criado pueda partir la carne que se les a dado en común, pregunta Locke. Y concluye que es la ley de la razón la que el ciervo sea propiedad del indio que lo

⁸ Wolfgang Kersting anota igualmente que Kant compartió largo tiempo la teoría lockeana de la propiedad basada en el trabajo (1993, p. 286 ss.), lo cual queda manifiesto en las notas de clase correspondientes al curso de derecho natural en el invierno 1784/85 según Feyerabend (Kersting 1993, p. 287).

ha matado; el pez, de quien lo a pescado o el ámbar gris, de quien lo ha sacado con su trabajo del mar (Locke 2004, 58-59). Es el esfuerzo, el trabajo, la causa que legitima la apropiación, no el consentimiento de los posibles afectados por ella. Si esperáramos a contar con el consentimiento de todos en un caso de hambruna perecería antes toda la humanidad. Bien lo anota Wolfgang Kersting cuando afirma que resulta irónico que Locke termine refundando la teoría de la propiedad a partir del estado o caso de excepción (*Sonderfall*) por el hecho de que la teoría contractual sea subóptima como forma de organización humana para la subsistencia (1993, p. 283). El derecho de exclusividad sobre lo apropiado, que impide a otros interferir con su disfrute, termina siendo derivado por Locke no de un poder jurídico emanado del contrato social, sino del *estado de naturaleza*. Por encima del fundamento contractual está el derecho a la autodefensa de lo legítimamente apropiado mediante el trabajo propio. Un título de propiedad adicional, por ejemplo, el conferido por la voluntad común de todos no es necesario. El paso de lo mío interno a lo mío externo no requiere de mediación en la generalidad de la comunidad (Kersting 1993, p. 285). Es por ello que a la expansión de la sustancia jurídica personal mediante el trabajo a objetos externos le basta para operar, afirma Kersting, el principio fundamental del derecho del *neminem laedere* (*ibídem*). Mediante la concepción de la propiedad basada en el trabajo Locke termina borrando todo significado jurídico a la propiedad común. El mundo y sus bienes son para Locke exclusivamente el fundamento común para la subsistencia del género humano, con independencia de la posesión común o del contrato (Kersting 1993, p. 287).

Kant rechaza explícitamente la concepción de la propiedad basada en el trabajo en su Doctrina del Derecho. En el párrafo 15 de la *Doctrina del Derecho* se pregunta: “¿Es necesario la transformación del suelo para adquirirlo (construcciones, cultivo, drenaje, etc.)? ¡No! Porque, dado que estas formas (de especificación) son solo accidentes, no constituyen objeto alguno disposición inmediata. Y sólo pueden pertenecer a la posición el sujeto, en la medida en que la sustancia le haya sido reconocida previamente como suya” (Ak. VI, p. 265). Mientras Locke hace coincidir el modo de adquisición de la propiedad con su fundamento jurídico, la filosofía trascendental de Kant separa el plano empírico y el plano normativo (Kersting 1993, p. 289). Kant, en el decir de Kersting, desmitifica el trabajo, el cual no es ya más la expansión de la voluntad y de la dimensión corpórea en el

mundo físico, sino una acción empírica que por sí misma no puede tener el significado normativo constitutivo que Locke le atribuye (*ibídem*). Kant ve entre la ocupación y el trabajo sólo una diferencia técnica. La teoría del trabajo, la transformación y la objetivación puede ser de gran atractivo para realistas morales y economistas, pero a ojos de Kant ella es insuficiente para servir de fundamento jurídico a la propiedad. Esto porque tanto la ocupación del territorio como su transformación mediante el trabajo son signos externos que, lejos de fungir de fundamento normativo a su vez son subsumidos en la ley sintética a priori de la posesión, según el axioma de la libertad externa. Al respecto dice Kant explícitamente en parágrafo 17 de su *Doctrina del Derecho*: “Ahora bien, la eliminación u omisión (abstracción) de esas condiciones sensibles de la posición, como relación de la persona con *objetos* que carecen de *obligación*, no es sino la relación de una persona con *personas*, que consiste en *obligar* a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas, por la *voluntad* de la primera, en la medida en que ésta coincide con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislación* universal de la voluntad pensada como unificada *a priori*” (Ak. VI, p. 268).

En resumen, mientras en Locke la propiedad descansa en el trabajo como extensión del cuerpo sin que se requiera un fundamento adicional para justificar la propiedad, desde una perspectiva trascendental kantiana no hay lugar a confundir el plano natural (principio *analítico*) con el plano convencional según una legislación universal (principio *sintético a priori*). Así, “la conformación de un terreno no puede proporcionar título alguno de adquisición del mismo” (Ak. VI, p. 268). Antes del establecimiento de un estado civil – esto es, el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación– “sólo *provisionalmente*, puede algo exterior ser adquirido *originariamente*. – La adquisición perentoria tiene lugar sólo en el estado civil (Ak. VI, p. 264).

Como bien lo anota Kersting,

la doctrina de la unidad sintética *a priori* de la voluntad presenta una clara reconstrucción de entramado jurídico-normativo del concepto metodológicamente dudoso de la propiedad contractual. Esta doctrina, liberada de toda mezcolanza de elementos teleológicos, empírico-históricos y sociológicos, suministra los presupuestos jurídico-teóricos fundamentales que permiten entender por qué las

relaciones jurídicas son de naturaleza social y no pueden ser constituidas mediante voluntarios actos unilaterales (Kersting 1993, p. 286).

La crítica al colonialismo se apoya así en la doctrina de la propiedad expuesta por Kant en desarrollo de su filosofía crítica, particularmente en la *Doctrina del Derecho* (parr. 15, 16, 17 y 62). El trabajo era para él suficiente título para sustentar la protección jurídica de la propiedad. Ese fundamento que Locke ofrecía a toda la empresa colonizadora con apoyo de los Estados europeos es precisamente minado en sus bases por Kant cuando deja ver las flaquezas del pensamiento naturalista y de excepción presente en la tradición inglesa representada por Locke.

c. Cosmopolitismo republicano

En contraste con Vitoria y Locke, bien puestos los ojos en el futuro y con la pretensión de construir un orden mundial erigido sobre principios republicanos, Kant presenta a discusión un derecho cosmopolita anticolonial con cinco características: reconocimiento de los pueblos como sujetos del derecho;⁹ reconocimiento de la diversidad cultural e igualdad entre los pueblos del mundo; relevancia de las cosmovisiones –modelo socioeconómico y político– para la regulación de las interacciones humanas –incluso el comercio internacional– por vía del derecho; concepción del derecho cosmopolita a partir de un enfoque de derechos y deberes derivados del principio de hospitalidad; reconocimiento de que agentes privados –aquí las empresas comerciales transnacionales– como sujetos jurídicos vinculados al orden cosmopolita y, por lo tanto, responsables de la violación de derechos humanos, muchas veces apoyados por poderes estatales, coautores o cómplices del saqueo y la dominación armada sobre pueblos soberanos.

⁹ Aun cuando Kant en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* es eurocentrista y menosprecia culturas diferentes a la europea, en *Sobre la paz perpetua* y en la *Metafísica de las Costumbres*, por el contrario, reconoce y respeta los derechos de pueblos con diversas cosmovisiones a la propia. La filosofía del derecho de Hegel será luego una explícita respuesta de rechazo a la posición igualitaria de Kant. Mientras Hegel justifica el colonialismo en la necesaria búsqueda de consumidores en pueblos menos desarrollados o “bárbaros” para asegurar la subsistencia de las naciones civilizadas en proceso de industrialización (Cavallar 1992, p. 235), Kant toma en cuenta no sólo la voluntad de esos pueblos sin estado sino igualmente su forma de vida y modelo económico como límite a los derechos de los visitantes que pretenden establecerse en territorios ajenos.

En trabajos futuros valdría el esfuerzo desarrollar las características del derecho cosmopolita de la hospitalidad. Cabría así desarrollar idea que una teoría republicana de los derechos de los pueblos, la que puede partir de varios supuestos: sujetos de derechos pueden ser colectividades, no sólo individuos; los derechos no dependen del Estado; los estados, como estructuras coactivas ideadas por el hombre (ficciones útiles), pueden servir al derecho o convertirse en cómplices de la dominación; los derechos son concebidos como limitados o relativos, no como derechos absolutos; los límites a derechos se justifican por interdependencia entre hombres y pueblos en un orden justo, lo que excluye la injusticia extrema (clara como el agua) o el abuso de los derechos con un ánimo utilitario, entre otros aspectos. Es de resaltar que la teoría de los derechos, siendo deontológica y no teleológica o finalista, rechaza la racionalidad utilitaria por desconocer el valor intrínseco de la persona humana (aquí radica su limitación, al excluir a otras especies vivientes).

En definitiva, Kant propone toda una nueva visión del orden internacional basada en el concepto de derecho y, lo más importante, para un mundo concebido republicanamente si es que deseamos tomarnos la paz mundial seriamente. No en vano Kant recurre a la analogía con la revolución cuando quiere condenar el colonialismo. Ambas son prácticas de acción colectiva basadas en la violencia con fines de derrocar un orden político y social contrario a los ideales o fines de los contendientes. No obstante, un derecho no fundado en la fuerza y sí en la razón, excluye la posibilidad de derivar titulaciones jurídicas de *hechos brutos*, en este caso el uso de las armas. La fuente del derecho no es ya el trabajo, el esfuerzo o el mérito, sino el consenso intersubjetivo, el contrato libre de vicios del consentimiento, en últimas, la razón comunicativa basada en el respeto de los derechos básicos de todos, en cuanto nos queremos comprender moralmente.

Otro sería el mundo si la propuesta kantiana del derecho cosmopolita orientara las relaciones internacionales. Sus ideas republicanas más que mero idealismo muestran un mundo posible, realizable, que parte del respeto a la igual libertad de todos en un mundo cosmopolita. La concepción republicana de Kant toma en serio la existencia de pueblos diversos y se hace cargo de las diferencias entre ellos en el proceso de institucionalización del Estado. La especial sensibilidad de Kant hacia pueblos con diversas formas de vida y de producción le permite diferenciarse de sus antecesores, quienes, basados en una

concepción teleológica y lineal de la historia, justifican el uso de la violencia para imponer sus intereses y cosmovisiones.

Bibliografía

Aramayo, Roberto R. & Muguerza, Javier & Roldán, Concha (eds.) (1996), *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid.

Arango, R. (2013), "Republicanismo Kantiano", *Ideas y Valores*, Vol. LXVII, supl. No. 1, pp. 49-72.

Brandt, R. (2001), *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*, Plaza y Valdés. México.

Cavallar, G. (1992), *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau, Wien/Köln/Weimar.

Dietze, A. & Dietze, W. (eds.) (1989), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, Gustav Kiepenheuer, Leipzig/Weimar.

Eberl, O. & Niesen, P. (eds.) (2011), *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Kommentar*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Höffe, Otfried (ed.) (2004), *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin.

Kant, I. (1986), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Felix Meiner, Hamburg.

Kant, I. (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona.

Kant, I. (2002), *La metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid.

Kant, I. (2003), *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid.

Kant, I. (2004), "Teoría y práctica. En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»", en *¿Qué es la ilustración?*, Alianza, Madrid.

Kant, I. (2009), *Sobre la paz perpetua*, Alianza, Madrid.

Kersting, W. (1993), *Wohlgeordnete Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Kodalle, K.-M. (ed.) (1996), *Der Vernunftfrieden. Kants Entwurf im Widerstreit, Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Bd. 1, Thüringische Gesellschaft für Philosophie, Königshausen und Neumann, Würzburg.

Kopeer, J. & Malter, R. (eds.) (1974), *Immanuel Kant zu ehren*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Locke, J. (2004), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid.

Vitoria, F. (1964), *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa Calpe, Buenos Aires.





**A Discussion Around Katrin Flikschuh's: *Kant's Nomads:
Encountering Strangers***

***Una discusión sobre Los nómadas de Kant:
encontrando extraños***

JOËL MADORE*

Memorial University, Canada

For the past four years now, Memorial University has hosted workshops exploring specific themes in the philosophy of Immanuel Kant. They have been organized on the basis of a more intimate format: Kantian scholars from around the world present their current research on the given topic of the workshop, followed by individual responses from Faculty members and a subsequent question period. In addition, these talks are complemented by graduate panels whose presentations are inspired by their own thesis work. The aim of this focused approach is to encourage a closer, more detailed attention to current trends in Kantian Studies. These workshops have so far examined ongoing investigations on faith, education and the Enlightenment.

The latest event was held on the question of hospitality in Kant, with Dr. Katrin Flikschuh (London School of Economics) presenting a paper entitled: “Kant’s Nomads: Encountering Strangers”. The text itself is part of a larger project on Kantian cosmopolitanism, tentatively entitled, *What is Orientation in Global Thinking – A Kantian Inquiry*, to be published at Cambridge University Press. It is an engaging and thought-provoking piece, meant to assess how Kant, and his readers alongside, can re-orient their

* Professor of Philosophy at Memorial University, Canada. Email contact: joel.madore@mun.ca.

thinking following their encounter with societies who do not share Europe's political framework. The paper left a deep impression on the philosophical community at Memorial University, who turned out in large numbers to listen and react to Dr. Flikschuh's argument. The following dossier proposes to retrace this discussion, if only partially. The author's article is obviously at its center, followed by three responses from Faculty members. It is a deeply engaging debate for all those concerned with the challenges of pluralist societies, Kant's duty of hospitality, cultural diversity, and the encounter with the unknown.



Kant's Nomads: Encountering Strangers¹

Los nómadas de Kant: encontrando extraños

KATRIN FLIKSCHUH*

London School of Economics, UK

Abstract

There is a tendency within the literature to decry Kant as either a proto-imperialist or as a proto-democrat in relation to his views on distant strangers. I here take an alternative view, arguing that Kant's cosmopolitan morality is considerably more context-sensitive than is often assumed. More specifically, I argue that Kant's encounter with American nomads on the final pages of his Doctrine of Right reflects a nuanced reading of European settlers' requisite comportment towards them: Kant neither endorses a universal duty of state entrance nor does he place nomads beyond all possible moral engagement with European settlers.

Keywords

nomads, property, reflexive/recursive justification, state-entrance, strangers

I.

¹ Early versions of this article were presented at Kant conferences at the University of Keele (2014), the University of Leuven (2015), the University of Sussex (2015) and Memorial University (2016). I would like to thank participants at all of these events for their questions and suggestions for improvement. Particular thanks on both counts go to Lucy Allais, Sorin Baiasu, Karin de Boer, and Joel Madore.

* Professor of Philosophy at the London School of Economics, U.K. Email contact: K.A.Flikschuh@lse.ac.uk.

Kant's cosmopolitanism has been variously interpreted as an apology for Enlightenment cultural and political imperialism,² as a searing critique of early European colonialism,³ as anticipating transnational political movements and developments such as the post-WWII emergence of the European Union,⁴ and as underwriting a morally charged liberal interventionism whose endpoint is the coercive creation of a world order of liberal states.⁵ The plausibility of attributing to Kant's writings such a diverse range of mutually inconsistent positions may seem doubtful. Then again, it is the fate of historically influential thinkers and their works to remain subject to perennial interpretive contestation. That this should be so is a function of interpreters' own shifting interests as much as it is due to obscurities, ambivalences and inconsistencies in those works themselves. I do not believe that we can ever get down to what a historical thinker *really* meant when he said this or wrote that in the context in which he said or wrote it.⁶ This is not to say that we should not take an interest in and inform ourselves about the relevant historical contexts. Nor is it to deny that we should read the relevant texts closely – indeed, painstakingly – and that we should strive for greatest possible systematic consistency and plausibility. Far too much of what currently passes for 'Kantianism' is based on no more than superficial and indeed second-hand acquaintance with Kant's works.⁷ Still, not even the historically most informed or the textually most accomplished Kant scholar can in the end avoid reading Kant's works through his or her own eyes. In fact, this is how it should be if Kant, the historical thinker, is to resonate with us in our own times. The fault lies not in the fact that we interpret Kant's works from the perspective of our own concerns but in our failure to be mindful of this fact.

² See, for example, Stuart Elden and Eduardo Mendieta (eds.) *Reading Kant's Geography* (New York: SUNY 2011); Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press 2009); James Tully, *Public Philosophy in a New Key, Volume II: Imperialism and Civic Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press 2008).

³ See, for example, Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton: Princeton University Press 2003), Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press 2012).

⁴ Jürgen Habermas, 'Kant's Idea of Perpetual Peace with the Benefit of 200 Years' Hindsight' in James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), 113-53.

⁵ See, for example, Arthur Isak Applbaum, 'Forcing a people to be free', *Philosophy and Public Affairs* 35 (2007), 359-400; Laura Valentini, 'Human Rights, Freedom, and Political Authority', *Political Theory* 40 (2012), 573-601.

⁶ See Allen Wood, 'What Dead Philosophers Mean' *Unsettling Obligations. Essays on Reason, Reality, and the Ethics of Belief* (Stanford: CSLI Publications 2002), 213-44.

⁷ O'Neill, 'Kant's Justice and Kantian Justice' in her *Bounds of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press 2002), 65-80.

My concern in this article is with Kant's ability to countenance deep and permanent differences in culture, practices, beliefs. This concern arises against what strikes me as an increasingly belligerent interpretive approach that associates Kant's cosmopolitanism with forms of liberal internationalism that range from overly insistent human rights advocacy, to arguments in behalf of a duty to establish specifically liberal forms of governance, to calls for the coercive imposition of liberal regimes in non-liberal contexts. This trend towards liberal belligerence may itself be an outgrowth of disappointed hopes for a more peaceful cosmopolitanism that envisaged the gradual spread of cosmopolitan principles by way of reasoned self-enlightenment – a position also standardly associated with Kant.⁸ The oblique shift from peaceful spread to coercively imposed liberal universalism is one instance of an insufficiently reflexive interpretive stance. It is not the only one – witness the mentioned readings that claim to find in Kant's writings conclusive and incontrovertible evidence of his philosophical racism and his political and cultural imperialism.

The first thing I want to suggest is that Kant's actual position, so far as we can determine it at all, was likely a good deal more ambivalent than either of these overly self-assured interpretive trends suggest. The Enlightenment period itself was hardly either unambiguously 'good' or unambiguously 'bad'.⁹ Nor does it make much sense to ascribe to individual thinkers caught up within that period – as we are in ours – either an unambiguously racist or imperialist or an unambiguously unblemished moral and political record. Though a trenchant critic of Kant, David Harvey's final assessment is judicious, that his racism, sexism and proclivities towards cultural superiority notwithstanding, Kant retained an unusually lively and indeed searching interest in all things human throughout his philosophical career, including an interest in the culturally unfamiliar.¹⁰

The second thing I want to suggest is that, given Kant's permanent interest in foreign peoples and cultures, it is at least likely that his thoughts on these matters matured

⁸ This holds especially for his earlier political teleology. For explorations, see the various contributions in Amelie Oksenberg Rorty and James Schmidt (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press 2009).

⁹ Cf. Russel Berman, *Enlightenment of Empire? Colonial Discourse in German Culture* (University of Nebraska Press, 1998).

¹⁰ David Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom* (New York: Columbia University Press 2009), 17-36.

over time. As Pauline Kleingeld has shown in some detail, the Kant of *Perpetual Peace* and the *Doctrine of Right* no longer held quite the same views as the Kant of 'On Feelings of the Beautiful and the Sublime' or the Kant of the two essays on human races.¹¹ It is highly plausible that the mature Kant, who had been around for a while, would have developed a much more circumspect attitude towards the exploits of European explorers and voyagers whose missions to foreign shores took an increasingly sinister turn. One needn't go so far as Kleingeld herself does when she concludes that Kant transformed himself from an inconsistent universalist into a consistent egalitarian who envisaged a global society of peoples all governed by the same principles of right and justice. That conclusion may present its own difficulties with regard to the possibility of acknowledging and accommodating cultural differences. On that score, at least, an attitude of permanent reflexive openness may be more appropriate.¹²

In what follows, I shall argue that such an attitude of reflexive openness may be at work in the final pages of Kant's *Doctrine of Right* – his most complete work in political philosophy. In the brief section on 'Cosmopolitan Right' Kant there comments on European settlers' encounters with nomads¹³ – he most likely has in mind Europeans' encounters with American Indians in particular. Kant's remarks on the morally appropriate form of such encounters put into question the universal validity of his tortuously argued position earlier on in the same text, according to which all have a coercively enforceable duty of state entrance. While early sections of the *Doctrine of Right* – those relating to Kant's property argument – leave the reader in no doubt that the duty of state entrance is both unconditionally valid and coercively enforceable, the final section on cosmopolitan right unambiguously denies European settlers' right to compel non-sedentary peoples – nomads – into a civil, i.e. settled, condition.

¹¹ Pauline Kleingeld, 'Kant's Second Thoughts of Race', *The Philosophical Quarterly* 57 (2007), 573-92. Contrast Robert Bernasconi, 'Kant's Third Thoughts on Race' in Elden and Mendieta, op. cit., *Kant's Geography*, 291-318

¹² Cf. Karl Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2000), 37-80.

¹³ I speak of 'nomads' rather than the currently politically correct term, 'stateless peoples' because I believe that the passage in question specifically addresses itself to settlers encounter of nomads – i.e. non-sedentary pastoral peoples such as 'the Hottentots, the Tungusi, and most of the American nations'. By contrast, not all non-state peoples are necessarily nomadic peoples. Besides, I find nothing derogatory about the term itself – at any rate, I here intend its meaning to be purely descriptive, i.e. referring to a non-sedentary way of life and culture.

The passage in question, which I shall cite in full below, has attracted much recent attention. Some interpreters note Kant's general anti-colonial stance in that passage; others point to its apparent inconsistency with Kant's earlier affirmation of an enforceable duty of state entrance.¹⁴ The broad consensus is that even if Kant can consistently deny Europeans' right to compel nomads into a civil condition with one another, it is not so clear that he can consistently deny such a duty on the part of nomads themselves. I shall propose that he can deny this – indeed, that he must. Given Kant's derivation of the duty of state entrance from the act of acquisition, and given his view of nomads as pastoralists who raise no private property claims to any particular portion of the lands they use, Kant cannot ascribe to them a duty of state entrance. So on my account, the Kantian duty of state entrance is less than universal in scope: its incurrence depends on a prior act of acquisition the commission of which is itself contingent.

The proposed interpretation faces systematic difficulties: how can a duty that is valid a priori be less than universal in scope? I admit that this may be a formidable objection to my proposed interpretation.¹⁵ If I am inclined to bite the bullet, this is because not doing so yields an even larger difficulty – that of getting the nomads to understand that they have valid reasons for state entry. I take Kant's philosophical thinking in general to proceed from a first-personal experiential standpoint. Kant's mind-dependent transcendental method of justification typically regresses from a first-personally affirmed experiential premise to its mind-dependent possibility conditions.¹⁶ Distinctive about this strategy, at least for present purposes, is its reliance on subjects' own reflexive insight into the non-experiential presuppositions of experiences they in fact have. Kantian justification is addressed to those, and only those, whose own experiences are relevantly at issue.¹⁷ By the same token, the first-personal stance renders Kant's method incapable of delivering reasons for belief or action that are mind-independently valid, hence third-personally assignable. In the case at hand, so long as the first-personally affirmed premise, 'I raise

¹⁴ See, for example, Peter Niesen, 'Colonialism and Hospitality', *Politics and Ethics Review* 3 (2007), 90-108.

¹⁵ Alternatively, it may not: the duty may simply be restricted in scope. Cf. Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 91-121.

¹⁶ Cf. Karl Ameriks, 'Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument', *Kant-Studien* 69 (1978), 273-85.

¹⁷ On the first-personal justificatory standpoint of Kant's moral philosophy, see also David Velleman, 'The Voice of Conscience', *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1999), 57-76.

property claims against others', fails to resonate with nomadic experience, no amount of philosophical huffing and puffing will yield a mind-independently valid duty of state entrance for nomads. The corollary is that the duty of state entrance, while unconditionally valid for those for whom it is a duty, is not therefore a duty for everyone. And this may mean that Kantian universality claims will have to be rethought. I shall not engage in such rethinking here – I shall be content to show that Kant has the resources to acknowledge and to accommodate deep cultural differences in ways of life and forms of political association. In what follows I shall argue, first, that given Kant's general strategy of justification, he cannot hold nomads to be under a duty to enter into the civil condition with one another. Second, given that the passage under consideration occurs in the section on cosmopolitan right, nor can Kant hold nomads to be under a duty to enter into the civil condition with the settlers. Nomads are duty-bound to establish a civil condition neither among themselves nor with the settlers. This raises the question as to how settlers and nomads are to accommodate each other's cultural differences under conditions of unavoidable physical co-existence – an issue I shall address in the concluding section, in which I shall also return briefly to the issue of adequate interpretation.

II.

It is by now widely acknowledged that Kant derives the duty of state entrance from the act of acquisition.¹⁸ The precise details of Kant's argument to this effect vary across different interpretive reconstructions. A dominant current reading derives the act of acquisition – one's taking into one's exclusive possession an object of one's choice – from a third-personally attributed innate right of each to freedom of choice and action.¹⁹ On this account, a person's act of unilateral acquisition is itself justified with reference to each person's independently valid freedom right: acts of acquisition are simply *prima facie* justified exercises of the independently valid right to freedom of choice and action. The chief difficulty is then said to lie in the fact of *uncoordinated* individual acquisition. If each has an innate right to freedom of choice and action, and if each therefore also has a *prima*

¹⁸ For detailed analysis, see Katrin Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2000), 113-43.

¹⁹ See, most prominently, Louis-Phillippe Hodgson, 'Kant on the Right to Freedom: A Defense', *Ethics* 120 (2010), 791-819.

facie justified right to exercise that freedom by taking into his possession external objects of his choice, the choice of one will conflict with the possible choices of others. Uncoordinated property acquisition will issue in mutually irresolvable conflict and therefore requires the introduction of an impartial public authority with the powers to adjudicate between conflicting property claims. In short, the duty of state entrance results from the incompatibility, in the absence of a system of public laws, of *prima facie* acts justified acts of individual acquisition.

Elsewhere, I have criticized this reading of Kant's property argument on the grounds that it begs the question as to source of the affirmed innate right: the reading helps itself to an unwarranted assertion of innate right that is difficult to square with transcendental idealism's explicit general rejection of foundationalist premises.²⁰ I shall not rehearse my criticisms here; suffice it to say that, from the interpretive perspective as outlined, it is indeed difficult to make sense of the nomadic passage at the end of the *Doctrine of Right*. If each person simply *has* an innate right to freedom of choice and action, then, on the interpretation as outlined, each person therefore also has a coercible duty of state entrance. And yet, when it comes to nomads, Kant rejects arguments in favour of nomads' rightful compulsion into the civil condition. Here is what he says:

The question arises: in newly discovered lands, may a nation undertake to settle (*accolatus*) and take possession in the neighbourhood of a people that has already settled in the region, even without its consent?

If the settlement is made so far from where that people resides that there is no encroachment on anyone's use of his land, the right to settle is not open to doubt. But if the people are sheperds or hunters (like the Hottentots, the Tungusi, or most of the American Indian nations) who depend for their sustenance on great open regions, this settlement may not take place by force but only by contract, and indeed by a contract that does not take advantage of the ignorance of those inhabitants with respect to ceding their

²⁰ See Katrin Flikschuh, *What is Orientation in Global Thinking? A Kantian Inquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, October 2017 in press).

lands. This is true despite the fact that sufficient specious reasons to justify the use of force are available: that it is to the world's advantage, partly because these crude peoples will become civilized, and partly because one's own country will be cleaned of corrupt human beings, and they or their descendants will, it is hoped, become better in another part of the world (such as New Holland). But all these supposedly good intentions cannot wash away the stain of injustice in the means used for them. Someone may reply that such scruples about using force in the beginning, in order to establish a lawful condition, might well mean that the whole earth would still be in a lawless condition; but this consideration can no more annul the condition of right than can the pretext of revolutionaries within a state, that when constitutions are bad it is up to the people to reshape them by force and to be unjust once and for all so that afterwards they can establish justice all the more securely and make it flourish. (6: 353)

This passage follows Kant's brief reiteration – as earlier in *Perpetual Peace* – of the restriction of 'cosmopolitan right' to a hospitality right. Kant's proposed hospitality right assigns visitors a non-coercible right to *offer* to engage in commerce with the host nation. This offer may by rights be rejected, though not violently so. Where the offer of commerce is rejected by the potential host nation, the visitor may not resort to the coercive imposition of proposed terms of contact. In *Perpetual Peace*, Kant's non-coercible version of natural law's coercively enforceable hospitality right is discussed with reference to China and Japan – established states (or empires) of whom Kant says that they were justified in closing their borders to further trade, given Europeans' aggressive comportments towards them. (Cf. 8:359) The *Doctrine of Right* reiterates this non-coercible hospitality right but does so now in relation to *nomadic* peoples rather than trading nations. Kant thus appears to be extending relations of cosmopolitan right from established states to non-state peoples. Various commentators have seen in this extension an effort on Kant's part to afford non-state peoples the protection of cosmopolitan law.²¹ Such a protective move nonetheless treats stateless peoples as non-agents in relation to cosmopolitan right. Yet the above cited

²¹ Cf. Niesen, 'Colonialism and Hospitality', op. cit.

passage clearly rejects the idea of European settlers' as taking a paternalistic attitude towards the nomads. The passage spells out *constraints* of the hospitality right as they apply to European settlers. Especially noteworthy is Kant's insistence on settlers' comportment towards nomads as their juridical equals, not as juridical minors: he demands that settlers interact contractually with the nomads. Oddly, settlers should interact contractually with nomads in ways that do not take advantage of nomads' likely ignorance of such contractual arrangements. The oddity of Kant's position here is worth emphasizing. Japan and China, merely in virtue of being recognized as trading nations, can be presumed to be familiar with the terms of international trade and politics. Reciprocal interaction is unproblematic in principle given that familiarity with relevant contractual terms can be assumed. In the case at hand, however, Kant demands the unilateral extension, on the part of European settlers, of strictly reciprocal forms of interaction with the nomads whilst also cautioning about nomads' likely unfamiliarity with those terms.

We may ask why European settlers should be mindful of nomadic unfamiliarity with contractual transactions. The likely answer is that, in the above passage, Kant assumes nomads' unfamiliarity with private property regimes. Kant speaks of nomads as *using* the land for their sustenance. Use rights do not imply property rights. Again, Kant speaks of the 'great open regions' which nomadic life depends upon. In other words, these lands are not fenced in or parceled out – they appear to be used by all yet owned by none. The only point at which, in the above passage, Kant does imply that the nomads own the land is when he speaks of them as 'ceding their lands' by contractual agreement. Yet this is also when he invokes nomads' likely *ignorance* of what it is they are ceding. If the nomads do think of themselves as owning the land, the Europeans can acquire it rightfully only by means of a contractual transfer. If the nomads do not think of themselves as owning their lands, it is not theirs to give away in the first place. Yet from the fact that the nomads do not think of themselves as owning the land it does not follow that the Europeans' are free to acquire it: from the nomadic point of view, 'property rights' may be an empty category – there may be no such thing as 'acquisition of land'.

The situation now looks intractable. From the European perspective, the settlers can rightfully acquire the lands from the nomads only by means of a contractual agreement to that effect. From the (presumed) nomadic perspective, the land is not acquirable in

principle, which is why nomads are reasonably ignorant of contractual transactions of this sort. There clearly is here a seemingly insurmountable clash of cultural practices and conventions. At this point the temptation to dismiss the juridical validity of the other party's local practices becomes strong: insofar as nomads do not practice property regimes, they are evidently barbarians who must be civilized, for example. Moreover, settlers are in any case better placed to make good use of the lands – by not letting it go to waste but rather ensuring value-added.²² Kant dismisses these reasons as 'specious'; indeed, he goes on to point out that any attempt to compel nomads into the civil condition under the pretext of civilizing them is akin to revolutionaries' appeal to justice in the very act of committing what Kant regards as an injustice of the grossest kind. The message is clear: the unjust compulsion of nomads into the civil condition can never provide the basis of just relations between settlers and nomads.

One may agree with Kant that the compulsion of nomads into the civil condition for the purpose of depriving them of 'their' lands is unjust. But what about the compulsion of nomads into the civil condition 'for its own sake' or 'for the sake of right itself'? In his concern to forestall settlers' specious reasoning in behalf of illegitimate compulsion, is Kant not losing sight of his own earlier argument in support of rightful compulsion? Europeans' compulsion of nomads may be unjust so long as the underlying motive is private enrichment. But take away the underlying motive – take away the intended land grab – is the mere fact of unavoidable coexistence itself not sufficient reason for nomadic compulsion into the civil condition with the Europeans? There are plenty of passages in earlier portions of the text which suggest precisely that. Take the most prominent among them:

From private right in the state of nature there proceeds the postulate of public right: when you cannot avoid living side by side with all others, you ought to leave the state of nature and proceed with them into a rightful condition, that is, a condition of distributive justice [which is the civil condition, K.F]. (6:307)

²² These are clearly Lockean arguments in favour of European appropriation.

Kant goes on to add that one is ‘authorized to use coercion’ in this regard and indeed that those who fail to act on their duty to proceed into the civil condition with each other ‘do wrong in the highest degree by willing to be and to remain in a condition that is not rightful’ (307/8). This injunction, and the repeated reminders regarding the coercibility of rights relations throughout the text, make a nonsense of Kant’s pious scruples in the nomadic passage. Indeed, they make a nonsense of the suggestion, in that passage, that co-existence is in principle avoidable at all. Recall, Kant begins the passage by noting that where settlements are made ‘far from where [already settled peoples] reside’, they are non-problematic, implying that co-existence is avoidable. But considered from the perspective of ‘thoroughgoing’ rights relations, human co-existence is clearly not avoidable. To the contrary, the ‘spherical surface of the earth’ (6:262) has *ensured* that all places on the earth are connected, such that human co-existence and with it the progressive juridification of human relations is inescapable. How can Kant square his insistence upon ineluctable juridification of all human relations on earth with his apparent rejection of settlers’ rightful compulsion of nomads into the civil condition?

At this point, one may object that there is in fact no problem here. After all, the passage under consideration does in fact only rule out nomadic compulsion for ulterior reasons. Where the settlers are genuinely concerned to establish relations of right between themselves and the nomads, the latter can rightfully be compelled to enter into a civil condition with the settlers. However, I do not believe this response to offer a plausible dissolution of the puzzle of nomadic exemption from the duty of state entrance. There are two systematic reasons why, even abstracting from settlers’ ulterior motives, Kant *cannot* endorse as rightful the compulsion of nomads into a civil condition. First, settlers and nomads do not encounter one another as in a state of nature, from which it follows that nomads are under no duty to enter into a civil condition with the settlers. I shall consider this point in section IV. Second, nomads raise no property claims against each other, from which it follows that they have no duty to enter into the civil condition with each other. I turn to this consideration in the next section.

III.

Earlier, I sketched what I called the currently standard interpretation of Kant's property-based argument in behalf of a duty of state entrance. According to that standard interpretation, Kant affirms an innate right to freedom of choice and action of each from which he then derives, first, a *prima facie* justified claim to acquisition of external objects of choice and, second, an ensuing duty of state entrance. On this account, each has a duty of state entrance in virtue of having an innate right to freedom. The advantage of this reading is that the third-personal assignment to each of an equal freedom right secures a universal duty of state entrance for all. Nomads have a duty of state entrance on the strength of having an innate right to freedom. It follows that nomads do wrong 'in the highest degree' by remaining in a condition of 'wild and lawless freedom' (6: 307/8); they can legitimately be compelled into the civil condition on grounds of their third-personally valid duty to do so.

I said that the third-personal assignment to each of a right to freedom runs counter to Kant's general rejection of philosophical foundationalism. However, the standard reading also ignores several systematic considerations specific to the *Doctrine of Right*. Most significantly, it ignores Kant's systematic distinction between innate and acquired right as two separate if related forms of private right; it ignores his express exclusion of innate right from the vindication of public right; and it ignores his appeal, in the context of acquired right, to the rather complicated formulation of a justificatory 'postulate' conceived as a *lex permissiva*, or permissive law. In short, the standard reading presents a grossly simplified version of Kant's actual property argument. Again, however, given considerations of space and interpretive focus here, I shall not rehearse the details of Kant's property argument.²³

I want, rather, to offer a summary reconstruction of some of the argument's central elements, bearing in mind that my chief concern here is to show why Kant *cannot* claim nomads to be under a duty of state entrance. More specifically, while the duty of state entrance is indeed immediately consequent upon a relevant *act* of acquisition, the argument in behalf of such a duty proceeds from a first-personal regress from a relevant experiential

²³ For more detailed analyses, see Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, op. cit., and Flikschuh, *What is Orientation?* op. cit.

premise to its mind-dependent possibility condition. This means that the duty of state entrance can be a reason of action only for those who do in fact commit the relevant acts of acquisition.

The general form of a Kantian regress from subjectively affirmed experiential premises to their mind-dependent possibility conditions is well known. In the *Critique of Pure Reason*, Kant regresses from a subject's affirmed experience of objects outside of her to the categories of the understanding as the mind-dependent conditions of the possibility of such experiences. The claim is not that the categories of the understanding are mind-independently 'true'; rather, the claim is that anyone who affirms that she has experience of objects outside of her must accept the argument in behalf of the categories as a necessary condition of the possibility of that experience.²⁴ I believe that in *Groundwork*, Kant's vindication of the possibility of morality has a similar structure at least in bare outline. Here, too, Kant's regresses from our ordinary experience of the concept of duty as an unconditionally valid demand of practical reason to the idea of our freedom as a necessary condition of the possibility of such moral experience. Again, we cannot know that we are free – the claim is only that insofar as we do have the relevant experiences of moral obligation we cannot but think of ourselves as free.

Importantly, on the suggested understanding of Kant's general strategy of philosophical vindication, the regress always takes the form of showing the subject *herself* what she must accept as valid *for her* given what she is committed to *already*.²⁵ It is in this specific sense that I want Kant's first-personal strategy of regressive justification to be understood: the strategy proceeds from self-ascribed experiences to their reflexively acknowledged, mind-dependent possibility conditions. The contrast with foundationalist justification is clear: while the latter departs from the third personal ascriptions to arrive at objectively valid conclusions, the first-personal strategy cannot ascribe to the subject experiences she does not in fact have.

Now I want to say that, in the *Doctrine of Right* too, Kant once more pursues a first-personal, regressive line of justification in relation to the acquisition of property. He proceeds from the fact that subjects raise property claims against each other to the concept

²⁴ Cf. Ameriks, 'Kant's Regressive Argument', op. cit.

²⁵ Velleman, 'Voice of Conscience', op. cit.

of intelligible possession as the mind-dependent possibility condition of rightful acquisition. Since intelligible possession is in turn practically possible only in the civil condition, state entrance turns out to be a necessary condition of rightful possession. In short, the regress is from the subject's unilateral act acquisition to the pure practical concept of intelligible possession as the act's mind-dependent possibility condition and from there to the duty of state entrance as the only condition in which intelligible possession is practically possible. Admittedly, this is a condensed summary of a contentious interpretive analysis.²⁶ I can here do no more than give some pointers to the proposed interpretation's textual and systematic plausibility.

First, with regard to my claim that Kant's property argument begins from subjects' first-personal experience of the property claims they raise against others. Nowhere in the relevant chapters of the *Doctrine of Right* do we find an explicit statement to this effect. Nor does Kant formulate a relevant first-personal experiential premise, of the form, 'I am aware that I raise property claims against others', or 'I am conscious of my unilateral act of acquisition'. The argument nonetheless clearly does assume readers' familiarity with property laws and conventions. The opening paragraph of the relevant chapter launches into a discussion of what it is to have an object as one's own without feeling the need to explicate the very idea of property. Kant simply states what we take to be the meaning of saying of an object that it is 'mine'. He then proceeds to reject a naïve if intuitive understanding of the rightfulness of possession in terms of one's physically holding an object. Rightful possession, he says, is not physical possession of an object. To the contrary, rightful possession is 'possession of an object without holding it'. This latter he terms 'intelligible possession' (6:245).

Kant's starting point from our ordinary understanding of possession shows that he is not interested in asking whether property rights are possible; he instead is interested in the typically Kantian question as to how such rights are possible. The regressive strategy is clearly in play here – just as the starting point of the first *Critique* is our actual experience of objects outside of it, and that of *Groundwork* is our actual experience of the concept of duty in us, so the *Doctrine of Right* start from the legal reality, for us, of functioning property right regimes.

²⁶ But see Flikschuh, *What is Orientation?*

Kant says that rightful possession does not consist in physical possession of an object – i.e., in the actual holding of an object of one’s choice. Rather, one possesses an object when one can put it down, no matter where, and still claim it as one’s own. This is the crucial critical move of the property argument. While we may naively assume that possession consists in physical ownership of a given object, we will agree, on reflection, that this book, say, remains mine even when I place it on the desk over there and walk out of the room – if it is indeed ‘mine’, then I will expect it still to be there, untouched, when I return an hour later. Kant has in effect taken us on a regress from my naïve holding of an object as physically mine to the concept of intelligible possession as the a priori necessary condition of the possibility of *rightful* possession. But how is possession *without* holding the object possible?

Kant characterizes ‘intelligible possession’ as a ‘synthetic proposition a priori of rights’ (6: 249); intelligible possession thus function as a ‘third term’ that establishes a non-contingent connection between myself and the object. Only if the practical reality of this particular non-sensible connective can be established can property claims be shown to be rightful. Unsurprisingly, therefore, the concept of intelligible possession is cast as the object of a ‘deduction’. (6:249) I shall not here consider the details of the ensuing highly obscure (and possibly missing) deduction of the concept of intelligible possession – as noted, my concern here is simply to indicate that the general structure of the argument in the *Doctrine of Right* follows the contours of a typical Kantian reflexive regress. Possession of an object depends on the possibility of intelligible possession. Intelligible possession – possession of an object without holding it – refers to others’ acknowledgement of a given object as mine: the reason why I can claim as ‘mine’ that book which I left unattended on the desk for an hour is that I count on others’ acknowledgement of it as mine. Rightful possession thus specifies a three-way relationship between myself and others with regard to the object of my choice. But how is rightful possession possible, or, otherwise put, what are the conditions under which it is possible for others to acknowledge a given object as mine?

Establishing the practical possibility of intelligible possession turns out to be fraught with difficulties. On the one hand, any act of acquisition on my part is a claim raised against others to the effect that this object is now mine. That very claim places them

under an obligation henceforth to refrain from further use of the object without my consent. So property claims in fact amount to the unilateral imposition by one of new obligations on others. The basic difficulty consists in the fact that I lack the authority to obligate others in this way: in exercising my capacity for choice I simultaneously restrict others' capacity to exercise their choice with regard to the object. I do so merely by declaring the object to be mine. And yet I lack the moral authority to limit others' power of choice in this way. Others equally raise similar such claims against me, and they equally lack the moral authority to obligate me in the way needed for their property claims against me to be binding upon me. It turns out then, that the reciprocal affirmation, against one another, of mutually excluding property claims cannot bind any of us. While intelligible possession depends on others' acknowledged obligation to refrain from use of another's object, 'a unilateral will cannot serve as a coercive law for everyone with regard to possession that is external and therefore contingent' (6:256). The requisite authority can only come from a kind of will with the capacity to bind everyone equally – what Kant calls a 'collective general and powerful will', and which he equates with the public will realizable only through entrance into the civil condition.

In sum, the argument proceeds from my acquisition of a given object as mine, to my reflexive acknowledgement of intelligible possession as the necessary albeit non-sensible condition of the rightfulness of my claim, to the duty of state entrance as the only condition under which intelligible possession is practically realizable. The important point to be emphasized here is the manner in which the argument tracks the reflexive reasoning of the property holder herself, showing her what her act presupposes (intelligible possession) and what, therefore, is morally required of her (entrance into the civil condition). Yet the argument could not get off the ground but for the subject's initial act of acquisition: the justificatory regress can have meaning only for one who actually commits the relevant act. It has no practical relevance for nomads, who fail to raise property claims against each other. Given the general form of his property argument, Kant *cannot* hold nomads do be under a duty of state entrance. Nor does he hold them to be under such a duty.

IV.

One may object that while Kant's property argument gives us one reason for state entrance, the fact of unavoidable co-existence gives us another. Return to the nomadic passage. We saw that Kant rejects as specious European settlers' arguments in favour of compelling nomads into the civil condition. The passage leaves it open as to whether settlers envisage compelling nomads into the state with one another or also with the settlers themselves. I have just argued that Kant's property argument gives nomads no reason to enter into the civil condition with one another. Nor, therefore, can others rightfully compel them to enter into such a condition on those grounds. And yet, nomads and settlers encounter one another unavoidably. They can perhaps avoid each other's company for some limited span of time – using or settling on lands non-adjacent to each other. But eventually, population pressures will ensure unavoidable co-existence – Kant's well-known political teleology expressly counts on such naturally pressures ensuring that rights relations will be established 'even against individuals' wills' (8: 360). Why, then, can the settlers not simply have recourse to the argument from unavoidable co-existence in order to compel nomads into the civil condition with them, the settlers?

Earlier on, I mentioned that settlers and nomads do not encounter one another in a state of nature. If they did, relations of private right might apply to them such that settlers and nomads might find themselves duty-bound to enter into a civil condition with one another. Yet the passage under consideration occurs in the section on cosmopolitan right, which is a form of public right predicated on the existence of states (the civil condition). This implies that at least one party in the encounter finds itself in a civil condition already. From what Kant says about the nomads we can infer that neither he nor the European settlers believe the nomads to be in a civil condition with one another. By elimination, it must be the settlers who already are members of an established civil condition. And indeed, settlers are emissaries who sail forth from an already established state – the mother country – in order to establish settler colonies under the suzerainty of the mother country.²⁷ This means that when the settlers encounter the nomads, they stand in relations of public right, not of private right, towards the nomads. From this perspective, the issue of nomads' internal political organization should be wholly irrelevant so far as the settlers are

²⁷ On Kant's conception of colonialism in general, see especially Anthony Pagden, 'The Law of Continuity: Conquest and Settlement within the Limits of Kant's International Right' in Katrin Flikschuh and Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism* (Oxford: Oxford University Press 2014), 19-42.

concerned. The settlers, who sail under the flag of the mother country whose protection they claim, have obligations of cosmopolitan right towards the nomads in virtue of their own membership in an already established civil condition.²⁸ Kant is unambiguous about this:

The concepts of the right of a state and of a right of nations lead inevitably to the idea of *a right for all nations (ius gentium)* or *cosmopolitan right (ius cosmopoliticum)*. If the principle of outer freedom limited by law is lacking in any of these three possible forms of rightful condition, the framework of all the others is unavoidably undermined and must finally collapse. (6:311)

In acting inhospitably towards the nomads – in forcing themselves upon them or in compelling them into forms of political organization not of the nomads' own making – the settlers bring the mother country into juridical disrepute; indeed, Kant intimates that settlers endanger the entire 'framework' of public rights relations. It is worth emphasizing the radical nature of Kant's position here: if you are a settler – meaning, a colonist – you may settle on lands that do not encroach upon the uses which indigenous populations make of these lands. Where contact does become unavoidable, it is essentially the indigenous populations who determine terms of use and, possibly, transfers of lands. For while settlers can rightfully acquire land only by way of contractual transfer, where indigenous populations are ignorant of contractual arrangements, having no conception of 'ceding' lands at all, there indigenous conventions must be respected.

One may push this point: one may ask whether terms of engagement do not change once we stop talking about the particular case of settlers-cum-colonists. What about refugees, say, or other stateless persons and groups who wash up on foreign shores? One may even consider instances in which original settlers – migrants from some mother country – disavow their former civic allegiances, declaring themselves no longer members of that now distant civil condition. Former settlers and nomads may then find themselves

²⁸ For more detailed analysis along these lines, see Martin Ajei and Katrin Flikschuh, 'Colonial Mentality: Kant's Hospitality Right Then and Now' in Flikschuh and Ypi (eds.), *Kant and Colonialism*, op. cit., 221-50.

in relations of private right. If property conflicts ensue, the duty of state entrance arguably becomes relevant. For Kant, the most immediate precedent, historically, would have been North America – yet, although Kant evidently knew of the American declaration of independence and indeed supported it, he says nothing about its implications for settler / nomad relations. From the perspective of the nomadic passage here examined, it seems to me that Kant should have condemned as unjust former colonists’ formation of a new civil condition that expressly *excluded* co-existing indigenous populations.

V.

I said at the outset of this article that my immediate interest in the nomadic passage of the *Doctrine of Right* was sparked by recent interpretive trends that appeal to a Kantian coercible duty of state entrance to shore up independent arguments in behalf of the imposition of liberal regimes upon non-liberal peoples. Often, these arguments are advanced under the banner of a claimed freedom right for all: it is because all have a right to freedom that all can be coerced into the civil condition. Often, the appeal to Kant in relation to these sort of arguments is tangential: proponents of these readings often have little intrinsic interest in Kant’s philosophical thinking; they rather help themselves to snippets of textual evidence in order to shore up positions which they are committed to quite independently of anything Kant does or doesn’t argue. I conceded, of course, that no interpreter or scholar can claim to be free of a perspectival interest in the text – none of us can reasonably claim to be able to discern what Kant ‘really’ meant: Kant himself arguably included.²⁹ So interpretations of philosophical texts, whether historical or contemporary, are always at the same time new philosophical arguments and perspectives. But this clearly cannot mean that anything therefore goes: it cannot mean that one should not *for that very reason* strive for the greatest possible systematic cohesion and attention to the texts.

It is clear that the reading I have here offered is motivated in part by text-external considerations. I might therefore not unjustly be accused in turn of what I charge others with. Systematic considerations do then become rather important. I have here offered two such considerations in support of the plausibility of my suggested reading: first, I have reconstructed Kant’s property argument along the lines of the regressive justificatory

²⁹ Cf. Wood, ‘What Dead Philosophers Mean’, op. cit.

strategy generally associated with his transcendental philosophy; second, I have been guided in my interpretation by the text-internal distinction between private right and public right. The first consideration shows that Kant cannot attribute a duty of state entrance to nomads; the second shows that the issue of state entrance cannot strictly arise at all in the context of cosmopolitan right. Now, all this shows is that the proposed reading is systematically plausible – it hardly shows that this is what Kant himself thought or intended. As to the latter, we can only guess, but then I am in any case not sure whether it really matters what Kant *himself* ‘really’ thought or intended.

Still, and even accepting the systematic plausibility of the proposed interpretation (or at least accepting that it is not implausible, systematically), one might justifiably be left feeling rather unsettled by it. The implication of the proposed reading is of an irresolvable cultural stand-off between settlers and nomads: for the settlers the land should be acquirable at least in principle, whereas for the nomads it simply isn't. How does one resolve a conflict as intractable as this, where the position of one party is diametrically opposed to that of the other? What is perhaps particularly unsettling here – and this may tell against the proposed reading – is Kant's apparent unconcern to resolve it. The proposed reading has in effect left us on a cliff-hanger: according to it, the *Doctrine of Right* concludes with an admonishment to enter into contractual arrangements with those whose likely unfamiliarity with such arrangements we should nonetheless be mindful of. What sort of advice is this?

In the passage in question Kant tells us more about how the dispute cannot be resolved than he does advise on how one might resolve it. Settlers cannot compel nomads into the civil condition, nor can they deprive them of ‘their’ lands under the pretext of civilizing them. The admonishment, to settlers, to interact contractually with the nomads is clear indication of Kant's belief that the latter must be treated as juridical equals – the relationship must develop on strictly reciprocal terms. Yet Kant says nothing about the likely, or even the possible, outcome of prospective efforts at reciprocity. He does of course counsel the ‘offer’ of trade and the ‘attempt’ to engage in commerce – but these remarks remain rather vague and open-ended: who knows whether the nomads will accept the offers and what will happen even if they do?

I believe that Kant cannot say what the nomads will or will not do or say. Only the nomads themselves can tell us. Kant has reached the end of his road. If my interpretive suggestion is plausible, that the *Doctrine of Right* adopts the first-personal reflexive standpoint typical of Kant's transcendental philosophy in general, then at the point at which we encounter nomads – people who are culturally alien to us – that encounter must in a certain sense put all our previous assumptions and certainties into question. For if we do proceed, as we must, from within the horizon of our own experiential condition, then when we encounter people whose experiential horizons differ, our inquiry may have to start afresh. When we encounter nomads, everything we thought we knew about ourselves is once more up in the air. We may then have two options: we can either dogmatically insist that they are wrong and we are right – we can, as it were, deny the validity of their experiential horizon. Alternatively, we might treat the encounter as an opportunity to expand our own horizon: up until the point of the encounter we thought we could be confident that everyone has a duty of state entrance, but now we find we have to think again. Whichever of these options Kant himself may have taken, I believe that his reflexive method of philosophical thinking counsels adoption of the latter – the option of ‘thinking again’, in the light of new experience, about what we took to be for more or less certain and beyond reasonable doubt. So while in one sense, the nomadic passage does mean that the *Doctrine of Right* has reached the end of its road – it cannot get the nomads into the civil condition for us – in another sense the passage affords a new beginning in that it invites us to try to make contact with peoples about whose thoughts and ways we know as yet nothing and to offer to engage into commerce with them in the sense of the term intended by Kant, namely to engage in mutual conversation.

Bibliography

Ameriks, Karl, (1978), ‘Kant’s Transcendental Deduction as a Regressive Argument.’ In *Kant-Studien* 69, 273-85.

Ameriks, Karl, (2000), *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Applbaum, Arthur, (2007), ‘Forcing a people to be free.’ In *Philosophy and Public Affairs* 35, 359-400.

Berman, Russell, (1998), *Enlightenment of Empire? Colonial Discourse in German Culture*. University of Nebraska Press.

Elden, Stuart and Eduardo Mendieta, (eds.), 2010, *Reading Kant's Geography*. New York: SUNY.

Flikschuh, Katrin (2000) *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Flikschuh, Katrin (2017), *What is Orientation in Global Thinking? A Kantian Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Juergen, (1997), 'Kant's Idea of Perpetual Peace with the Benefit of 200 Years' Hindsight' in James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, MA: MIT Press, 113-53.

Harvey, David, (2009), *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.

Hodgson, Louis-Phillippe (2010), 'Kant on the Right to Freedom: A Defense.' In *Ethics* 120, 791-819.

Kleingeld, Pauline, (2007), 'Kant's Second Thoughts of Race.' In *The Philosophical Quarterly* 57, 573-92.

Kleingeld, Pauline, (2012), *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCarthy, Thomas (2009), *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Muthu, Sankar, (2003), *Enlightenment Against Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Niesen, Peter, (2007), 'Colonialism and Hospitality.' In *Politics and Ethics Review* 3, 90-108.

O'Neill, Onora, (1996), *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Neill, Onora, (2002) *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pagden, Anthony, (2014) 'The Law of Continuity: Conquest and Settlement within the Limits of Kant's International Right.' In Katrin Flikschuh and Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism*. Oxford: Oxford University Press, 19-42.

Tully, James, (2008), *Public Philosophy in a New Key, Volume II: Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Valentini, Laura, (2012), 'Human Rights, Freedom, and Political Authority.' In *Political Theory* 40, 573-601.

Velleman, David, (1999) 'The Voice of Conscience', *Proceedings of the Aristotelian Society* 99, 57-76

Wood, Allen, (2002), *Unsettling Obligations. Essays on Reason, Reality, and the Ethics of Belief*. Stanford: CSLI Publications.



**Recursive Justification and Kant's Civil Condition: Some
Comments on Flikschuh's Account of Nomadic Rights**

*Justificación recursiva y la civil condición de Kant: algunos
comentarios sobre el planteamiento de Flikschuh sobre los
derechos de los nómadas*

JAMES SCOTT JOHNSTON*

Memorial University, Canada

Abstract

Katrin Flikschuh presses Karl Amerik's notion of recursive justification into service with respect to the question whether nomads have an obligation to enter statehood. Flikschuh answers in the negative, and claims that nomads, who have not entered into the civil condition, cannot be expected to conform to the obligations of statehood. I agree with Flikschuh's claim, and provide further support through Kant's arguments in the Lectures on Logic that such obligations as statehood are objective criteria of judging, and require the raising of subjective claims to practical reality—a condition that cannot be met on the part of settlers alone.

Key Words

Kant, Katrin Flikschuh, Statehood, Civil Condition, Nomads, Recursive Justification, Lectures on Logic.

Katrin Flikschuh argues that the moral necessity of states is demonstrated in the demand for state entrance, which has the status of “unconditional moral validity” as it is a “reflective acknowledgement” of this necessity.¹ When we raise property claims against

* Professor of Philosophy at Memorial University, Canada. Email contact: sjohnston12@mun.ca.

¹ Katrin Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 99.

each other, we are obliged to enter into the civil condition, and this obligation is “unconditionally binding.”² Of course, this does not apply to nomads, which seems to throw the property argument into dispute. Yet (and following Karl Ameriks) if Flikschuh is correct, the case of the nomads suggests an extension of Kant’s system that is rooted in an “alternative experiential starting point,” in which new experiences “will have to be accommodated within the system as they become philosophically pertinent.”³ Needless to say, Kant does not resolve the tension between the duty of state entrance and nomadic exemption, as he says nothing about the requirement of nomads to enter into the civil condition, once they have encountered settlers.⁴

Flikschuh’s conclusions depend on reading Kant’s objective duty of state entrance as recursive (with Ameriks) and as uncertain in regards moral necessity in its encounter with new experiences (nomads). While remaining objective, it applies only to those who have encounters with peoples not having entered into the civil condition. Thus, the ‘net’ of objectivity (the objective duty of state entrance) is not to be cast on the nomads, who have not entered into the civil condition. I agree with Flikschuh, regarding both her reading of the nomad passage and her denial of the extension of the duty of state entrance to nomadic peoples.⁵ I also think the recursive nature of Kant’s system applies to this case. But I also think a more straightforward accounting of Kant’s system (and here I have in mind Kant’s logic) results in a similar conclusion as Flikschuh’s regarding the situation of nomadic peoples. In what follows, I sketch an outline of this accounting. It has 3 components: the first consists in a brief review of Flikschuh’s stance on objective and subjective judging; the second consists in a return to Kant’s claims about subjective and objective judging in his *Lectures on Logic* and the *Critique of Pure Reason*.⁶ The final consists in bringing these findings to bear on the issue of intelligible possession and the civil condition.

Flikschuh on Judging

Flikschuh endorses a subjective reading of the objective duty of state entrance for settlers.⁷ This is a reading of the duty whereby the settlers, but not the nomads, are under obligation of treating peoples in a civil condition; the objective duty of state entrance therefore does not apply to the nomads. Because it applies to the settlers, they are under each and all of its

² Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 99.

³ Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 96.

⁴ Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 93-94.

⁵ Kant, *DR*, 6: 266.

⁶ I choose these two texts because they are of approximately the same time (1780-1781) and they complement each other stylistically.

⁷ Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 90. Following Arthur Ripstein, she claims “Rather, settlers ought to comport themselves towards nomads as they would towards civic peoples because it is their duty to do so as members of a civil condition themselves. Doing so is the only way in which citizen settlers are able to express their acknowledgement of nomad’s reciprocally equal juridical standing.”

obligations, including obligations respecting property rights. Settlers are to respect these obligations (they of course are familiar with these) and their “non-applicability to nomads, who raise no property claims against each other.”⁸ Settlers, in other words, know that nomads have no such obligations even as they understand they themselves are under the obligation of a civil condition.

For Flikschuh, nomads are free from the obligation of state entrance because they do not commit to the experiential premise: “In taking an object of my choice into my possession, I claim it to be rightfully mine.”⁹ Without this premise, nomads cannot go further towards what Flikschuh calls the “Subjectively necessary possibility condition: my claim to the object as rightfully mine presupposes the concept of intelligible possession,” and beyond this to the civil condition.¹⁰ In other words, without the experiential premise in place, nomads cannot ascend a step-wise argument leading from the taking of an object to be rightfully mine to entrance into the civil condition. For the settler, who ascends this argument in step-wise fashion, the duty is clear: enter into the civil condition. But this duty is tempered by the settlers’ knowledge that the nomads have not ascended this step-wise argument, for nomads have no experiential premise of rightful possession of objects. And settlers are to recognize this irrespective of the false issue of provisional possession (*pro tanto* property rights).¹¹

Flikschuh’s experiential premise is clearly a subjective claim—a judgment based in opinion. It is subjective, but not subjective a priori. Indeed, it is boldly conjectural. The second premise is also subjective, yet it is an a priori claim, for it abstracts to a (prior) condition: that condition being the concept of intelligible possession. There is a further abstraction to a third condition—that of practical possibility only in the civil condition. This in turn gives allowance to make claims in the practical, civil condition—claims against others regarding property that go beyond the merely intelligible domain of principles and ends, to actual situations and events. But only in the civil condition can these claims be made, and only under the condition of a civil society can these claims take place. This corresponds to the objective judgment that is synthetic a priori (both subjectively and objectively sufficient), for all parties subject to the civil condition are under obligation to make claims against another in respect of property. My claim is this: the recursive condition of raising intelligible possession to practical reality in the civil

⁸ Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 86.

⁹ Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 82.

¹⁰ Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 82.

¹¹ Flikschuh, “The Moral Necessity of States,” 79-80. Flikschuh, with Kant, rejects historical and temporal possession arguments (arguments based on prior occupation) but favours original possession arguments. See Katrin Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 154; 157. The issue of communal ownership on the part of nomads, which has been canvassed by many scholars (e.g. Leslie Mulholland, *Kant’s System of Rights*, New York: Columbia University Press, 1990, 275) remains a fractious one. It is probably best not to consider this ownership at all, since this already seems to imply the conditions of intelligible possession and civility. Kant uses the term, “*Gemeinschaftlich*,” or “in common,” to denote the relationship between parties using land apart from contract and “*herrenlos*” (un-or as-yet claimed) to denote land belonging to no one. See Kant, *DR*, 6: 265.

condition resembles the movement from subjective claims (opinions, prejudices) to subjective a priori propositions (beliefs), to objective synthetic a priori propositions (knowledge). I shall demonstrate this in the following section.

Kant on the Way We Hold Our Judgments

In the Vienna Logic (1781) as elsewhere, Kant distinguishes amongst 3 modes of holding-to-be-true, and these in turn from truth. There is one grade of objective holding-to-be-true, or truth, which entails subjective sufficiency.¹² There are two grades of subjective holding-to-be-true, the first of which is opinion, the second conviction.¹³ Opining is a mere prejudice if it is taken as subjectively sufficient, i.e. as conviction.¹⁴ Opinions are therefore conjectural, in need of subjective or objective sufficiency, in order to be convincing. Nevertheless, they are willful, for they are a matter of our taking-an-interest-in; what Kant calls “an obscure foreseeing.”¹⁵ This, I argue, is the nature of the experiential premise that confronts settlers as they begin their entrance into the civil condition. The premise lacks conviction precisely because it is a mere—though bold—claim of rightful possession of the object of the settler’s choice. In the experiential premise, the settler selects an object of her liking (choice) and subjects this to the claim of rightful possession.

In opining, I make a claim toward knowledge (objective sufficiency).¹⁶ In belief, I judge assertorically and declare myself for the truth. The subjective nature of belief limits my claim to the condition in which I find myself.¹⁷ This is not to be taken as merely empirical, as if my condition was restricted to the environmental situation I was present in and of a part. It also concerns conditions of duty and obligation: if I am under certain obligations but not others owing to the juridical condition in which I find myself, I am limited to sufficiency of judgment in respect of that condition, but not others. In regards my practical belief, I have apodeictic certainty. But (and this is key), “If I am to make someone convinced of my belief, however, then it is presupposed that he has just such moral sentiments.”¹⁸ This, I argue, is the nature of Flikschuh’s subjectively necessary possibility condition—the condition in which the settler’s claim to the object as rightfully hers presupposes the concept of intelligible possession. The appeal here is to a concept or condition of intelligible possession, which is an assertoric judgment. Indeed, it is apodeictic as it is a practical belief in as much as the settler declares herself for the truth

¹² Kant, *VL*, 24: 849.

¹³ Kant, *VL*, 24: 849-850. Kant, *KrV*, B 850.

¹⁴ Kant, *VL*, 24: 850. Kant, *KrV*, B 851.

¹⁵ Kant, *VL*, 24: 850.

¹⁶ Kant, *VL*, 24: 850. Kant, *KrV*, B 851.

¹⁷ Kant, *VL*, 24: 851. Kant, *KrV*, B 851.

¹⁸ Kant, *VL*, 24: 851-852. And in the *KrV*, Kant claims, “Once an end is proposed, then the conditions for attaining it are hypothetically necessary. This necessity is subjectively but still only comparatively sufficient if I do not know of any other conditions at all under which the end could be attained, but it is sufficient absolutely and for everyone if I know with certainty that no one else can know of any other conditions that lead to the proposed end.” Kant, *KrV*, B 852.

under the condition of the concept. However, the claim that she is to make someone convinced of her belief remains hypothetical as it depends on the other sharing her moral sentiments, which is precisely what is lacking in the case of the nomad.¹⁹

In knowing, I obtain objective (and subjective) sufficiency. This of course is truth in its nominal definition.²⁰ The condition of truth is a matter for formal (general) logic and for transcendental logic. Formal conditions for truth are conditions of non-contradictoriness; transcendental conditions for truth are agreement with the object or appearance.²¹ At the very least, for formal and transcendental conditions of truth to be met (subjective and objective sufficiency), possibility in practical circumstances (in experience, *in actu*, in event) must take root. This possibility seems at least superficially compatible with what Flikschuh is calling the practical realisability condition, in which the intelligible possession of objects is made possible under a further rule, or civil condition. This gives rise to the corollary; the moral maxim that the settler ought to enter into the civil condition. In order for a subjective and objectively sufficient holding-to-be true, in other words, the settler must be able to extend the intelligible possession of objects (itself a condition of her rightful possession of objects) to a civil condition, in which all are able to participate in the intelligible possession of objects.

On the Non-Objective Sufficiency of Kant's Intelligible Possession and Civil Condition

It should be clear by now that I am not simply making a claim about the resemblance of Flikschuh's recursive justification to Kant's own claims about holding-to-be-true: *I am claiming that fully objective sufficiency in regards the civil condition can never be attained* and the case of the nomad proves this so. Kant's civil condition is a practical belief—apodeictic in terms of its status of settlers' judging—yet not objective in regards others. For while a settler can certainly make (and does make) the subjective claim that it holds necessarily for her, she cannot convince others of this without also presupposing that they have the same moral sentiment as her. She would have to convince the nomads on the basis of their shared moral sentiment regarding intelligible possession, the civil condition, and the duty of state entrance. But of course, and as Flikschuh carefully argues, this is precisely what is in contention.

Settlers have a subjective necessity to make claims for objects as rightfully theirs under the concept of intelligible condition, itself practically possible under the civil condition. Yet this necessity is only of comparative, not objective sufficiency. For the settler would have to know all of the conditions under which the end of both intelligible possession and the civil condition are or could be, had. And for this, she would have to canvass the opinions (themselves subjective) of all others. This means contact with all others that share distinct opinions from her and those belonging to the civil condition,

¹⁹ Kant underscores the importance of the 'me' in respect of holding a belief at *KrV* B 857. He says, "I must not even say "It is morally certain there is a God," etc., but rather **I am** morally certain, etc."

²⁰ Kant, *KrV*, B 82.

²¹ Kant, *KrV*, B 84.

which is to say, nomads. She would have to first glean and then render judgement upon the claims of nomads who are not in the civil condition to see if they have knowledge of other conditions than her that lead to her principle or end. The evidence required to adjudicate the claim such that it would be both subjectively and objectively sufficient requires an empirical undertaking—a canvassing of peoples everywhere across the globe to ascertain their knowledge of other conditions leading to the principle of the civil condition.

What, then, would count as subjectively and objectively sufficient justification for holding-to-be-true of intelligible possession and the civil condition? At a bare minimum, that peoples in non-civil conditions assent of their own volition (not through coercion) to their conditions leading to the end or principle of the civil condition. Here, of course, issues of the autonomy of peoples to make free decisions on the basis of their particular existential situations immediately arise. In the recursive justificatory enterprise of Ameriks and Flikschuh, settlers that put the question of property to nomads would have to accept the free decisions of the nomads on this (and no doubt other) basis. This suggests that the systematic nature of Kant’s *Doctrine of Rights* is open-ended, as Ameriks and Flikschuh argue. *It also suggests that knowledge (as subjectively and objectively sufficient holding-to-be-true of the condition of intelligible possession and the civil condition to all peoples, irrespective of their opinions and beliefs about other conditions leading to these principles) is straightforwardly unobtainable in regards the practical belief of intelligible possession and the civil condition.* And this is exactly what we should expect: Kant’s “objective” duty of state entrance applies only to those that recognize and assent of their own volition to conditions that lead to intelligible possession and the civil condition.

Bibliography

Flikschuh, K., *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Mulholland, L., *Kant’s System of Rights*, New York: Columbia University Press, 2010.



**Unsettling Encounters: A response to Katrin Flikschuh's
'Kant's Nomads'**

*Encuentros inquietantes: una respuesta a "Los nómadas de Kant"
de Katrin Flikschuh*

JOËL MADORE*

Memorial University, Canada

Abstract

In her thought-provoking article: "Kant's Nomads: Encountering Strangers", Katrin Flikschuh pursues three aims: I- to loosen the noose of the Kantian duty of state entrance against the repeated allegations of its inflexible universality; II- to rescue Kant from a certain "belligerent" liberal discourse that has overlooked his ambivalence on the question, at the expense of his potentially constructive insights; III- to articulate the possibility of an encounter with deep and permanent differences in culture or a "reflexive openness" that can help us face the "culturally unfamiliar". Its success relies upon reading Kant's philosophy as proceeding from a first-personal experiential standpoint, that is, a regressive strategy of justification. Though sympathetic to Flikschuh's project, this paper wishes to examine to what extent it is compatible with the Kantian theory of the State, on the one hand, and his transcendental idealism, on the other. In the end, it may be that Kant's openness to the other (i.e. the nomad), however sincere, remains transitory at best.

Keywords

Kant; cosmopolitanism; hospitality; nomads; cultural difference; State; anthropology.

"Il n'y a pas de beauté sans voiles, et ce que nous préférons, c'est encore l'inconnu."

– Anatole France, *Le jardin d'Épicure*

* Professor of Philosophy at Memorial University, Canada. Email contact: joel.madore@mun.ca.

At the outset of her text, the author reminds us that such significant philosophers as Kant are destined to be subject to multiple, indeed at times incompatible, interpretations.¹ The reasons for this are varying, but it is partly attributable to the way we approach grounding texts in the canon, as we sometimes use them to confirm prior intuitions, be it moral convictions or a political agenda. Our respective exegeses, of course, are inevitably brushed in a personal touch and, as such, always remain autobiographical in tone. As a result, our work in philosophy tends to paint the familiar, adorning our lives with the lines and shapes that comfort us. Thus often appears Kant, under the traits of a racist who triggered colonialism or Modernity's champion leading the fight against oppression; sketched as the author of both the ills we vehemently condemn and the secular redemption we desperately seek.

Yet there is another way... Our philosophical peregrinations can lead us outside the beaten path and onto uncharted territories. They become unsettling experiences the moment we let ourselves be questioned by the aporie that haunt the philosopher's own thought. Kant's work is conducive to this. Over and beyond the unfair caricatures that reduce his writings to neat conclusions as predictable as his daily walks, we find an agonistic impetus that fuels a deep engagement with the unfamiliar. On the question of radical evil, for instance, Kant is nothing less than "at war with himself", declares Richard Bernstein (Bernstein 2002, p. 33). Karl Jaspers sustains that his philosophy springs from three enigmas – freedom, immortality and evil – that continually elude the grasp of reason (Jaspers 1958). Paul Ricoeur echoes this point when he refers to Kant as a philosopher of the limit who draws us as close to the edge of rational thought as possible, leaving us teetering before the mystery of expectation (*Erwartung*) (Ricoeur 1969). As for Foucault, the type of critical inquiry articulated throughout Kant's apology of the Enlightenment is in fact a "critical ontology", that is, a practice of freedom that consists in "the permanent critique of ourselves" (Foucault 1984, pp. 42; 43). Such views depict not the asphyxiating constraints of an exhaustive system, but the liberating possibility of a "new beginning,"² the daunting yet alluring horizon of the unknown. It is precisely the latter itinerary that Dr.

¹ This text is a modified version of the response to Katrin Flikschuh's conference: "Kant's Nomads: Encountering Strangers", delivered at Memorial University, 22 September 2016. Page numbers refer Dr. Flikschuh's article directly in the text.

² Quoted in Flikschuh, "Kant's Nomads", p. 366. "New beginning", of course, is precisely how Kant defines the effect of transcendental freedom in the first *Critique* (A541/B569).

Flikschuh proposes to follow, in the footsteps of Kant's treatment of the encounter between settlers and nomads.

The underlying intention of her text appears to be threefold. The first and perhaps more precise aim is to loosen the noose of the Kantian duty of state entrance against the repeated allegations of its inflexible universality (p. 349). In doing so, Dr. Flikschuh hopes to rescue Kant from a certain "belligerent" liberal discourse that has overlooked his ambivalence on the question, at the expense of his potentially constructive insights. This being said, it seems to me that both of these objectives are predicated upon a more fundamental effort, one that Dr. Flikschuh identifies as central to Kant's political theory, but that she makes her own throughout the article: to articulate the "ability to countenance *deep and permanent* differences in culture, practices, beliefs" (p. 347; my emphasis). Its purpose, then, is to uncover in Kant a "reflexive openness" (p. 349) that can help us face the "culturally unfamiliar" (p. 348),³ that is, to address "*intractable*" conflicts "where the position of one party is diametrically opposed to that of the other", such as one finds between the nomad and the settler (p. 354; my emphasis). As the author rightly points out, "reciprocal interaction is unproblematic" when there is familiarity between the parties involved (p. 8). Profound challenges arise when their differences are considerably more pronounced, if not – at least at first sight – "insurmountable" (*ibid.*). Perhaps Kant's thought, itself vitalized by the unknown, can offer ways to address these unsettling encounters.

The whole project hinges upon reading Kant's philosophy as proceeding "from a first-personal experiential standpoint", that is, a regressive strategy of justification that "is addressed to those, and only those, whose own experiences are relevantly at issue" (p. 350). Obviously, a duty for Kant is valid a priori. Is it not, then, also unconditional? Only for the *experiencing* subject whom as such becomes aware of the conditions of possibility of the given duty. In the case of state entrance, the argument would run as follows: state entrance frames intelligible possession, itself predicated upon the act of acquisition (i.e. of seeing an object as mine). Hence, only those who experience the actual act of acquisition can raise property claims against each other and, subsequently, consider the duty of state entrance as binding. In other words, it is from within the perspective of acquisition that

³ The author borrows this expression from David Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*.

state entrance subsequently becomes an unconditional duty. Nomads, who have no such experience of contractual arrangements, cannot therefore be compelled by it. On the contrary, it is rather the settlers who must bend to their conventions. The author does not hesitate to emphasize the “radical nature” of this conclusion and of its ramifications: “Where contact does become unavoidable, it is essentially the indigenous populations who determine terms of use and, possibly, transfers of lands” (p. 363).

It is difficult not to share many of the views – and hopes – presented in this text. Rich and provocative, the latter is bound to raise a number of questions. Because of the brevity of this exercise, I will limit myself to two. (1) How flexible can the duty of state entrance be within the context of a philosophy that sees a “rightful constitution” as the safeguard of its most valued principle, freedom? That Kant should reconsider the universality of state entrance following his own (theoretical) encounter with the nomads is not only a legitimate interpretation based on textual evidence, it is also a promising insight that can help us frame relations with societies that do not share similar political structures. This said, how far exactly can he be pushed on this? Is the state not indispensable to the exercise of morality, the single most important achievement of human beings and the very ground of their dignity? If this is so, that is, if the necessity of state entrance emerges from the imperative to frame ethics more heavily than it does from the act of acquisition, is Kant’s “reflexive openness” to the nomads merely a transitory one, until they grow out their alleged state of innocence – or “ignorance”⁴ – and comply to the “universal” conditions of flourishing as Kant takes to have been deployed in Enlightenment Europe? (2) The second question is rather straightforward, if not somewhat blunt: Why Kant? Can his transcendental idealism, which seems to rely on a capacity for abstraction from experience for knowledge and morality to be possible, appreciate the inherent and inalienable value of cultural difference, let alone frame a durable encounter with it? Does his thought prevent the type of uprootedness provoked by contact of indigenous societies with European culture – in particular its self-attributed “civilizing mission” – or does it in fact accelerate it? I will address these two queries successively.

(1) The irruption of the nomad troubles Kant’s thought and indeed forces him to reconsider the duty of state entrance, if not the “other” altogether. This being said, are we

⁴ See the passage from the Doctrine of Right quoted below and found in Dr. Flikschuh’s article (6: 353).

speaking here of a radical change of perspective, an ontological shift to recognize the other not only as fundamentally different but *justified* in this difference? Or are we dealing with a momentary acknowledgment of diversity, one that recognizes the novelty whilst expecting it to eventually fall into rank? In Levinasian terms, does this opening to alterity end up returning to homogenous universality, to “sameness”? Let us recall the context in which the *Doctrine of Right* is published: not only the French Revolution, but its bloody aftermath, i.e. the Terror. It is worth repeating part of the important quote on the nomads found in this work and emphasized in Dr. Flikschuh's article:

“(…) this settlement may not take place by force but only by contract, and indeed by a contract that does not take advantage of the ignorance of those inhabitants with respect to ceding their lands. (...) But all these supposedly good intentions cannot wash away the stain of injustice in the means used for them. Someone may reply that such scruples about using force in the beginning, in order to establish a lawful condition, might well mean that the whole earth would still be in a lawless condition; but this consideration can no more annul the condition of right than can the pretext of revolutionaries within a state, that when constitutions are bad it is up to the people to reshape them by force and to be unjust once and for all so that afterwards they can establish justice all the more securely and make it flourish.” (6: 353)

The reference to the revolutionaries is telling. This passage itself follows by just a few pages the important section on “The Right of the State”, where Kant discusses at length the issue of sedition. He cannot find words strong enough to condemn it: regicide constitutes one of the worst crimes imaginable, he writes, as it “strikes horror in a soul filled with the idea of human beings' rights” (6: 321n). A people, he continues, “has a duty to put up with even what is held to be an *unbearable abuse* of supreme authority” (6: 320; my emphasis). In fact, so uncompromising is Kant's position against disobedience to the ruler, that some commentators have accused him of promoting blind submission at the expense of political resistance, including within the context of totalitarian regimes.⁵ These lines, written in a precise historical context, reveal a profound fear regarding social unrest or chaos, an anguish that haunts his whole political theory. As a result, and despite having no theoretical sympathy for either the Ancient Régime or the so-called lawlessness of certain indigenous societies, he still yet prefers such established systems to precipitated, indeed forced attempts at improving them.

⁵ See for instance John Silber, “Kant at Auschwitz” in *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, ed. by Gerhard Funke and Thomas M. Seebohm, 1991, pp. 177-211.

Hence, the fragile harmony of a nomadic community is still better than the unpredictable violence that comes with the abrupt, if not brutal attempt to “make it flourish”. However, if it is true that statelessness does not threaten morality as does sedition, it remains unclear how it can actually promote it. Ultimately, the “well-being” of a state (i.e. its rightful constitution and not its welfare) remains a “condition which reason, *by a categorical imperative*, makes it obligatory for us to strive after” (8: 318; emphasis in the text). The Fifth Thesis of Kant’s “Idea for a Universal History...” adds that “the greatest problem for the human species (...) is to achieve a universal civil society administered in accord with the right” (8: 22). This is so because the state represents the external condition of morality; its central importance is derived not so much from the act of acquisition than from the ethical necessity to frame the exercise of freedom. From Kant’s perspective, “we know our own freedom (from which all moral laws, and so all rights as well as duties proceed) only through the moral imperative, which is a proposition commanding duty, from which the capacity for putting others under obligation, that is, the concept of right, can afterwards be explicated” (8: 239).

As such, if Kant alleviates the universality of the duty of state entrance, it is not for the sake of the nomads themselves, but in the name of the moral law which simply cannot be upheld within anarchy. Once the nomads eventually emerge from statelessness, in some ways a state of innocence – the quote says “ignorance” – and awaken to the majesty of the moral law, state entrance will impose itself universally and unconditionally. In sum, Kant’s “reflexive openness” towards the nomads appears momentary at best, if not conditional. This may be sufficient to some, but it seemed from Dr. Flikschuh’s text that she was looking for a more lasting and radical encounter with the other, one that does not witness the unfamiliar only to subsequently hope for its eventual waning. Kant does indeed appear to open up to the nomads’ way of life, but somehow only “in the meantime”, transiently so...

(2) Perhaps the previous point can be further explicated by asking the following: Why Kant? If the aim, once more, is “to countenance *deep and permanent* differences in culture, practices, beliefs”, why turn to Kantian idealism, which has been repeatedly brought to trial by philosophy and socio-anthropology alike for having edified individual autonomy on the ruins of both “togetherness” (*Mitsein*) and any potential account of a

common good? So many efforts to make him cosmopolitan, postcolonial, almost a communitarian, despite his claims to formal universality, his moral individualism, his subjectivist epistemology... How convincing could he ever be in the role of the cultural particularist or the transcendental anthropologist?

This is not to downplay experience in Kant: knowledge, moral duty and political commitment all suppose an *experiencing* subject. This said, the same subject also exists in this world as *detached* from it. If intuitions cannot be found outside experience, such matter can only be represented through the *pure* forms of intuition that structure the mind a priori; if one's moral character requires a concrete, everyday commitment, it is predicated upon one's capacity to abstract from his instincts and inclinations; and if religion is key towards seeing the law as divine, it must shed itself of the rituals that had hitherto shaped it. There is no moral, epistemological or aesthetic experience in Kant that does not presuppose a detachment from the said experience. As such, our presence in the world often takes in transcendental idealism the form of an *absence*: absence of history, culture or gender, for instance, or any other a posteriori element that warps my judgment. Perhaps this is the price of emancipation, but in the meantime, transcendental subjectivity stands in the world as an emptied identity.

Now, recent investigations have clearly demonstrated the central importance of "community" in Kant, as revealed by such key concepts as the Kingdom of Ends or the Ethical Commonwealth. However, what could possibly be understood by this term within the aforementioned philosophical framework? Are we speaking here of a collection of self-instituted rational agents who became autonomous precisely by distancing themselves from the customs and moors of their given society? Is it a mere association that fosters mutual support for agents who share similar ethical aims? Granted, the term "community" itself is equivocal and evasive, and as such remains a perilous one to define. Still, it is difficult to see how Kant's use of the word could ever lead to the kind of "reflexive openness" that resists assimilation and values the *permanently* different, when reflexivity for him appears to imply abstraction from one's identity. One elevates himself above his cultural context when pursuing moral perfection; he does not embrace it.

At this point, we could perhaps contend with Dr. Flikschuh that "Kant has reached the end of his road" (p. 365). The encounter with the nomads unsettles his position and

awakens him to the unfamiliar, alongside his readers. He cannot, however, get the nomads into civil society with us. While this is an intrinsically worthwhile journey, it seems to me, again, that Dr. Flikschuh is engaged on a different and more adventurous path, one that leads to a continued and durable engagement with the culturally alien. In the end, it may be that “unsettling” is simply not enough, that the initial astonishment of the encounter should accept the unfamiliar in its own right, in its radical – perhaps even *intractable* or *insurmountable* – difference.

Unless of course cultural homogenization had been the inevitable outcome of this contact all along, perhaps even the ineluctable conclusion of global reasoning. Dr. Flikschuh and the reader will, I hope, forgive the somewhat morose, fatalistic tone of these last words, yet I cannot help but recall the tragic fate of the encounter with the other, as related by Claude Levi-Strauss in his magnificent *Tristes tropiques*:

“The paradox is irresolvable: the less one culture communicates with another, the less likely they are to be corrupted, one by the other; but, on the other hand, the less likely it is, in such conditions, that the respective emissaries of these cultures will be able to seize the richness and significance of their diversity. The alternative is inescapable: either I am a traveller in ancient times, and faced with a prodigious spectacle which would be almost entirely unintelligible to me and might, indeed, provoke me to mockery or disgust; or I am a traveller of our own day, hastening in search of a vanished reality. (Lévi-Strauss 1963, p. 45)

It is perhaps the fate of today’s “google-ready” traveler to be always-already acquainted with the world. There is little left to discover, to *surprise* us, when our itineraries have already been mapped out. The tragedy of contemporary cosmopolitanism is to offer reflexive openness when there is so little unfamiliar left. The beauty of the unknown, it seems, withers away the moment it becomes remotely familiar.

BIBLIOGRAPHY

- Bernstein, Richard J., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Oxford: Polity Press in association with Blackwell, 2002 (2001).
- Flikschuh, Katrin, “Kant’s Nomads: Encountering Strangers”, *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, CTK5 (junio 2017), pp. 346-368.
- Foucault, Michel, “What is Enlightenment?”, in Paul Rabinow (ed.) (1984), *The Foucault Reader* (New York, Pantheon Book).

-
- Foucault, Michel, "Qu'est-ce que les Lumières" (1994), in *Dits et écrits – 1954-1988*, tome IV, collection NRF, Daniel Defert et François Ewald (dirs), avec la collaboration de Jacques Lagrange, (Paris: Éditions Gallimard), pp. 679-688.
- France, Anatole (1895), *Le jardin d'Épicure*, sixième édition, (Paris: Calmann Lévy).
- Jaspers, Karl, "Das Radikal Böse bei Kant", in *Rechenschaft und Ausblick*, Munich: R. Piper, 1958, pp. 107-136.
- Kant, Immanuel (2007), "Anthropology from a Pragmatic Point of View", in *Anthropology, History and Education*, translated by Robert Louden (Cambridge: C.U.P.), pp. 227-428.
- (2003), *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: C.U.P.).
- (2002), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: C.U.P.).
- (1998), "Religion within the Boundaries of Mere Reason", translated by George DiGiovanni, in George DiGiovanni and Allen Wood (eds.), *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: C.U.P.), pp. 33-191.
- "What does it mean to orient oneself in thinking?", translated by Allen Wood, in *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, pp. 3-14.
- (1988), *Critique of Pure Reason* (Ak 3-4, 1787 [1781]) transl. by Norman-Kemp Smith, (New York: Palgrave).
- (1987), *Critique of Judgment*, translated by Werner S. Pluhar (Indianapolis, Hackett).
- Lévi-Strauss, Claude (1963), *Tristes tropiques*, translated by John Russell (New York: Atheneum).
- Levinas, Emmanuel (1998), *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, (Paris: Kluwer Academic).
- Ricœur, Paul, "La liberté selon l'espérance", in *Le conflit des interprétations*, Collection Esprit, Paris: Seuil, 1969.
- Silber, John (1991), "Kant at Auschwitz" in *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, ed. by Gerhard Funke and Thomas M. Seebohm, (University Press of America), pp. 177-211.
- Vibert, Stéphane (2015), *La communauté des individus – Essais d'anthropologie politique*, (Paris: Le Bord de l'eau).



The Value of Difference: Kantian Hospitality and Flikschuh's Rethinking of Nomadic Encounters

El valor de la diferencia: la hospitalidad kantiana y la reflexión de Flikschuh sobre los encuentros nómadas

SUMA RAJIVA*

Memorial University, Canada

Abstract

In this essay I discuss the issue of Kantian hospitality and how Katrin Flikschuh's arguments in "Kant's Nomads: Encountering Strangers" offer us a framework for dealing with certain problems that seem to arise out of the Kantian account, namely, problems of dealing with cultures unlike modern liberal states, such as nomadic and indigenous communities. I look at some criticisms of Kant's position on hospitality and cosmopolitan right and on how Flikschuh's discussion helps to resolve these criticisms. I focus especially on her discussion of respectful interaction and openness in the course of encountering cultural others, encounters that inherently and positively contain a large element of unexpectedness.

Keyword

Kant, Flikschuh, hospitality, cosmopolitan right, nomads, respect, difference

1. Introduction

In "Kant's Nomads: Encountering Strangers" Katrin Flikschuh discusses the problem of dealing with cultures, such as nomadic and indigenous communities, who seem to be radically different from e.g., modern liberal states. Given Kant's general commitments in the Doctrine of Right to entering the civil condition and even to compelling others to enter it, ought nomadic peoples to enter such a condition and may others (i.e., settlers) compel them to enter it? As is well known, Kant himself, especially in the discussions of cosmopolitan right and hospitality, has definite strictures against exploiting indigenous nomadic cultures and these strongly suggest that we may not compel such peoples into a civil condition. The question, as Flikschuh raises it, is: why not? Kant may actually say so

but is this consistent with his arguing for the civil condition as the necessary condition of our lawful freedom, including the freedom to acquire property? Flikschuh's answers to these questions provide a framework for interacting with otherness and difference. In the following essay I will comment on Kant's discussion of hospitality¹ in *Toward Perpetual Peace* and the *Metaphysics of Morals*, and how Flikschuh's account allows us to deal fruitfully with the questions around different cultures. My focus will be on how her notion of interaction helps lay the groundwork for a Kantian account of respectful encounters with cultural and other differences. Such a genuine and respectful hospitality has less to do with comfort and kindness (though including these, of course) and more to do with opening ourselves up to others and the unexpectedness they bring.

2. Kant on Hospitality

In *Toward Perpetual Peace*, Kant outlines 3 definitive articles which he considers crucial for even the possibility of peace. The first concerns the internal constitution of a state which he says must always be republican and representative with a separation of powers. The second concerns the external relation of states to one another which Kant conceives of as a federalism of free states. The third concerns the relation between individuals from one state and other states which they want to visit, for, say, commercial reasons. This third article concerns the cosmopolitan right of individuals in other countries and Kant states that such right "shall be limited to conditions of universal *hospitality*."² A visitor to another country has the right not to be treated with hostility and Kant connects this with his Rousseauian position that originally the earth was held in common by all. What such a visitor does not have the right to is either to expect to be treated warmly as a guest in the country or to expect to settle in it, points that have given rise to criticism of Kant, especially in the light of questions concerning the reception of refugees, state-centeredness, and the possible exclusion of those who are "others" from this state-centric point of view.

In her essay, Katrin Flikschuh focuses the general question of hospitality into the specific discussion of whether nomadic peoples can, on the basis of universal freedom and its requirements for a civil condition, be required or even compelled³ to enter the civil condition, in the way Kant outlines in the Doctrine of Right, where another 's "lawless freedom" can be correctly construed as a threat to one's own freedom. Drawing on Karl

* Associate Professor of Philosophy, Memorial University, St. John's (Canada). Email: srajiva@mun.ca

¹ Much of this discussion was initially developed in a paper I gave at "Kant and Hospitality", the Fourth Annual Kant Conference at Memorial University, organized by Joël Madore and Scott Johnston, September 2016. The paper by Flikschuh came in part out of her keynote address given at the same conference on "The Moral Necessity of States."

² AA 8: 357, Gregor 328. All the translations are from Kant, *Practical Philosophy*, translated by Mary Gregor, in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

³ Compulsion or force appears in many aspects of Kant's system, including this central point about entering the civil condition. Such compulsion forms an important part of being part of civil society as Arthur Ripstein shows in analyzing both private and public right in Kant. See Ripstein (2009).

Ameriks' well-known model of regressive arguments⁴, Flikschuh constructs a recursive justification for Kant's political argument centered around the first-person experiences of nomadic peoples:

Given Kant's derivation of the duty of state entrance from the act of acquisition, and given his view of nomads as pastoralists who raise no private property claims to any particular portion of the lands they use, Kant cannot ascribe to them a duty of state entrance. So on my account, the Kantian duty of state entrance is less than universal in scope: its incurrance depends on a prior act of acquisition the commission of which is itself contingent.⁵

Flikschuh discusses the issue of acquisition in the context of the conditions of intelligible possession at some length and concludes that:

In sum, the argument proceeds from my acquisition of a given object as mine, to my reflexive acknowledgement of intelligible possession as the necessary albeit non-sensible condition of the rightfulness of my claim, to the duty of state entrance as the only condition under which intelligible possession is practically realizable. The important point to be emphasized here is the manner in which the argument tracks the reflexive reasoning of the property holder herself, showing her what her act presupposes (intelligible possession) and what, therefore, is morally required of her (entrance into the civil condition).⁶

Part of Flikschuh's point is not just that one ought not, therefore, to compel nomads into a civil condition. It is also that, absent the experience of acquisition, there is no intelligible basis for the nomads themselves, independently of compulsion, to enter this condition.⁷ This, as we will see later, poses both the real challenge in a Kantian account of encountering strangers, as well as, paradoxically, the real possibilities in such encounters.

3. Are there fundamental problem with Kantian hospitality?

According to several authors Kantian hospitality, while looking innocuous on the surface, conceals problems of exclusion and also of privileging the host country versus its so-called visitors. A recent paper by Jennifer Bagelman and Jennifer Vermilyea emphasizes strongly these problems as the negative side of Kantian hospitality, drawing upon Agamben, Derrida, and Foucault to show that hospitality is a concealed power relation which reduces the refugee, for example, to "bare life" and which constructs the "other" as potentially

⁴ In, for example, Ameriks, (1978).

⁵ Katrin Flikschuh, "Kant's Nomads" forthcoming in *Con-Textos Kantianos* 5 (2017), p. 350.

⁶ Flikschuh, "Kant's Nomads" p. 361.

⁷ I have some worries about whether or not the nomads are really, in a genuine sense, outside of something approaching a civil condition; after all, they are genuine communities, not random individuals. Arguing this would require further discussion of the issue of property rights and their historical shape and whether Kant has a more general notion of community than the civil condition, though one more specific than, say, the kingdom of ends.

hostile especially for permanent settlement in the host country.⁸ They conclude that such a “totalizing narrative” and its “tightly knit logic of hospitality and humanitarianism” reduces the refugee to “speechlessness, and devoid of agency.”⁹ They further conclude that this reduction is rooted in Kant’s “state-centric logic” and a hospitality which seeks violently to know and contain its recipients.

More sympathetically, Nicholas Zavediuk argues that migration generally challenges restricting the rights of visitors to another country.¹⁰ He claims that “Global migration destabilizes the logic of territorial sovereignty and international human rights.”¹¹ Drawing upon Benhabib’s criticism of an abstract approach to, for example, migrant workers in the U.S, Zavediuk opens up the possibility that we may need to reconfigure Kantian hospitality to allow the political interaction of citizens and non-citizens to avoid situations in which migrant populations are ruthlessly exploited with no recourse since they are not citizens. In an attempt to salvage both Kantian and Rawlsian political approaches, Zavediuk suggests that “migrant situations may create new public spheres where citizens and non-citizens together identify, deliberate, and take action on issues of common concern.”¹²

Both criticisms at face value seem legitimate enough, and Zavediuk’s criticism and solution have the distinct advantage of dealing with communities of migrants (or refugees) rather than single instances of persons who seem almost self-consciously to be outside a state. Nonetheless, genuine respect for otherness, as in the case of the nomads, should not exclude someone who is, by choice or otherwise, stateless (Bagelman and Vermilyea’s examples) and should certainly not exclude a community of people, just because they are not citizens, especially when they play an important role in the economy of a society. Although Flikschuh’s discussion picks up on the question of statelessness or refugees briefly at the end of section IV of the paper, she does not apply her analysis in detail to this kind of case, which may be even more intractable than the case of the nomads, who have some form of community. Can Kant’s system deal with a difference involving the rejection of state boundaries altogether? Flikschuh points out that “If property conflicts ensue, the duty of state entrance arguably becomes relevant.”¹³ Although this point may still leave the case of the stateless person difficult to deal with, it would dovetail well with Zavediuk’s call for political interaction between communities which already interact closely at the economic level (migrants and their employers, for example, and the communities they reside in). The empirical interaction of migrants and the surrounding community cries out for an intelligible dimension of the kind Zavediuk, Benhabib, Rawls, Habermas, and Flikschuh subscribe to. What Flikschuh adds to this, as we will see eventually, is the aspect of open-endedness in the face of encounters of difference, something which may help in the cases Bagelman and Vermilyea are worried about.

⁸Bagelman and Vermilyea (2012).

⁹ Bagelman and Vermilyea (2012) 3.

¹⁰ Zavediuk (2014).

¹¹ Zavediuk (2014) p.172.

¹² Zavediuk (2014) p. 177.

¹³ Flikschuh, ‘Kant’s Nomads’, p. 363.

Flikschuh's discussion helps to make sense also of more positive approaches to Kantian cosmopolitanism. For example, Tracey Dowdeswell uses studies of specific communities the world over to show how individuals from many different cultures and communities enact a cosmopolitan approach to both individuals, their individual communities, and the community at large.¹⁴ Dowdeswell's claim is that such embedded and diverse enactments, leading to what seem to be positive benefits for community and individual alike, show that Kantian cosmopolitanism, is neither Eurocentric, opposed to diversity, or unrealistic (quite a different charge, of course). It is, instead, universally applicable, compatible with and supportive of diversity, and, so far as it is enacted in actual communities with some success, is also realistic. Dowdeswell's argument is a specific application of the kind of thinking in Flikschuh's work¹⁵, and also in work by Pauline Kleingeld¹⁶, Sankar Muthu¹⁷, and Allen Wood¹⁸; all these authors defend, to different degrees, the compatibility of Kant's universalism and cosmopolitanism with diverse cultures, and indeed, the particular suitability of a relatively flexible universalism for such compatibility (Flikschuh and Muthu especially). And all of these authors in particular cite Kant's anti-colonialism in both "Toward Perpetual Peace" and *The Metaphysics of Morals*, with Muthu especially linking it to an anti-imperialism.

Dowdeswell's argument for cosmopolitanism as a good in many different communities seems a good starting point for defending Kant's cosmopolitan right in one sense, as a part of his cosmopolitanism generally and as showing the positive benefits of cosmopolitanism, including hospitality. However, the positive side of cosmopolitan right is also expressed in what might call a negative sense, which turns out to be a crucial aspect of cosmopolitan right, namely, its role in *restraining* those who can travel from one country to another, a restraint which actually has a definite positive side. Kant's remarks, as Kleingeld especially discusses, certainly apply to migrants, refugees, and other people with a claim to positive help, and he himself notes the issue of people landing on a shore in a shipwreck and their claims to hospitality. Nonetheless, his primary concern lies elsewhere, as many authors (including Flikschuh, Kleingeld, Muthu, Wood) have noted.

What is Kant's primary concern in the discussion of cosmopolitan right, both in *Perpetual Peace* and later in the *Metaphysics of Morals*? His concern is with those who intentionally and with agency go to other countries, for many purposes but, most frequently, for the purposes of commerce, a term Kant uses for both its evident economic meaning and its deeper meaning in the critical philosophy, as grounded in *interaction*. As Flikschuh rightly notes, the concern in *Perpetual Peace* is with the relation of visitors to other states rather than to communities such as nomadic peoples. However, as she also notes later in the article, the issue of *inhospitality* is what applies in both situations. Thus,

¹⁴ Dowdeswell (2011).

¹⁵ In "Kant's Nomads" specifically: for more general issues, including more detailed discussion of her method, see Flikschuh (2000).

¹⁶ Kleingeld (2012).

¹⁷ See especially Muthu (2003).

¹⁸ Wood (1999).

after outlining the limitations on the right to hospitality, limitations criticized by, for example, Bagelman and Vermilyea, Kant makes a most interesting observation about such inhospitability in a well-known quotation:

If one compares with this the *inhospitable* behavior of civilized, especially commercial, states in our part of the world, the injustice they show in *visiting* foreign lands and peoples (which with them is tantamount to *conquering* them) goes to horrifying lengths. When America, the negro countries, the Spice Islands, the Cape, and so forth were discovered, they were, to them, countries belonging to no one, since they counted the inhabitants as nothing. In the East Indies (Hindustan), they brought in foreign soldiers under the pretext of merely proposing to set up trading posts, but with them oppression of the inhabitants, incitement of the various Indian states to widespread wars, famine, rebellions, treachery, and the whole litany of troubles that oppress the human race. (Ak. 8:359, Gregor 329)

This quotation is well-known for its anti-colonial point, something Kant goes on to develop in both this section and the corresponding section in the *Metaphysics of Morals*, including the discussion of the nomads. However, the point I want to emphasize is that he refers to the so-called *visitors*, the commercial states and their representatives, as behaving inhospitably, an odd term to use for those *visiting* rather than receiving. Why does he use the term? Because these visitors have violated the self-limiting which cosmopolitan right explicitly makes a condition of a hospitality which is universal and principled, not parochial and unreliable. This self-limiting seems to be an essential aspect which differentiates the cosmopolitan right of hospitality from being good to someone in any other, more beneficent sense.

Dowdeswell does comment that “we must not allow the definition of ‘hospitality as mere kindness to strangers or an interest in diversity to obscure the deepest meaning of the term, and its origins in the ancient custom of *hospitium*, which involve care and concern in meeting the needs of each person and welcoming them into our community (a definition better expressed by the modern derivations ‘hospital’ and ‘hospice’). (Dowdeswell 179) This certainly does justice to some of the content of hospitality, but more attention is needed for its *form*, a form which for Kant is linked to right and thus to something universal and necessary. His remarks on this point are often, even by sympathetic readers like Kleingeld, taken to be sparse, but what else could a purely formal, universal, and principled sense of hospitality as a *right* mean?

That is, hospitality should, on this model, be read less as receiving someone somewhere, in which case care and concern on the side of the host seems appropriate on a common-sense intuition. Rather, we should read Kantian hospitality as the universal form of interaction between persons, a form complicated by the introduction of the larger entities of either nations or other kinds of political community, and as Flikschuh shows, even more so in the case of the nomadic communities. If interaction rather than cordial reception is the issue, then whether one is the visitor or the visited is less the point. The

point is more that each owes the other a kind of reciprocal interaction which also involves limitation. This comes out clearly in Flikschuh's observations on the open-endedness of such interaction.

4. Flikschuh: Interaction as a Model for Dealing with Difference

Interaction as a general Kantian model in the critical philosophy comes to us from the *Critique of Pure Reason*.¹⁹ In the third Analogy of experience, we must presume interaction between objects such as the moon and the earth in order to perceive them in community and such interaction is defined as the moon and the earth causally influencing each other without one formally dominating the other. If domination is formally at hand, then we have one way causality in which one moment of time replaces another moment, swallows it up, as it were and does not preserve it, except as subordinate (the lead ball on the cushion in the Second Analogy). This is not interaction as yet but only a one-way street.

When causality is mutual, then we have interaction and community. The moon does not replace the earth or vice versa, but they exist in mutual definition. When someone goes to another country, he or she expects that mutual definition or recognition in form, though whether the content involves tremendous kindness or care or even an invitation to stay permanently, is not guaranteed, though it may be desirable. Conversely, he or she or as many as visit, may not conquer or misuse or colonize at will, since this is to impose one's causality without restriction or reciprocity, to make a relation of community and coordination (Kant's term) into a domination and a subordination. Again, whether the visitors will themselves behave with great kindness or helpfulness or generosity cannot be guaranteed through the mere right. What *can* be guaranteed as a norm, though perhaps only observed in the breach, is that these visitors *ought* to behave in a self-limiting way. When we keep in mind that Kant is thinking of possible exploiters, political and economic, it is hard not to agree with this demand for self-limitation and self-critique. He is not excluding or limiting refugees but excluding and limiting colonizers.

This sense of *commercium* as involving mutual conversation and respect is developed by Flikschuh as a solution to the problem we saw her raise early on in the essay, the problem of how one could interact in a contractual way when necessary, with people whose notion of property is highly divergent from a modern neo-liberal acquisitive model. This model, the normal basis for entrance into the civil condition for modern Europeans, does not make sense for those who, as Kant points out, have quite a different notion of property. His explicit directions to avoid exploiting such cultural difference may, as Flikschuh points out, be so general as to lack specific directions, even if, as she shows in the major argument of the article, that such directions are compatible on a first-person

¹⁹ I am indebted to Sarah Messer for discussions of her work on the third Analogy, especially the distinctions in the literature between strong and weak interaction in discussions of Kantian substance in his natural science, including his *Physical Geography* and the *Opus Postumum*.

recursive model with his conditions for entering the civil condition, i.e., those who have no experience of property acquisition are not subject to the need for the kind of civil society Kant proposes for managing such acquisition rationally. Granting that they are not, and that they should not be compelled into such civil society by the settlers, how does one eventually deal with inevitable interaction concerning property as land?

The answer to this is one of the most fruitful outcomes of Flikschuh's discussion. This is her construal of the issue as involving interaction, an important Kantian concern in his metaphysics, philosophy of science, ethics, and aesthetics, and its openness, something which differentiates him from, say, Leibniz.

In her concluding remarks Flikschuh points to the final intractability faced by her first-person reading.²⁰

The implication of the proposed reading is of an irresolvable cultural stand-off between settlers and nomads: for the settlers the land should be acquirable at least in principle, whereas for the nomads it simply isn't. How does one resolve a conflict as intractable as this, where the position of one party is diametrically opposed to that of the other? What is perhaps particularly unsettling here – and this may tell against the proposed reading – is Kant's apparent unconcern to resolve it. The proposed reading has in effect left us on a cliff-hanger: according to it, the *Doctrine of Right* concludes with an admonishment to enter into contractual arrangements with those whose likely unfamiliarity with such arrangements we should nonetheless be mindful of. What sort of advice is this?²¹

She continues by pointing out that the advice Kant does give is essentially negative, what the settlers may not do, which, of course, also indicates the desired reciprocity of the interaction “but these remarks remain rather vague and open-ended: who knows whether the nomads will accept the offers and what will happen even if they do?”²² However, the seeming pessimism of the remarks takes the lemons and makes lemonade: as Flikschuh indicates in the last paragraph of the paper, the vagueness, the open-endedness, the call to reciprocity in a negative sense, all culminate in the exciting possibilities of novelty and renewal.

She opens up slightly pessimistically, stating: “I believe that Kant cannot say what the nomads will or will not do or say. Only the nomads themselves can tell us. Kant has reached the end of his road.”²³ From this however, Flikschuh moves to the real insight, that in the encounters with real difference, we can insist on being right, dogmatically, or we can open ourselves up to the possibility of new approaches, perhaps even in understanding that our approach was, actually, not as

²⁰ Flikschuh's discussion is firmly grounded in the first-person regressive approach, in distinction from a third-person approach, such as Louis-Philippe Hodgson's in Hodgson (2010). However, it seems to me that the open-ended aspect of interaction does not firmly depend on this and that the two approaches might be reconcilable, depending on how flexible and formal one takes Kantian freedom to be. Even from a third-person perspective, how freedom is instantiated in specific kinds of formality will still be a matter of judgment, both determinative and reflective.

²¹ Flikschuh, “Kant's Nomads”, p. 365.

²² Flikschuh, “Kant's Nomads”, *ibid.*

²³ Flikschuh, “Kant's Nomads”, *ibid.*

universal as we thought it: “now we find we have to think again.”²⁴ Her conclusion promises that what started as a puzzle ends up as an opportunity:

So while in one sense, the nomadic passage does mean that the *Doctrine of Right* has reached the end of its road – it cannot get the nomads into the civil condition for us – in another sense the passage affords a new beginning in that it invites us to try to make contact with peoples of whose existence we know as yet nothing and to offer to engage into commerce with them in the sense of the term intended by Kant, namely to engage in mutual conversation.²⁵

Flikschuh’s arrival at this opportunity for mutual interaction, for conversation, for genuine unscripted *commercium*, though within a framework of mutual respect, gives us a broad sense of what it means to deal with otherness, in at least a formal way, a dealing which involves respect, mutual conversation, and, above all, though this is only implicit in her discussion, a commitment to *preserving* the otherness of the other rather than a swallowing-up into terms only we can understand.²⁶ This is genuine hospitality on a Kantian model. It follows from the central aspect of the possible interaction between settlers and nomads, the aspect of open-endedness, of unexpectedness, an unexpectedness which is left room for by the formalism of Kant’s principles.²⁷ Unlike the carefully fenced pieces of land which constitute at least some aspects of European bourgeois society, the wide open spaces which the nomadic peoples need for their way of life²⁸ suggest, by metonymy, the open-endedness and genuine respect with which more “fenced-in” peoples, e.g., settlers, members of modern urban society, etc., ought to treat those whose real differences in ways of life constitute both a conundrum and an opportunity for interaction.

References

Ameriks, Karl (1978), ‘Kant’s Transcendental Deduction as a Regressive Argument’ *Kant-Studien* Vol.69, pp. 273-85.

²⁴ Flikschuh, “Kant’s Nomads”, p. 366. This seems a thoroughly modernist stance on Flikschuh’s part and need not involve the denial of universality. It is simply that our universality turned out to be quite local.

²⁵ Flikschuh, Kant’s Nomads”, *ibid.*

²⁶ Such a commitment to open-ended interaction, sufficiently fleshed out, would respond to legitimate concerns such as Bagelman and Vermilyea’s and Zavediuk, and would make more formally Kantian the positive analysis in Dowdeswell also.

²⁷ The fundamentally unscripted though formally structured nature of these encounters with other communities suggests, of course, a need for a less firmly governed procedure of collective judging, for judgment reflecting rather than primarily determining. Although such indeterminacy is present in *Perpetual Peace*, it is more unclear how to apply it in the context of the Doctrine of Right, where determinacy and clarity play major roles. These issues are explored in Formosa, Goldman, Patrone eds. (2014). Goldman’s article in particular makes a number of important connections between aesthetics, teleology, and politics by situating them in the framework of reflective judgment and its principle of purposiveness in the third Critique.

²⁸ In European and North American terms such spaces might be represented by vanished common lands of various kinds.

- Bagelman Jennifer and Jennifer Vermilyea (2012), “The Blind-Spots of Kantian Hospitality” *Borderlands*, vol. 11, n.1, pp.1-15.
- Dowdeswell Tracey (2011), “Cosmopolitanism, Custom, and Complexity: Kant’s Cosmopolitan Norms in Action” *Cosmopolitan Civil Societies: An Interdisciplinary Journal*, vol. 3, n.3, pp.176-196.
- Flikschuh, Katrin (2000), *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (Forthcoming), “Kant’s Nomads: Encountering Strangers” *Con-Textos Kantianos*
- Formosa, Paul, Avery Goldman, and Tatiana Patrone, editors (2014), *Politics and Teleology in Kant*, Cardiff: University of Wales Press.
- Hodgson, Louis-Philippe (2010), ‘Kant on the Right to Freedom: A Defense’ *Ethics* Vol. 120, pp. 791-819.
- Kant, Immanuel. (1996), *Practical Philosophy*, Translated by Mary Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1902-83), *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Königlichen Preußischen (later Deutschen) Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: De Gruyter.
- Kleingeld, Pauline (2012), *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge, UK ; New York, USA : Cambridge University Press.
- Muthu, Sankar, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Ripstein, Arthur (2009), *Force and Freedom*, Cambridge, USA and London, England: Harvard University Press.
- Wood, Allen (1999), *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zavediuk, Nicholas (2014), “Kantian Hospitality” *Peace Review*, vol 26, n.2, pp.170-177.



**A la búsqueda del sosiego interno:
Una felicidad formal *a priori* e independiente de la fortuna
Presentación a la *Reflexión 7202* de Kant**

***On Quest of Internal Appeasement:
An a priori and Formal Happiness independent from Fortune
Presentation of Kant's Reflexion 7202***

ROBERTO R. ARAMAYO*

Instituto de Filosofía del CSIC, España

Resumen

En la Reflexión 7202 (1775-1780) Kant bosqueja las líneas maestras del formalismo ético kantiano, definiendo a la paz interior como una felicidad autónoma que supone un requisito imprescindible para intentar ser feliz, al reportar una forma de unidad con validez universal que hace coincidir a nuestra volición consigo misma. Estaríamos ante una suerte de apercepción transcendental práctica.

Palabras clave

Immanuel Kant; autosatisfacción; felicidad; libertad bien ordenada.

Abstract

In Reflexion 7202 (1775-1780) Kant outlines the guidelines of his ethical formalism. There he defines the internal peace as an autonomous happiness as necessary condition for becoming happy, insofar it yields a form of unity with universal validity that guarantees that our will meets itself. I claim that the interpreter finds in this Reflexion a kind of practical transcendental aperception.

Key Words

Immanuel Kant; Self-Satisfaction; Happiness; Well Ordered Freedom.

*Research Profesor at the IFS-CCHS/CSIC. Email for contact: aramayo@ifs.csic.es
<http://ifs.csic.es/es/personal/robertor.aramayo>

Tal como la identidad de la apercepción constituye un principio de la síntesis *a priori* para toda experiencia posible, también supone la identidad de mi querer la forma a través de la cual se determina *a priori* cualquier autosatisfacción (Refl. 7204, Ak. XIX 282-283; 1776-1780).

El principio de la moral es la autocracia de la libertad con respecto a cualquier felicidad o la epigénesis de la felicidad conforme a la leyes de la libertad. La felicidad carece de valor propio alguno en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna (Refl. 6867, Ak. XIX 186, 1776-1778).

Proemio

La funesta manía de volver a traducir los mismos textos kantianos en otro contexto

Volver a decir algo sobre la felicidad en Kant supone para mí una especie de retorno al pasado, ya que le dediqué al tema mi memoria de licenciatura¹ (1981) y mi tesis doctoral (1984)², además de mis primeros trabajos publicados y que luego fueron recopilados en la monografía titulada *Crítica de la razón ucrónica* (1992)³, por no mencionar mi ensayo sobre *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar* (2001)⁴. En este último libro brindaba un elenco de textos kantianos, entre los que se incluía la Reflexión 7202 bajo el rótulo de “Un tratado inédito sobre la felicidad”, y que antes había incluido en mi antología del *Nachlass* kantiano (1991)⁵, donde recopilaba una selección de las Reflexiones sobre filosofía moral, filosofía del derecho, filosofía de la religión, antropología, metafísica y lógica, junto a las “Anotaciones en las *Observaciones*”, el prólogo inédito de *La Religión* y tres borradores correspondientes al *Uso de principios teleológicos en la filosofía, Teoría y práctica* y *El conflicto de las Facultades*. Por otro

¹ *Virtud, felicidad y esperanza en Kant* (UCM), que hice acicateado Antonio Pérez Quintana, quien también dirigió de facto mi tesis doctoral.

² Cuyo título pretendía ser bastante descriptivo y casi parece más bien una ficha de catalogación destinada a la biblioteconomía: *La filosofía práctica como elpidología eudemonista: Un estudio de las relaciones que guardan entre sí –dentro del pensamiento kantiano– el Derecho transcendental, la Ética formal, la Religión moral y la Filosofía crítica de la Historia, que utiliza como hilo conductor de su análisis sus concepciones de la felicidad y la esperanza*. Fue defendida el 23 de Noviembre de 1984 en la Sala de Juntas de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

³ Cf. Roberto R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, Tecnos, Madrid, 1992: <http://digital.csic.es/handle/10261/13639>.

⁴ Cf. Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001, pp. 144-150: https://www.academia.edu/6159849/Immanuel_Kant

⁵ Cf. Immanuel Kant, *Antología*, Editorial Península, Barcelona, 1991, fragmento 121, pp. 82-89; https://www.academia.edu/9878585/Antolog%C3%ADa_del_Nachlass_de_Kant

lado, la revista *Dianoia* publicó en 1997 una conferencia que me invitaron a dictar en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y que se convirtió en un artículo titulado “Autoestima, felicidad e *imperativo elpidológico*: razones, y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano”⁶, donde se glosaba por extenso la citada Reflexión.

Ante semejante repertorio de localizaciones, cualquiera -yo mismo sin ir más lejos- podría preguntarse a qué viene publicar aquí este fragmento del *Nachlass*, puesto que ya circula en español por varios lugares⁷. La respuesta es que un contexto como éste (imagino que se apreciará el juego de palabras) puede servir para realzar el texto en cuestión y, en todo caso, pretende invitar a hacer lo propio con otros fragmentos, trabajos preparatorios, cartas o breves antologías de Kant que alguien se anime a traducir, no sólo al español, sino también al inglés, al francés, al portugués o al italiano, dado que la revista *Con-Textos Kantianos* admite todas esas lenguas, rindiendo así tributo al cosmopolitismo que se identifica con el pensamiento del filósofo de Königsberg. Las traducciones de textos más largos (v.g., Antologías, Opúsculos, Obras o Lecciones) pueden tener cabida en la colección *Traslatio Kantiana*, integrada en la Biblioteca Digital de Estudios Kantianos (BDEK / DLKS) recientemente puesta en marcha y que se denomina *CTK E-Books*⁸.

Hay otro factor a tener en cuenta entre mis motivaciones. Se trata de volver a traducir un texto ya traducido por uno mismo con anterioridad algún tiempo después. Tengo para mí que las traducciones no pueden pretender durar para siempre, porque la lengua evoluciona y conviene adaptarlas periódicamente –dentro de un orden por supuesto– a las convenciones del momento. Eso no significa necesariamente sacrificar las expresiones o circunloquios más veteranos y acrisolados en aras de neologismos que puedan resultar efímeros, pero es un ejercicio que conviene hacer, porque no hay mejor homenaje para una traducción que intentar superarla o actualizarla, siendo esto algo que siempre se hace, aun cuando se intente obviar su existencia. Con mi querido amigo Salvador Mas he dado en traducir la tercera *Crítica* –bautizada por buenas razones como

⁶ Cf. Roberto R. Aramayo, “Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones, y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano”, *Dianoia* 43 (1997) pp. 77-94
https://www.academia.edu/19244310/Autoestima_felicidad_e_imperativo_elpidológico._Razones_y_sinrazones_del_anti_eudemonismo_kantiano

⁷ Aparte de los ya enumerados en las notas 3 y 4, también está recogida en Immanuel Kant, *Reflexiones sobre filosofía moral*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 179-184.

⁸ <https://www.con-textoskantianos.net/archivos/libros/CTK%20E-Books%20Anuncio%20ES-EN.pdf>

*Crítica del discernimiento*⁹ – con un intervalo de diez años (¡ay es nada!), apareciendo la primera versión en 2003 y la segunda en 2013, pese a que Manuel García Morente nos legó una *Crítica del Juicio* (1914) reeditada sin alterar tan siquiera las erratas en muchas ocasiones y mi muy estimado Pablo Oyarzun una *Crítica de la facultad de juzgar* (1992). Hacer tándem con Salvador Mas fue por lo demás una experiencia muy rentable. como ya me había sucedido al hacer lo propio anteriormente con Manuel Francisco Pérez López – *Teoría y práctica*– o Concha Roldán –*Lecciones de Ética e Ideas para una historia universal*. En la segunda ocasión decidimos empezar a traducir la tercera *Crítica* por el final y eso también tuvo su gracia.

Comoquiera que sea, cuando traduje hace ahora un cuarto de siglo el texto kantiano que aquí nos ocupa, todavía no me había propuesto afrontar muchas de las obras kantianas que luego fui traduciendo al español durante mis estancias en Marburgo y Berlín¹⁰, al igual que tampoco me había familiarizado tanto con Rousseau¹¹ o Diderot¹² y no había columbrado las influencias ejercidas por estos dos autores en la vertiente político-moral del pensamiento kantiano. De ahí que por todo ello haya decidido hacer una nueva traducción

⁹ Cf. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento* (edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Antonio Machado, Madrid, 2003; e Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)* – estudio introductorio, versión castellana, notas e índices de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Alianza Editorial, Madrid, 2012.

¹⁰ Títulos tales como *Antropología práctica* (1990), *Crítica de la razón práctica* (2000), *¿Qué es la Ilustración?* (2001), la *Fundamentación* (2002), *El conflicto de las Facultades* (2003) o la ya mencionada *Crítica del discernimiento* (2003 y 2012).

¹¹ Cf. v.g. Roberto R. Aramayo: 1) “Spuren Rousseaus in Werk Kants. Erziehung, Gesellschaft, Kosmopolitismus”, in *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärische Impulse von Leibniz bis zur Gegenwart*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2017, pp. 123-135; 2) “Los *Ensueños* de Rousseau: una cartografía de nuestra conciencia moral y civil”, en J.-J. Rousseau, *Enseñanzas de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016, pp. 11-60; 3) *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal como es)*, Barcelona, 2015 -traducido al italiano, al portugués y al flamenco; 4) “Crises and Revolutions Philosophical Aproches to their Interdependence in the Classic Works of Rousseau, Kant, Tocqueville, Cassirer and Arendt”, *ethic@ Florianópolis, Santa Catarina, Brasil*, v.13, n.2, pp. 303-314, jul./dez., 2014; 5) “Jean-Jacques Rousseau: The Atypical Enlightenment Thinker and the Dilemmas of Modernity”, in *Images off/from Enlightenment*, Zielona Góra, 2013, pp. 59-72; 6) “El giro afectivo de Rousseau dentro del culto a la razón ilustrada”, en *Giros narrativos e historias del saber*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 25-37.

¹² Cf. v.g. Roberto R. Aramayo: 1) “La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant, *Ideas y Valores* 66 (2017) 9-33; 2) “Epílogo” a Denis Diderot, *El paseo del escéptico*, Lateoli, Pamplona, 2016, pp. 97-122; 3) “Diderot, l’Encyclopedie et l’opinion publique”, *Revue Roumaine de Philosophie* 59 (2015) 319-338; 4) “Diderot y su revolución del pensar por sí mismo”, en *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*, Herder, Barcelona, 2012, pp. 357-385;

del fragmento conocido como *Reflexión 7202* –el número que le fue asignado en el volumen XIX de la *Akademie Ausgabe*– por si los pertrechos allegados a lo largo de los últimos veinticinco años pudieran beneficiar al resultado, siendo esto algo que no me compete juzgar a mi y queda en manos de los lectores. A lo peor es más bien al revés y no es bueno estropear los frutos de la juventud, siguiendo esa recomendación de Schopenhauer que, paradójicamente, no funcionó con su propia obra¹³.

I. Cómo trabajaba Kant durante la Década del Silencio

En su libro sobre *La ética precrítica de Kant*, Paul Arthur Schilpp¹⁴ cita casi por entero el texto presentado aquí, denominándolo “Fragmento” y fechándolo hacia 1775, es decir, en medio de lo que se suele llamar “Década del Silencio”, cuya denominación se debe a que Kant no publica prácticamente nada, en contraste y con las dos “décadas prodigiosas” que habrían de seguirle y que fueron extraordinariamente prolíficas en materia de publicaciones. Al parecer sería en todo caso anterior a la primera *Crítica*, si seguimos a Paul Menzer¹⁵, pero aún así seguiríamos en el decenio carente de publicaciones, aun cuando Erich Adickes sugiriera la década de los ochenta en función del estilo literario, la tinta y el papel utilizados.

Nos encontramos ante cuatro páginas de lo que se conoce –merced a la propuesta de Rudolph Reicke¹⁶– como las *Hojas sueltas* donde Kant anotaba para sí mismo sus ocurrencias y esbozaba líneas de argumentación para uno u otro planteamiento. Examinarlas¹⁷ equivale a entrar en su gabinete de trabajo y asistir a los entresijos de su

¹³ Cf. Roberto R. Aramayo, “Una obra de juventud y madurez (como la Capilla Sixtina)”, primer epografe del estudio introductorio a su edición española de A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, vol. I, pp. 11 y ss.

¹⁴ Cf. Paul Arthur Schilpp, *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México, 1997, pp. 167 y ss.

¹⁵ Cf. Paul Menzer. “Die Entwicklung der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785”, *Kant-Studien* 2 (1898) 290-322 u. 3 (1899) 41-104. Dicho sea de paso, en 1988 publiqué una edición de las *Lecciones de Ética* siguiendo el texto fijado por Menzer a partir de tres manuscritos luego perdidos y combinándolo con la *Moralphilosophie Collins* editada por G. Lehmann, tal como se publicaría poco después en alemán (cf. Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988 / *Eine Vorlesung über Ethik*, Fischer, Frankfurt am Mainz, 1990).

¹⁶ Su edición de las *Löse Blätter aus Kants Nachlass* aparece por primera vez en el *Altpreussische Monatschrift* de 1889.,

¹⁷ Soledad García Ferrer estudia tan sólo la primera página en su trabajo titulado “¿Cómo es posible la felicidad a priori? Comentario de la reflexión sobre filosofía moral 7202”, que se localiza en su página de academia.edu: https://www.academia.edu/8751849/Cómo_es_posible_la_felicidad_a_priori. Por su parte, también se refiere a ella Beatrix Himmelmann en su *Kants Begriffs des Glücks*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004, pp. 88ss.

proceso creativo. Ni más ni menos. Así que debemos aprestarnos a viajar imaginariamente hasta Königsberg, la capital de la Prusia Oriental tal como era hace casi un cuarto de milenio, para escudriñar estas hojas donde Kant ha hecho unas anotaciones para sí mismo que no estaban destinadas a la imprenta y mucho menos a ser traducidas al español un par de siglos más tarde.

En este legajo (clasificado como *Duisburg 6*) asistimos a un complejo esbozo del formalismo ético y, en principio, podría sorprendernos que Kant haga esa primera incursión reflexionando sobre la felicidad y, para más inri, haciendo un subrepticio cálculo prudencial de lo que puede reportarnos perseguirla dando cierto rodeo, por mucho que intente convencerse a sí mismo de lo contrario tanto aquí como en sus obras consagradas a la moral. Pero este audaz y aparentemente apresurado aserto por mi parte requiere una explicitación.

Para decirlo en dos palabras, tengo la impresión de que a Kant le hubiera encantado erigir a la felicidad como principio ético, al ser plenamente consciente de su potente fuerza motriz, y de alguna manera parece molestarle que no seamos capaces de calcular con certeza matemática todas las variables en juego para conseguir cuanto nos hace dichosos. Por eso ve a Epicuro como un pensador muy consecuente. Sin embargo, ese camino queda desechado por muchas razones, entre las que se cuenta su lectura de Rousseau, ese “Newton del universo moral”¹⁸ que le aporta una clave fundamental, cual es la de obedecer a nuestras propias leyes, ya sean éstas morales o políticas, para no contradecir la dimensión racional de nuestra propia voluntad. A fin de cuentas una moral autónoma debe renegar del eudemonismo debido a la heteronomía que conlleva y lo inestable que resulta determinar el propio concepto de felicidad. Con todo, Kant no renuncia por entero a definir un tipo de felicidad que sí sería compatible con su planteamiento formal¹⁹. Y por añadidura ese gozo primigenio será la condición imprescindible (*sine qua non*) de cualquier otro goce, porque no se puede ser verdaderamente feliz –concluirá Kant– sin hacernos dignos de la felicidad.

¹⁸ Cf. *Bemerkungen*, Ak. XX 44.

¹⁹ “¿Acaso no hay una palabra que designe, no ya un disfrute como el de la felicidad, pero si un encontrarse a gusto con la existencia, un análogo de la felicidad que ha de acompañar necesariamente al ser consciente de la virtud? ¡Claro que sí! Esa palabra es la de *autosatisfacción*, es decir, el *estar en paz consigo mismo*” (*KpV*, Ak V 117; ed. cit., pp. 266-267)

Diversos problemas van compareciendo uno tras otro. Unos cuantos párrafos bastan para bosquejar temas bien diversos y de una enorme complejidad. Justo al principio se intenta buscar en un agrado armonioso que la moral nos complazca más o menos como lo bello, prefigurándose lo desarrollado ulteriormente por el parágrafo 59 de la última *Crítica* sobre “la belleza como símbolo de la moralidad”, por cuanto lo bello gusta desinteresada e inmediatamente con una pretensión de validez universal. Y asimismo se anticipa el razonamiento explicitado en el parágrafo 83 de la *Crítica del discernimiento*, donde se dice que “la felicidad es la materia de todos los fines del ser humano sobre la tierra y, cuando éste la convierte en su fin global, torna incapaz al ser humano de poner un fin final a su propia existencia y de concordar con él. De todos los fines del ser humano en la naturaleza resta únicamente la condición formal subjetiva, a saber, la aptitud para proponerse fines en general a sí mismo y a la naturaleza”²⁰. Hay que buscar otra finalidad más estable que dote de sentido a esa fábrica de ilusiones cuyo rótulo es la felicidad.

Las lecciones de Rousseau son declamadas igualmente desde un inicio, al hablárenos de leyes que hagan coincidir consigo misma nuestra libertad electiva. Y a renglón seguido comparece lo que Kant aporta, es decir, su formalismo. Se requiere una “libertad bien ordenada”²¹ –dice literalmente Kant–, lo que vale tanto para la moral como para el derecho. En ambos ámbitos estamos “forzados a ser libres”, por parafrasear el certero título de un volumen colectivo muy reciente²², porque de lo contrario renunciaríamos a nuestra humana condición y dejaríamos de ser personas para convertirnos en una cosa más en el mundo zarandeada por la inexorable concatenación causal mecánica, según ha explicado entre nosotros Javier Muguerza²³.

²⁰ Cf. *KU Ak V 431*; ed. cit. p. 631.

²¹ Así tituló Wolfgang Kersting su conocido estudio sobre la filosofía político-jurídica de Kant: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984.

²² Cf. *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, FCE, México, 2017.

²³ Cf. Roberto R. Aramayo, “La sinrazón de la esperanza. El imperativo de la disidencia como fundamentación para una moral utópica”, en J. Francisco ÁLVAREZ y Roberto R. ARAMAYO (eds.) *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés, Madrid / México; pp. 41-71; “Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant”, *Isegoría* (2004) 30, pp. 91-105. <http://digital.csic.es/handle/10261/9780>.

*2. El implícito diálogo kantiano con Rousseau
y Epicuro a propósito de la felicidad “formal”*

La felicidad –escribe Kant en la primera página del fragmento traducido aquí– “no es la mayor suma de *goces*, sino el *gozo* del darse cuenta de que uno está contento al obrar por cuenta propia”²⁴. Sin ese deleite preliminar no puede disfrutarse legítimamente de placer alguno. Ese gozo que produce la satisfacción de obrar por cuenta propia constituye un capital básico, un fondo de maniobra o un asiento principal que abre nuestro libro de cuentas, sin el que no cabe capitalizar ningún otro rédito, el cual será por definición fortuito y adicional. Sin ese capital previo, que tanto recuerda al vocabulario economicista en materia moral de los Ilustrados escoceses, no habría ningún balance o inventario que hacer en lo tocante a la felicidad. Y la expresión de “capital básico” sería del propio Kant, que se sugiere a sí mismo los términos *Hauptstuhl*, *Fonds* y *Grundstück*²⁵, todos los cuales remiten a la noción de lo podríamos denominar algo así como una “renta básica eudemonista”.

Sin esa paz interior con uno mismo, con la que no se puede mercadear al ser previa a todo cálculo de intereses, no resultaría factible disfrutar de felicidad alguna. Está claro que Kant, interrumpiendo como se sabe sus puntuales paseos cotidianos²⁶, ha leído

²⁴ Doy aquí una traducción alternativa que glosa la ofrecida más abajo para realzar la contraposición entre *goce* (*Vergnügen*) y *gozo* (*Lust*), siendo así que otras veces he optado por traducir esos términos por *deleite* y *placer*, aunque siempre deben adaptarse al contexto en cuestión.

²⁵ Está claro que a Kant el asunto de las finanzas le resultaba sugestivo. Recordemos el famoso ejemplo de los táleros reales y no imaginarios de la primera *Crítica*. O como las *Lecciones de Ética* nos aconsejan estar vigilantes con el amigo que nos birle la novia, no sea que, ya puestos, también pudiera tener inclinación a robarnos la bolsa (*sic*) –cf. *Lecciones de Ética*, ed. cit., p. 278; Ak. XXVII.1, 45. Entre la bolsa y la vida Kant parecía tenerlo muy claro. A sus alumnos de filosofía moral les decía que podemos callar cuando un salteador nos inquiera por nuestro dinero, pero en cambio debemos decir la verdad cuando somos interrogados por el paradero de un amigo refugiado en casa, incluso aunque nos lo pregunte alguien que le busca para matarle, como asegura en *Un presunto derecho de mentir por filantropía* (Immanuel Kant, *Teoría y práctica* –edición de Roberto R. Aramayo–, Tecnos, Madrid, 1986); cf. Roberto R. Aramayo, “Mendacidad y rebelión en Kant (Glosas al presunto derecho de mentir por filantropía: Un debate con Aylton Barbieri Durão)”, *Philosophica* (2006) 27, pp.183-196.

El inventario de los disparates kantianos cuando desciende a ejemplos casuísticos es bastante grueso, aunque sólo pueda ser aducido como divertimento y para nada descalifica sus brillantes planteamientos ético-políticos; cf. Roberto R. Aramayo, “El dilema kantiano entre antropología y ética. ¿Acaso representan los dictámenes jurídico-penales de Kant una concreción casuística del formalismo ético?”, en *Ética y antropología: Un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999, pp. 23-41.

²⁶ “Es bien conocido que, quien era un modelo de puntualidad y regulaba sus hábitos cotidianos a golpe de reloj, sólo traicionó en una ocasión semejante regularidad, al dejar de dar su paseo diario cuando apareció el *Emilio* de Rousseau, por no interrumpir la lectura de esta obra que le tenía absorto” (Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en el Siglo de las Luces* –edición de Roberto R. Aramayo–, FCE, México, 2014, p. 157).

atentamente *La profesión de fe del Vicario Saboyano*, ese texto que Rousseau intercala en su *Emilio* tras redactar las *Cartas morales* para Sofía²⁷ y donde la conciencia es definida como el principio que juzga nuestras acciones y las ajenas como buenas y malas²⁸. En la cuarta parte del *Emilio*, tras invocar los remordimientos que castigan en secreto crímenes ocultos, Rousseau nos habla del *encanto de la paz interior* que disfruta un alma *contenta consigo misma*²⁹. Kant por su parte acuña el símil del tribunal de la conciencia. “La conciencia moral –leemos en una Reflexión fechada entre 1775 y 1778- representa un tribunal donde el entendimiento hace las veces de legislador, la facultad de juzgar oficia simultáneamente como fiscal y abogado defensor, ejerciendo como juez la razón”³⁰.

Al final de su itinerario intelectual, en su *Metafísica de las costumbres*, Kant retoma la metáfora y aduce que cualquiera de nosotros posee una conciencia moral y se halla observado por un juez interior cuyos dictámenes nos persiguen como nuestra sombra sin poder dejar de oír su voz aunque se pretenda no hacerle caso³¹. La sentencia puede ser condenatoria o absolutoria, y esta última no reporta ninguna retribución a modo de recompensa, “como ganancia de algo que antes no era suyo, sino sólo un *contento* por haber eludido el peligro de ser encontrado culpable y ese reconfortante consuelo, la *única dicha que puede acompañar a la virtud*, no es positiva, como lo es cualquier tipo de alegría, sino sólo negativa: *el sosiego tras una previa inquietud*”³². Ese sosiego, esa paz interior, autosatisfacción o hallarse contento con uno mismo quedará consagrado en la *Crítica de la razón práctica* “como un análogo de la felicidad que ha de acompañar necesariamente a la conciencia de la virtud”³³. Y este análogo, según la Reflexión 7202, es una condición *sine qua non* de la felicidad *sensu stricto*, aquella que según Kant cabe definir como “la total satisfacción de nuestras necesidades e inclinaciones”³⁴ o

²⁷ Cf. Jean-Jacques, Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica* –edición de Roberto R. Aramayo-, Plaza y Valdés, Madrid, 2006.

²⁸ J.-J. Rousseau, *Emilio*, OC IV 598.

²⁹ Cf. *ibid.*, OC IV 596 y 597.

³⁰ Cf. Ref. 6815, Ak. XIX 170.

³¹ Cf. *MdS*, Ak. VI 438. Hay edición castellana a cargo de Adela Cortina y Jesús Conill: *La Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.

³² Cf. *ibid.*, Ak. VI, 440 (la cursiva es mía).

³³ Cf. *KpV*, Ak. V 117; ed. cit. p. 267; cf. nota 20.

³⁴ Cf. *Grundl.*, Ak. IV 405; cf. Immanuel Kant, *Fundamentación* –edición de Roberto R. Aramayo-, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 99.

“satisfacción de todas nuestras inclinaciones, atendiendo a su variedad, a su grado y a su duración”³⁵

Otro compañero de viaje tan importante como Rousseau en este periplo en torno a la felicidad podría ser Epicuro³⁶, al que Kant cita casi tanto como a Platón³⁷, tratándole habitualmente con particular deferencia, como muestran estas líneas de la segunda *Crítica*: “Epicuro contaba la práctica desinteresada del bien entre los deleites propios de un júbilo interior y la sobriedad o contención de las inclinaciones exigida desde siempre por el moralista más austero también casa con su plan relativo al deleite, por el cual entendía un corazón permanentemente alborozado”³⁸. Incluso parece hacerle depositario del distingo de Rousseau entre *amor de sí* y *amor propio*³⁹, si se lee con atención la Reflexión 6894, fechada hacia el final de la década del silencio: “El sistema de Epicuro es el principio del ‘amor de sí’ (*Selbstliebe*), término que utilizamos para englobar tanto el provecho como el pundonor y del que nos servimos para diferenciarlo del ‘amor propio’ (*Eigenliebe*), excluyente y ceñido al egoísmo, toda vez que, según Epicuro, el amor de sí contiene también un fundamento del amor hacia los demás y no es excluyente, sino que incrementa nuestra alegría”⁴⁰. Esto tiene su importancia, en cuanto que tal distingo sirve para circunscribir los dominios de la moralidad y de la felicidad:

Los principios de la moralidad responden a los dictados de la naturaleza o a la voluntad autolegisladora. En el primer caso nos encontramos con el principio de la felicidad. En el segundo con el de la dignidad de ser feliz. El uno queda encarnado en el amor propio, la benevolencia hacia uno mismo. El otro en la propia estima, la satisfacción consigo mismo... Mientras el primero se atiene a la divisa de procurarse felicidad a uno mismo, el segundo sigue la de una razón que distribuye la felicidad universal. La aplicación del primero requiere de mucha experiencia y astucia. La del segundo no precisa sino universalizar el uso de la voluntad, velando porque ésta concuerde consigo misma⁴¹.

³⁵ Cf. *KrV* A 806 B 834.

³⁶ Nuria Sánchez Madrid se ha ocupado de la relación entre Kant y Epicuro en su trabajo titulado: “Resonancias emocionales de la razón en Kant”, *Principios. Revista de Filosofía* 23 (2016) pp. 33-74. https://www.academia.edu/29545991/RESONANCIAS_EMOCIONALES_DE_LA_RAZÓN_EN_KANT. También se ha ocupado del papel de los sentimientos en la filosofía práctica kantiana: “Las pasiones y sus destinos: El examen de las emociones en las *Lecciones de Antropología* de Kant”, *Ideas y Valores*, Suplemento 1, (2013) pp. 109-132.

³⁷ Lo cual supondría un buen ranking en materia de impacto, como diríamos ahora.

³⁸ Cf. *KpV*, Ak. V 115; ed. cast. cit., p. 263.

³⁹ Cf. Roberto R. Aramayo, *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal como es)*, pp. 105-108.

⁴⁰ Refl. 6894, Ak. XIX, 198.

⁴¹ Refl. 7242, Ak. XIX 293; 1780ss / 1776-1778.

Aunque se sienta obligado a descalificarlo por principios, Kant aprecia la coherencia de Epicuro⁴² y en ocasiones incluso alaba su peculiaridad: “Es indiscutible que la virtud hace feliz cuando todos la ponen en práctica⁴³; pero Epicuro mantuvo que también es así cuando uno la ejercita en solitario”⁴⁴, lo que a mi modo de ver admitiría una doble lectura, sobre todo si tenemos en cuenta el distingo anterior entre un amor hacia uno mismo compatible con la felicidad ajena y ese amor propio egoísta que tan bien describió Rousseau. En cualquier caso, esta simpatía -no exenta de crítica- para con las tesis epicúreas aflora por doquier en los escritos kantianos. El “virtuoso y moralmente bienintencionado” Epicuro habría cometido el error de presuponer la intención virtuosa en las personas a quienes pretendía proporcionar el móvil para la virtud⁴⁵.

Se diría que la imperturbabilidad del ánimo⁴⁶ preconizada por Epicuro presenta cierto aire de familia con esa paz interior, capaz de conjurar la inquietud de nuestro fuero interno, procurada por el análogo de la felicidad que Kant denomina *Selbstzufriedenheit*. En otros lugares he mantenido que Spinoza, en cuanto paradigma del “ateo virtuoso” que se comporta moralmente sin esperar ninguna contrapartida, renunciando a la consecución del bien supremo, representa en sentido estricto un héroe moral para el planteamiento ético kantiano⁴⁷. En ese orden de cosas, Epicuro tampoco desentonaría demasiado con las premisas kantianas, si entendemos que alzaprima el prerequisite formal por encima del componente material de la felicidad.

⁴² “Kant presenta al epicureísmo, en oposición a las inconsecuencias estoicas, como el prototipo de las éticas ‘materiales’, es decir, de aquellas que hacen de la felicidad el principio supremo de la moralidad. Epicuro es el único consecuente, en la medida en que advierte que la búsqueda de la felicidad se confunde necesariamente con la búsqueda del placer, dado que el placer no es sino la representación del acuerdo entre un objeto dado o a realizar y las condiciones subjetivas de la vida. Dicho de otra forma, la representación de un objeto no puede poner en marcha la voluntad más que en proporción del placer que esperamos de su realización” (Pierre Aubenque, “Kant et l’épicurisme”, *Association Guillaume Budé. Actes du VIII Congrès, Paris 5-10 Avril 1968*, Les Belles Lettres, Paris, 1969, pp. 300).

⁴³ Aquí Kant puede tener en mente un sistema de moralidad autorrecompensadora, como el descrito en el Canon de la primera *Crítica*, “una idea cuya realización descansa en la condición de que cada uno haga lo que debe” (*KrV*, A810 B 838).

⁴⁴ Refl. 6796, Ak. XIX 163.

⁴⁵ Cf. *KpV*, Ak. V 115; ed. cast. cit., pp. 263-264.

⁴⁶ “Epicuro se representa el ánimo virtuoso en paz tras salvar los obstáculos morales” (*Bemerkungen*, Ak. XX 160).

⁴⁷ Cf. v.g. Roberto R. Aramayo, Roberto R. Aramayo, “Le souverain bien à la lumière de l’impératif de l’espoir chez Kant (en dialogue avec Spinoza et Rousseau)”, en R. Terra et Margit Ruffing (eds.), *Kant : La raison pratique. Concepts et heritages*, J. Vrin, Paris, pp. 375-386.

Me permito aventurar que la simpatía manifestada por Kant hacia el epicureísmo podría responder a una identificación ocasional en sus respectivos conceptos clave, a saber, la imperturbabilidad epicúrea⁴⁸ y el sosiego kantiano, porque después de todo, aun cuando “el ideal de Epicuro sea falso según la regla pura de la ética, no obstante es el que más coincide con la voluntad humana”⁴⁹. Satisfacer los deseos naturales y necesarios, la felicidad epicúrea, también se corresponde con la descripción kantiana del *deber indirecto* que supone “asegurar la propia felicidad”, toda vez que “el descontento con su propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas [se colige que naturales y no ficticias] se convierte con gran facilidad en una gran tentación para transgredir los deberes”⁵⁰. Con todo, Kant no dejará de reprochar a Epicuro el considerar a la virtud como un medio para conseguir hacernos felices y el tomar “los fundamentos subjetivos de la ejecución que nos mueven a la acción como fundamentos objetivos del enjuiciamiento”⁵¹, confundiendo el hallarse contento consigo mismo con estar satisfecho con la situación que uno ha creado⁵².

3. *¿Un cálculo subrepticio sobre los réditos de la virtud?*

Bien al contrario, según Kant lo único que nosotros podemos generar de modo completamente autónomo es el hallarnos contentos con nosotros mismos y esta paz interior es la condición de poder estar satisfecho con la propia situación, al faltar el sustento básico previo al que nos referíamos anteriormente. Es cierto que seguir la regla del máximo beneficio siempre deja el ánimo intranquilo⁵³. Sin embargo, en algún momento a Kant parece tentarle considerar el capital básico que proporciona ese sosiego como un fondo de inversión, por decirlo así, habida cuenta de que si todos apostáramos por hacernos con ese capital obraríamos consecuentemente por deber y eso facilitaría que cundiera la felicidad

⁴⁸ La tranquilidad del alma, un ánimo imperturbable supondría una condición de posibilidad para disfrutar del placer tendente a satisfacer las necesidades naturales y necesarias. Agradezco a Salvador Mas que me haya ilustrado sobre la teoría epicúrea del placer, pasándome un capítulo del borrador de su inminente libro sobre los epicúreos.

⁴⁹ Cf. Refl. 6607, Ak. XIX 107.

⁵⁰ Cf. *Grundl.*, Ak. IV 399; ed. cit. p. 89. En las Anotaciones en las “Observaciones” un Kant muy influenciado por Rousseau escribe lo siguiente: “La virtud no consiste en que uno se sobreponga en algunos casos a la inclinación ficticia, sino en intentar despojarse de tales inclinaciones y renunciar a ellas con gusto. No consiste en deber luchar contra las inclinaciones naturales, sino en que no se tengan sino éstas, para las que siempre cabe hallar una satisfacción” (*Bemerkungen*, Ak. XX 77-78).

⁵¹ Cf. Refl. 6619, Ak. XIX 112.

⁵² Cf. Refl. 6632, Ak. XIX 119.

⁵³ Cf. Refl. 6621, Ak. XIX 114.

general, al eliminarse las trabas que suele imponer el amor propio. Pero la ley moral regula el uso de nuestra libertad sin tener en cuenta lo que hagan los demás, como se postilla en el *Canon* de la primera *Crítica* y, por lo tanto, la paz interior alcanzada autónomamente es nuestra única “recompensa” entre comillas, dado que tal autosatisfacción ha de ser un corolario, un efecto colateral o subproducto, y no una meta perseguida expresamente, para evitar el círculo vicioso del eudemonismo que Kant denuncia en varios lugares, como la *Metafísica de las costumbres*⁵⁴ o *Acerca del tono aristocrático que últimamente se utiliza en filosofía*:

Aquel placer o desagrado que necesariamente debe ir por delante de la ley, tal como suele ocurrir, es patológico; sin embargo, ese placer cuya comparecencia se ve precedida por la ley es de índole moral. El primero tiene como fundamento un principio empírico -la materia del arbitrio-, mientras que el segundo alberga un principio puro *a priori* basado tan sólo en una determinación formal de la voluntad... El eudemonismo se mueve en un estéril círculo vicioso donde se toma por causa del comportamiento lo que sólo es una consecuencia o corolario suyo⁵⁵.

Pero hay otro cálculo que se cuele de rondón y casi a hurtadillas en la Reflexión 7202, donde cabe leer que “la virtud tiene el privilegio de conseguir la mayor felicidad a partir de cuanto le brinda la naturaleza, mas no estriba su mayor valor en ese oficiar como medio”⁵⁶, sino como ya sabemos en ese contento con uno mismo que podemos gestionar al margen de las circunstancias. ¿A qué se refiere Kant con esto? De nuevo a la idea de que un cultivo generalizado del deber procuraría mayores cuotas de felicidad para todos: “La dignidad de ser feliz consiste en el mérito que tienen las acciones de cara a una felicidad basada en la libertad; de generalizarse este tipo de acciones se conseguiría realmente la felicidad ajena”⁵⁷. En alguna ocasión Kant se pregunta: “¿por qué debemos actuar de manera que nos hagamos dignos de la felicidad, cuando no se presupone un ser que

⁵⁴ El hombre que ha vencido las incitaciones del vicio, y es consciente de haber cumplido con un deber a menudo penoso, encuentra dentro de su ánimo una tranquilidad interior, un contento al que bien cabe llamar felicidad y oficio como una especie de recompensa o salario de la virtud. El eudemonista identifica ese gozo con el móvil que lo hace obrar virtuosamente, determinándose a cumplir con su deber gracias a esa expectativa de felicidad. Sin embargo, resulta claro que, como sólo puede esperarse recibir esta recompensa de la virtud mediante la conciencia del deber cumplido, ésta debe ir por delante, es decir, que ha de verse obligado a cumplir con su deber antes de pensar, e incluso sin pensar, en que dicha felicidad será la recompensa de la observancia del deber” (*MdS.*, Ak. VI 377-378).

⁵⁵ Ak. VIII 395-396 nota.

⁵⁶ Ak. XIX 277.

⁵⁷ Refl. 6875, Ak. XIX 171; 1776ss.

distribuya la dicha conforme a esa dignidad?”⁵⁸. Y otras veces deja planteadas cuestiones como éstas:

Si cualesquiera buenas acciones no reportaran jamás con certeza ventaja alguna y la dicha fuera únicamente un premio a la astucia o una especie de lotería en la ruleta del ciego azar, cualquier hombre sensato seguiría la regla moral en base al sentimiento a causa de la mayor belleza, en la medida en que no le encaminase a su mayor desgracia. Si merced a ello pudiera obtenerse de modo inmediato la felicidad, la belleza moral quedaría enteramente devorada por el egoísmo y nunca podría obtenerse la estima del mérito. Ser virtuoso conforme a leyes universales comporta una ventaja natural, aun cuando el vicio también pueda representar excepcionalmente un medio para el placer; con todo, la virtud no conlleva una ventaja segura: hay que asociar sus motivaciones con el beneficio que logra⁵⁹.

Conocemos la respuesta. Kant pretende “restringir el concepto de la propia felicidad a la condición de propiciar la felicidad universal o cuando menos a la de no oponerse a que otros fomenten la suya”⁶⁰, lo cual no deja de ser, a fin de cuentas, una suerte de cálculo, aunque lo sea sobre la base de la moderna teoría de juegos y su “dilema del prisionero”, por decirlo así, puesto que actuar teniendo en cuenta los intereses del otro podría redundar en beneficio propio indirectamente y aunque se asuman riesgos de pérdida conforme a una ingenua maximización del propio interés. Aunque, claro está, la versión depurada niegue semejante procedimiento, según cabe apreciar por ejemplo en la Reflexión 7206: “La felicidad sólo es algo bueno bajo la restricción de hacerse digno de ella y la condición de esa dignidad es la buena voluntad, la cual es buena en términos absolutos, bajo cualquier respecto y sin restricción alguna”⁶¹, siendo esto algo que luego consagrará desde sus primeras páginas la *Fundamentación*, donde se dice que la buena voluntad es “una condición imprescindible incluso para hacernos dignos de ser felices”⁶². Los talentos y los dones de la fortuna son muy bienvenidos en tanto que medios, pero en definitiva “todo depende de la voluntad que se tenga a la hora de servirse de ellos”⁶³.

⁵⁸ Refl. 6969, Ak. XIX 216.

⁵⁹ Refl. 6629, Ak. XIX 117-118; 1769-1772.

⁶⁰ Refl. 7199, Ak. XIX 273; 1776-1779.

⁶¹ Cf. Ak. XIX 184; 1778-1780.

⁶² Cf. *Grundl.* Ak. IV 393; ed. cit. p. 80.

⁶³ Cf. Refl. 6890, Ak. XIX 195; 1776-1778. “No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*. Inteligencia, ingenio, discernimiento y como quieran llamarse los demás *talentos* del espíritu, sin duda son todas ellas cosas buenas y deseables en más de un sentido; pero también pueden ser extremadamente malas y dañinas, si la voluntad que debe utilizar esos dones de la naturaleza, no es buena...; huelga decir que un espectador imparcial jamás puede sentirse satisfecho al contemplar cuán bien le van las

4. Emanciparse de nuestros caprichos y la veleidosa fortuna

En la constitución de la personalidad moral Kant antepone a nuestros talentos y aptitudes nuestro talante o actitud moral, es decir, la existencia o carencia de una buena voluntad, como lo único que puede ser bueno en sí mismo y administrar adecuadamente los dones de la fortuna. Y como ya se sugirió antes aquí también podría darse un cálculo subrepticio. Porque, si uno se pone a calcular lo que puede hacernos felices, pierde la partida de antemano, y ello por dos buenas razones. Primero porque no podemos realizar ningún pronóstico fiable dadas las infinitas variables a tener en cuenta. Y segundo porque ni siquiera sabemos a ciencia cierta en qué cifrar nuestra felicidad, la cual “no es algo sentido, sino pensado”, según escribe Kant en la Reflexión 7202.

Nunca se sabe si acertaremos. Kant es muy consciente de que no podemos abarcar “toda la serie de causas antecedentes y determinantes, lo que permitiría predecir con total seguridad el éxito favorable o adverso con que se ven rematadas las acciones de los hombres conforme al mecanismo de la naturaleza”⁶⁴ y así lo constata en *Hacia la paz perpetua*. El cálculo probabilístico propio de la prudencia se interna en los dilemáticos laberintos de infinitas posibilidades con un mero promedio estadístico proporcionados por situaciones parecidas y acertar en semejantes encrucijadas es tan sólo cuestión de suerte. Sin embargo, al fin y a la postre, no dejaría de ser un cálculo –el único que le estaría permitido a la razón pura práctica– el renunciar a calcular porque resulta imposible dirimir si tal empeño se verá coronado con el éxito, lo que sí sucede con esa paz interior que nos procura el cumplimiento desinteresado del deber.

Ahora bien, semejante incertidumbre conlleva dos ventajas colosales: abre un margen suficiente para nuestra libertad y eso nos permite actuar moralmente. Aunque nos fuera posible penetrar en las honduras de nuestra interioridad y cupiera conocer cabalmente nuestro modo de pensar consignando incluso los móviles más recónditos e inconfesables, así como todas las circunstancias que inciden sobre los mismos, de modo que pudiera “calcularse la conducta de un ser humano en el futuro con esa misma certeza que permite pronosticar los eclipses de sol o de luna, pese a todo podría mantenerse junto a ello que tal

cosas a quien adolece por completo de una voluntad absolutamente buena” (*Grundl.*, Ak. IV 393; ed. cit. pp. 79-80.

⁶⁴ *ZeF*, Ak. VIII 370.

ser humano es libre”⁶⁵, gracias a esa espontaneidad con que nos habilita la ley moral. Por añadidura esa perspectiva enigmática y equívoca del futuro, nuestra incapacidad para conocer a un posible distribuidor de recompensas y castigos, permite en cambio que nuestras acciones morales no se deban al temor o la esperanza. De contar con tales certidumbres “el comportamiento del ser humano se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas, todas gesticularán convenientemente, mas no se descubriría ningún vida en tales figuras”⁶⁶.

El segundo problema consistía en definir nuestro propio concepto de felicidad. Al ser *un ideal de la imaginación*⁶⁷, “un ideal que sólo descansa en fundamentos empíricos, de los cuales resultaría vano esperar que determinen una acción merced a la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias que de hecho es infinita”⁶⁸. La extraordinaria complejidad entrañada para Kant por la noción de felicidad se ve bien descrita en su tercera *Crítica*:

El concepto de felicidad no es un concepto que el ser humano abstraiga de sus instintos y extraiga de su propia animalidad, sino es que es una mera idea de un estado, idea a la que quiere adecuar dicho estado bajo condiciones meramente empírica, lo cual es imposible. Él mismo bosqueja esa idea de un modo tan variopinto merced a su entendimiento, enmarañado con la razón y los sentidos, modificándola con tanta frecuencia que, aun cuando la naturaleza estuviera sometida por entero a su arbitrio, pese a ello no podría asumir en absoluto ninguna ley precisa, universal y estable que coincidiera con ese oscilante concepto y, así, con el fin que cada cual se propone de modo tan arbitrario. Pero incluso si quisiéramos, o bien rebajar ese concepto a la auténtica necesidad natural, o bien, de otro lado, elevar tanto la destreza como para procurarse fines imaginarios, pese a todo el ser humano jamás conseguiría lo que él entiende por felicidad⁶⁹.

De poco serviría contar con una complicidad sin fisuras por parte de la naturaleza, ni tampoco limitarnos a satisfacer las necesidades naturales o adiestrarnos para colmar las ficticias, porque nunca sabemos realmente lo que apetecemos o queremos, al hacerlo de

⁶⁵ *KpV* Ak V 99; ed. cit. p. 234.

⁶⁶ *KrV* Ak V 147; ed. cit. p. 314.

⁶⁷ La ya citada Soledad García Ferrer utiliza esta expresión kantiana para el título de su propia tesis doctoral: *La doctrina kantiana de la felicidad. La felicidad como ideal de la imaginación*: [https://www.academia.edu/1165361/La doctrina kantiana de la felicidad la felicidad como ideal de la i imaginación](https://www.academia.edu/1165361/La_doctrina_kantiana_de_la_felicidad_la_felicidad_como_ideal_de_la_imaginación)

⁶⁸ *Grundl.* Ak. IV 418-419; ed. cit. p. 122. La ya citada Soledad García Ferrer tituló así su tesis doctoral: *La doctrina kantiana de la felicidad. La felicidad como ideal de la imaginación*: [https://www.academia.edu/1165361/La doctrina kantiana de la felicidad la felicidad como ideal de la i imaginación](https://www.academia.edu/1165361/La_doctrina_kantiana_de_la_felicidad_la_felicidad_como_ideal_de_la_imaginación)

⁶⁹ *KU*, Ak. V 430; ed. cit. pp. 628-629.

una manera tan veleidosa y caprichosa como absolutamente imprevisible. Al tener que combinar las afluencias de los instintos, el entendimiento, la imaginación y la razón, la felicidad es un híbrido tan mutable como polimórfico, un centauro que debe atender simultáneamente a los deseos y a la voluntad, lo que resulta sencillamente imposible: “*Felicidad* es el estado de un ente racional inserto en el mundo al cual, en el conjunto de su existencia, le va todo según su *deseo* y *voluntad*, por lo que reposa en la coincidencia de la naturaleza con su fin global e igualmente con las motivaciones esenciales que determinan su voluntad”⁷⁰. Se trata por lo tanto de un oxímoron. Así las cosas, Kant decide buscar un análogo de la felicidad que no dependa en absoluto del azar y podamos conseguir de modo autónomo, independizándonos a un tiempo de la tiranía ejercida por nuestros inestables caprichos y del veleidoso respaldo de la diosa fortuna⁷¹, toda vez que como sentenció Maquiavelo: “los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella, pueden tejer sus redes, mas no romperlas”⁷². Al perseguir nuestra propia felicidad quedaríamos en manos de la fortuna y en esto Kant viene a coincidir con Maquiavelo:

Quien fuera tan sabio como para conocer los tiempos y el orden de las cosas, sabiendo acomodarse a ellos, tendría siempre buena fortuna o se guardaría siempre de la mala, y vendría a ser cierto que el sabio domina a las estrellas y los hados. Pero, como no se dan tales sabios, porque los hombres no pueden gobernar su propia naturaleza, se sigue de ello que la fortuna cambia y gobierna a los hombres, teniéndolos bajo su yugo⁷³.

5. Someterse a la propia ley autónoma para ser libre

Para zafarnos del yugo de la fortuna, si no queremos depender del inestable respaldo del azar, más nos vale atenernos al cumplimiento del deber y aplicarnos las tres formulaciones del imperativo categórico, cuya condición formal no es otra cosa que la autonomía o el acuerdo de la voluntad consigo misma preconizado por Rousseau dentro del ámbito político y que Kant traslada al campo de la moral, al entender que es lo único

⁷⁰ KpV, Ak. V 224; ed. cit. p. 277.

⁷¹ Esa divinidad a la que, según Maquiavelo, sí debe rendir culto el político, el cual “necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según lo exigen los vientos y las variaciones de la fortuna” (*El Príncipe* XVIII); “si se pudiese cambiar convenientemente la propia naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas, nunca mudaría el signo de la fortuna” (*ibid.*, XXV).

⁷² Maquiavelo, *Discursos*, Libro II, cap. 29.

⁷³ Maquiavelo, *Fantasías escritas en Perugia a Sonderini*, cit. en Roberto R. Aramayo, *La Quimera del Rey Filósofo. Los dilemas del poder o el frustrado idilio entre la moral y lo político* Taurus, Madrid, 1997, p. 61. https://www.academia.edu/10543785/La_Quimera_del_Rey_Filosofo.

que puede compadecerse con nuestra libertad⁷⁴. “Al presuponer que una voluntad es libre, su *autonomía* es un corolario necesario en tanto que única condición formal bajo la cual pueda ser determinada dicha voluntad”⁷⁵.

En la Reflexión 7202 Kant nos habla de “una libertad sometida a leyes *a priori* que la hagan coincidir consigo misma”. Allí mismo se pregunta: “¿Cómo puedo ser libre?”. Entiende que una libertad irrestricta, lo que denomina en un momento dado “libertinaje sin ataduras”, nos permitiría querer lo que sea contrario a nuestra propia voluntad, haciéndonos entrar en contradicción con nosotros mismos. La lectura del *Emilio* dejó una honda impronta en su discurso: “aquel que en el orden civil –escribe Rousseau– quiere conservar la primacía de los sentimientos, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre oscilando entre sus inclinaciones y sus deberes, nunca será ni hombre ni ciudadano”⁷⁶. Un pasaje del fragmento kantiano que nos ocupa dice que “ha de reconocerse *a priori* como necesaria una ley mediante la que la libertad se restrinja a las condiciones bajo las cuales mi voluntad coincide consigo misma”. La ley emanada de la voluntad general es “una voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y que le enseña a obrar según las máximas de su propio juicio, así como a no caer en contradicción consigo mismo”⁷⁷.

Kant, en el texto que nos ocupa escribe lo siguiente: “Soy libre, pero sólo de la coacción de la sensibilidad, mas no puedo al mismo tiempo estar libre de las leyes restrictivas de la razón; pues justamente he de someterme a estas leyes para verme libre de aquella coacción dado que de lo contrario no puedo dar la palabra a mi propia voluntad”. Nos encontramos frente al célebre círculo vicioso denunciado en la *Fundamentación*: “Nos consideramos libre en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación son en ambos casos autonomía, o sea, conceptos intercambiables”⁷⁸.

⁷⁴ Cf. *Grundl.* Ak IV 458.

⁷⁵ *Grundl.*, Ak. IV 461.

⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit. en Roberto R. Aramayo, *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal como es)*, 2015, p. 78.

⁷⁷ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre la Economía política*, cit. en *ibid.*, p. 85.

⁷⁸ *Grundl.* Ak. IV 450.

6. La mentira

Otra de las matrices del formalismo ético también es tratada en estas páginas, donde se hace intervenir, a propósito del mentir, a Epicuro, a los estoicos, a Platón y a quien hace las veces de abogado del diablo. “¿Por qué no debe mentir?”. Acaso porque atenta contra nuestra felicidad, como según Kant dirían los epicúreos. Esto no tendría mucho sentido, toda vez que puedo “hacer una excepción a esta regla cuando la mentira pueda serme útil”. Tampoco resulta convincente el argumento estoico de que nuestro corazón siente aversión hacia la mentira para quien se regodea engañando sin ser descubierto y se precia de su astucia. Según los platónicos la mentira sería detestable de suyo, pero en ese caso no sería uno libre de hacer lo que quiere. Kant deja la cuestión abierta frente a las dudas de un escéptico narrador muy del gusto de Diderot.

Puede que Kant leyera las *Confesiones* de Rousseau y supiera que habían nacido para confesar una mentira, un tema al que Rousseau dedica el cuarto paseo de *Ensoñaciones*⁷⁹. Para Kant el mentir contraviene la segunda formulación del imperativo categórico, pues “quien se propone hacer ante otro una promesa mendaz comprenderá enseguida que quiere servirse de algún otro hombre simplemente como medio, sin considerarlo al mismo tiempo un fin en sí”⁸⁰. Pero además la falsa promesa ilustra igualmente cómo cabe atentar contra la primera formulación, al mostrar un mecanismo de autodestrucción que se accionaría automáticamente cuando una máxima pretende hacerse pasar por ley universal sin merecerlo, mostrando así cómo nuestra voluntad entraría en contradicción consigo misma:

¿Acaso me contentaría que mi máxima (librarme de un apuro mediante una promesa ficticia) debiera valer como ley universal (tanto para mí como para los demás), diciéndome algo así como ‘Cualquier puede hacer una promesa hipócrita, si se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo’? Enseguida me percato de que, si bien podría querer la mentira, no podría querer en modo alguno una ley universal del mentir; pues con arreglo a esa ley no se daría propiamente ninguna promesa, porque resultaría ocioso fingir mi voluntad con respecto a mis futuras acciones antes otros, pues estos no creerían ese

⁷⁹ Cf. “Mentir por vergüenza”, en Roberto R. Aramayo, “Los *Ensueños* de Rousseau: una cartografía de nuestra conciencia moral y civil”, en J.-J. Rousseau, *Ensoñaciones de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016, pp. 21 y ss.

⁸⁰ *Grundl.*, Ak IV 430; ed. cit. p. 140.

simulacro o, si lo hiciera por precipitación, me pagarían con la misma moneda, con lo cual mi máxima, tan pronto como se convirtiera en ley universal, tendría que autodestruirse⁸¹

Una vez más vemos cómo Kant cuele de rondón un subrepticio cálculo utilitarista, al contemplar que le paguen a uno con la misma moneda, cuando está pretendiendo descalificar el mentir por una razón formal como la de resultar algo en sí mismo contradictorio porque no funcionaria con carácter universal. Esos cálculos llegan a su paroxismo en el ejemplo del amigo que cobijamos en nuestra casa y cuyo paradero debemos revelar a su asesino para no incurrir en un delito de cooperación, si el amigo saliera por la ventana y fuera encontrado casualmente por el malhechor merced a nuestra mentira filantrópica⁸², sin contemplar secuencias alternativas como la de que asesinen a nuestro amigo dentro de nuestra propia casa gracias a nuestra recalcitrante sinceridad. Todo ello porque conculcar las promesas socavan la base de todo contrato.

En *La Metafísica de las costumbres* Kant alude a un ejemplo similar, imputando aquí una responsabilidad moral. Un miembro del personal doméstico recibe instrucciones de que, si preguntan por el dueño de la casa, diga que ha salido. El criado hace lo que se le ha ordenado, pero con ello da lugar a que el propietario escape y cometa un gran delito que, de lo contrario, hubiese impedido la guardia que había ido a detenerlo. “¿En quién recae aquí –pregunta Kant– la culpa según principios éticos? Ciertamente también sobre el criado que violó un deber para consigo mismo con una mentira, cuyas consecuencias le atribuye su propia conciencia moral”⁸³.

7. Apostar por la esperanza del “como si” y confiar en el respaldo de un Espectador Imparcial

Los ejes temáticos del formalismo ético se encuentran *in nuce* en estas cuatro páginas de las *Hojas sueltas*, aunque se presenten, por decirlo así, en estado magmático y balbuceante. Pero ahí reside precisamente su mayor atractivo, porque nos pueden hacer comprender el trasfondo de ciertas problemáticas, como sería el caso de la del bien supremo, una de las temáticas más controvertidas para los estudiosos de Kant. Aquí se apunta que su existencia no puede dejarnos indiferentes. Una vez que se ha renunciado a

⁸¹ *Grundl.* Ak. IV 403; ed. cit. pp. 95-96.

⁸² Cf. Roberto R. Aramayo, “El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant”, en *Crítica de la razón ucrónica*, ed. cit. pp. 103 y ss., así como “Mendacidad y rebelión en Kant (Glosas al presunto derecho de mentir por filantropía: Un debate con Aylton Barbieri Durão)”, *Philosophica* (2006) 27, pp.183-196:

⁸³ *MdS*, Ak. VI 431.

buscar directamente la felicidad propia, porque no somos competentes para ello, siempre queda el horizonte de su expectativa. Kant llega a decir que todo esperar se refiere siempre a la felicidad y que, con vistas a lo práctico y la ley moral, su función equivale a la de las leyes de la naturaleza con respecto al conocimiento teórico de las cosas⁸⁴, lo cual me ha hecho acuñar la expresión de “imperativo epistémico”⁸⁵ para enfatizar el papel de la esperanza dentro de la filosofía práctica kantiana y recordar que la *Fundamentación* se redacta al mismo tiempo que la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*⁸⁶, puesto que Kant encuentra en su historia filosófica una forma asintótica de acercarnos al horizonte utópico de los distintos bienes supremos que pueblan su universo moral.

Más allá de la apuesta pascaliana, Kant decide que podemos obrar moralmente precisamente porque no conocemos nada en absoluto sobre la existencia de Dios (tuvo que suprimir el saber para dejar sitio a la fe⁸⁷) y tampoco debemos hacerlo esperando ningún castigo ni recompensa. Con ellos nos aseguramos en cualquier caso esa paz interior, ese contento consigo mismo, ese análogo de la felicidad que podemos procurarnos por nuestra cuenta sin depender demasiado del por otra parte imprescindible respaldo azar y, por añadidura con ellos quedamos habilitados para disfrutar de cualesquiera otros deleites y placeres materiales al hacernos dignos de la felicidad, siendo así que un “Espectador Imparcial⁸⁸” como el invocado por Adam Smith⁸⁹ estaría de nuestra parte y nos mostraría

⁸⁴ Cf. *KrV* A 805-806, B 833-834.

⁸⁵ Roberto R. Aramayo, “La recherche du bonheur et le rôle de l’espérance chez Kant, en dialogue avec Spinoza et Rousseau”, *Revista Filosófica de Coimbra* 46 (2014) pp. 428-448.
http://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes

⁸⁶ Cf. Roberto R. Aramayo, “Una ficción heurística para explorar nuevas configuraciones políticas. El primado jurídico-político de Kant en los opúsculos de 1784”, *Conceptos. Revista de Filosofía* 8 (2015) pp. 13-25 -<http://ojs.udc.edu.co/index.php/conceptos/article/view/671/575>; e igualmente: “Right as a Sign of a Philosophical Chiasm: Freedom and its Evolution in Kant’s Opuscles”, en VV.AA., *Critical Paths outside the Critiques. Kant’s Shorter Writings*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne, 2016, pp. 398-409; “Politik und Geschichtsphilosophie bei Kant”, *Kant e-prints* 8 (2013), pp. 1-23.; “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant”, *Ideas y Valores. Revista colombiana de Filosofía*, vol. LXII Suplemento N^o 1 (2013), pp. 15-36. <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/issue/view/3391>; El texto de la *Idea* está incluido en Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos sobre filosofía política y filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

⁸⁷ Cf. *KrV* B XXX.

⁸⁸ “Huelga decir que un *espectador imparcial* jamás puede sentirse satisfecho al contemplar cuán bien le van las cosas a quien adolece por completo de una voluntad absolutamente buena” (*Grundl.*, Ak. IV 393; ed. cit. p. 80).

⁸⁹ “En el sistema de Smith, por qué se inclina el juez imparcial (que no es uno de los participantes) por lo que es universalmente bueno, y cuál es la razón de que encuentre cierto placer en ello” (Refl. 6864, Ak. XIX 185; 1776-1778). “Cuál es la regla de aplicación a un objeto del discernimiento (simpatía del otro y de un espectador imparcial). ¿Por qué medios se convierten los principios morales en motivos” (Refl. 6629, Ak. XIX, 117; 1764-1770).

su simpatía, tal como aplaude con desinteresado entusiasmo la Revolución francesa viendo en ella un signo inequívoco del progreso moral de la humanidad⁹⁰, lo cual nos permite confiar en que una instancia con poder para ello consumiría el deseable corolario de nuestro empeño ético, al margen del apodo que demos a dicho ente, dado que Kant nos habla indistintamente para designarla de “Providencia”, “Naturaleza”, “Destino”⁹¹ en *Hacia la paz perpetua* e incluso en la tercera *Crítica* se refiere a esa entidad suprasensible como “Algo” (*Etwas*)⁹², además de homologar a Dios con la razón ético-práctica y auto-legisladora en el *opus postumum*⁹³, todo lo cual en suma podría identificarse de alguna manera con la diosa Fortuna y esa Suerte (*Glück*) que también resulta capital en el terreno político, pues sin ese tercer factor el talento y el empeño no tienen garantizadas sus metas⁹⁴. También ahí hay que confiar en la suerte o el respaldo de la fortuna, no como un don previo, sino como si fuese algo merecido por nuestro esfuerzo⁹⁵.

Habrá quien encuentre fuera de lugar aplicar a Kant cualquier cálculo mediato como el que hemos apuntado varias veces aquí, respecto a las consecuencias aparentemente “utilitaristas” de un obrar moral que nos impediría en principio dañar al otro y, de universalizarse, nos evitaría vernos perjudicados por los demás. Pero este tipo de hipótesis se compadece cabalmente con el recelo que él mismo apunta en su *Fundamentación*, donde afirma que nunca cabe concluir con total seguridad que nuestra voluntad no se haya visto determinada realmente por algún secreto impulso camuflado tras el espejismo del deber, pues “aunque nos gusta halagarnos atribuyéndonos falsamente nobles motivos, en realidad ni siquiera con el examen más riguroso podemos llegar nunca hasta lo que hay detrás de los móviles encubiertos”⁹⁶

Pero todas estas consideraciones nos llevarían demasiado lejos y excedería los límites razonables de esta presentación al fragmento inédito conocido como la *Reflexión*

⁹⁰ Roberto R. Aramayo, “Immanuel Kant: La Revolución Francesa desde una perspectiva cosmopolita”, en Pablo Sánchez Garrido (ed.), *Historia del Análisis Político*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 427-438.

⁹¹ Roberto R. Aramayo, “La versión kantiana de ‘la mano invisible’ (y otros alias del Destino)”, en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101-122.

⁹² *KU Ak V 466*; ed. cit. p. 460.

⁹³ “Dios no es un ser exterior a mí, sino sólo un pensamiento dentro de mí. Dios es la razón practico-moral que legisla para sí misma” (*OP*, Ak. XXIII 145).

⁹⁴ Inspirado por María Julia Bertomeu he tratado este asunto en mi trabajo titulado “Ideales platónico y ensoñaciones rousseauianas en el pensamiento político de Kant” –manuscrito presentado en el primer encuentro CTK celebrado en la Universidad de los Andes de Bogotá a finales de mayo de 2016.

⁹⁵ “El ser humano ha de proceder *como si* todo dependiera de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá la consumación a sus bienintencionados esfuerzos” (*Rel.*, Ak. VI 101).

⁹⁶ *Grundl.* Ak. IV 407; ed. cit. p. 102.

7202. Es hora de que accedan al gabinete de trabajo donde Kant la escribió y que se hallaba presidido por un retrato de Rousseau. Queden advertidos los no fumadores de que para pensar mejor Kant fumaba en pipa⁹⁷ (¡qué delicia!) y que por lo tanto su despacho solía estar lleno de humo. *Avanti!*

BIBLIOGRAFÍA

- KANT, Immanuel: *Akademieausgabe*
- KANT, I.: *Teoría y práctica* –edición de Roberto R. Aramayo-, Tecnos, Madrid, 1986.
- KANT, I.: *Lecciones de ética* –edición de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán-, Crítica, Barcelona, 1988 / *Eine Vorlesung über Ethik*, Fischer, Frankfurt am Mainz, 1990.
- KANT, I.: *La Metafísica de las costumbres* (edición de Adela Cortina y Jesús Conill), Tecnos, Madrid, 1989.
- KANT, I.: *Antología* [del *Nachlass* kantiano], Editorial Península, Barcelona, 1991, https://www.academia.edu/9878585/Antolog%C3%ADa_del_Nachlass_de_Kant
- KANT, I.: *Reflexiones sobre filosofía moral*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 179-184.
- KANT: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* –edición de Roberto R. Aramayo-, Alianza Editorial, Madrid, 2012a
- KANT, I. *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)* –estudio introductorio, versión castellana, notas e índices de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Alianza Editorial, Madrid, 2012b.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica* –edición de Roberto R. Aramayo-, Alianza Editorial, Madrid, 2013a.
- KANT, I.: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos sobre filosofía política y filosofía de la historia* –edición de Roberto R. Aramayo-, Alianza Editorial, Madrid, 2013b.
- ARAMAYO, Roberto R.: "La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant, *Ideas y Valores* 66 (2017a) 9-33;
<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/61939>
- ARAMAYO, Roberto R.: "Spuren Rousseaus in Werk Kants. Erziehung, Gesellschaft, Kosmopolitismus", in *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärische Impulse von Leibniz bis zur Gegenwart*, Könighausen & Neumann, Würzburg, 2017b, pp. 123-135.
- ARAMAYO, Roberto R.: "Right as a Sign of a Philosophical Chiasm: Freedom and its Evolution in Kant's Opuscles", in Robert Hanna, Nuria Sánchez Madrid et alia (eds.), *Critical Paths outside the Critiques. Kant's Shorter Writings*, Cambridge Scholar Publishing, Newcatle upon Tyne, 2016a, pp. 398-409.
- ARAMAYO, Roberto R.: "Epílogo" a Denis Diderot, *El paseo del escéptico*, Lateoli, Pamplona, 2016b, pp. 97-122.

⁹⁷ Del tabaco fumado en pipa dice Kant en su *Antropología* que deviene "una suerte de buena compañía que nos entretiene, al reavivar nuestras sensaciones y estimular nuestro pensamiento" (Ak. VII 232).

ARAMAYO, Roberto R.: “Los *Ensueños* de Rousseau: una cartografía de nuestra conciencia moral y civil”, en J.-J. Rousseau, *Ensoñaciones de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016c, pp. 11-60.

ARAMAYO, Roberto R.: *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal como es)*, Barcelona, 2015a (traducido al italiano, al portugués y al flamenco)

ARAMAYO, Roberto R.: “Una ficción heurística para explorar nuevas configuraciones políticas. El primado jurídico-político de Kant en los opúsculos de 1784”, *Conceptos. Revista de Filosofía* 8 (2015b) pp. 13-25. <http://ojs.udc.edu.co/index.php/conceptos/article/view/671/575>

ARAMAYO, Roberto R.: “Diderot, l’Encyclopedie et l’opinion publique”, *Revue Roumaine de Philosophie* 59 (2015c) 319-338

ARAMAYO, Roberto R.: “La recherche du bonheur et le rôle de l’espérance chez Kant, en dialogue avec Spinoza et Rousseau”, *Revista Filosofica de Coimbra* 46 (2014a) pp. 428-448. http://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes

ARAMAYO, Roberto R.: “Crises and Revolutions Philosophical Aproches to their Interdependence in the Classic Works of Rousseau, Kant, Tocqueville, Cassirer and Arendt”, *ethic@ Florianópolis, Santa Catarina, Brasil*, v.13, n.2, pp. 303-314, jul./dez., 2014b.

ARAMAYO, Roberto R.: “Jean-Jacques Rousseau: The Atypical Enlightenment Thinker and the Dilemmas of Modernity”, in *Images of/from Enlightenment*, Zielona Góra, 2013a, pp. 59-72.

ARAMAYO, Roberto R.: “El giro afectivo de Rousseau dentro del culto a la razón ilustrada”, en *Giros narrativos e historias del saber*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013b, pp. 25-37.

ARAMAYO, Roberto R.: “Politik und Geschichtsphilosophie bei Kant”, *Kant e-prints* 8 (2013c), pp. 1-23.

ARAMAYO, Roberto R.: “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant”, *Ideas y Valores. Revista colombiana de Filosofía*, vol. LXII Suplemento N^o 1 (2013d), pp. 15-36. <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/issue/view/3391>

ARAMAYO, Roberto R.: “Diderot y su revolución del pensar por sí mismo”, en *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*, Herder, Barcelona, 2012a, pp. 357-385.

ARAMAYO, Roberto R.: “Immanuel Kant: La Revolución Francesa desde una perspectiva cosmopolita”, en Pablo Sánchez Garrido (ed.), *Historia del Análisis Político*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 427-438.

ARAMAYO, Roberto R.: “Una obra de juventud y madurez (como la Capilla Sixtina)”, primer epígrafe del estudio introductorio a su edición española de A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, vol. I, pp. 11 y ss.

ARAMAYO, Roberto R.: “El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant”, en *Crítica de la razón ucrónica*, ed. cit. pp. 103 y ss., así como “Mendacidad y rebelión en Kant (Glosas al presunto derecho de mentir por filantropía: Un debate con Aylton Barbieri Durão)”, *Philosophica* (2006a) 27, pp.183-196.

ARAMAYO, Roberto R.: “La sinrazón de la esperanza. El imperativo de la disidencia como fundamentación para una moral utópica”, en *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés, Madrid / México, 2006b; pp. 41-71.

ARAMAYO, Roberto R.: “Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant”, *Isegoría* (2004) 30, pp. 91-105. <http://digital.csic.es/handle/10261/9780>.

ARAMAYO, Roberto R: *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001, pp. 144-150: https://www.academia.edu/6159849/Immanuel_Kant

ARAMAYO, Roberto R: “El dilema kantiano entre antropología y ética. ¿Acaso representan los dictámenes jurídico-penales de Kant una concreción casuística del formalismo ético?”, en *Ética y antropología: Un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999, pp. 23-41.

ARAMAYO, Roberto R: *La Quimera del Rey Filósofo. Los dilemas del poder o el frustrado idilio entre la moral y lo político* Taurus, Madrid, 1997a. https://www.academia.edu/10543785/La_Quimera_del_Rey_Filósofo

ARAMAYO, Roberto R: “Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones, y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano”, *Dianoia* 43 (1997b) pp. 77-94 https://www.academia.edu/19244310/Autoestima_felicidad_e_imperativo_elpidológico._Razones_y_sinrazones_del_anti_eudemonismo_kantiano

ARAMAYO, Roberto R: “La versión kantiana de ‘la mano invisible’ (y otros alias del Destino)”, en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101-122.

ARAMAYO, Roberto R *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, Tecnos, Madrid, 1992: <http://digital.csic.es/handle/10261/13639>.

CASSIRER, Ernst: *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en el Siglo de las Luces* –edición de Roberto R. Aramayo-, FCE, México, 2014

GARCÍA FERRER, Soledad: “¿Cómo es posible la felicidad *a priori*? Comentario de la reflexión sobre filosofía moral 7202”, [https://www.academia.edu/8751849/ Cómo es posible la felicidad a priori](https://www.academia.edu/8751849/Cómo_es_posible_la_felicidad_a_priori).

HIMMELMANN, Beatrix: *Kants Begriffs des Glücks*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.

KERSTING, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984.

MAQUIAVELO, *El príncipe*.

MENZER, Paul: “Die Entwicklung der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785”, *Kant-Studien* 2 (1898) 290-322 u. 3 (1899) 41-104

ROUSSEAU, J-J: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 2959-1995; 5 vols.

ROUSSEAU, J-J: *Ensoñaciones de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016.

ROUSSEAU, J-J: *Cartas morales y otra correspondencia filosófica* –edición de Roberto R. Aramayo-, Plaza y Valdés, Madrid, 2006

ROUSSEAU, J-J: *Discurso sobre la Economía política*.

ROUSSEAU, J-J, *Emilio, o de la educación*.

SANCHEZ MADRID, Nuria: “Resonancias emocionales de la razón en Kant”, *Principios. Revista de Filosofía* 23 (2016) pp. 33-74. https://www.academia.edu/29545991/RESONANCIAS_EMOCIONALES_DE_LA_RAZÓN_EN_KANT_E_MOTIONAL_RESONANCES_OF_REASON_IN_KANT

SANCHEZ MADRID, Nuria: “Las pasiones y sus destinos: El examen de las emociones en las *Lecciones de Antropología* de Kant”, *Ideas y Valores*, Suplemento 1, (2013) pp. 109-132.

<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/42049>

SCHILPP, Paul-Arthur: *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México, 1997.

VV.AA: *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, FCE, México, 2017.



Conversación sobre Kant... con Juan Arana

Talking about Kant with... Juan Arana

RICARDO PARELLADA*

Universidad Complutense de Madrid, España

Juan Arana Cañedo-Argüelles, nacido en 1950 en San Adrián (Navarra). Estudios de filosofía y física en las Universidades de Navarra y Complutense de Madrid. Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla (1978). Becario Humboldt en las Universidades de Münster, Erlangen y Berlín (1984-1985). Catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla desde 1986. Profesor visitante —entre otras— en las Universidades de Río Piedras (Puerto Rico) (1989), Mainz (Alemania) (1990), París IV-Sorbonne (1992-3), Technische Universität Berlin (2000-1, 2008-9). Se ha encargado de la dirección de la Facultad de Filosofía y el Departamento de Filosofía y Lógica de la Universidad de Sevilla. Ha fundado y dirigido las revistas *Estudios Bibliográficos de Filosofía*, *Thémata* y *Naturaleza y Libertad*. Forma parte del Comité Editorial de las revistas: *Pensamiento* (Madrid), *Anuario Filosófico* (Pamplona), *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile* (Santiago de Chile), *Tópicos* (Ciudad de México), *Thémata* (Sevilla), *Pensamiento y Cultura* (Bogotá), *Árbol* (CSIC, Madrid), *Relecciones. Revista interdisciplinaria de filosofía y humanidades* (Madrid), *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* (Madrid), *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga). Se ha ocupado prioritariamente de los siguientes temas: relaciones entre ciencia y filosofía; aspectos teológicos del pensamiento moderno; relaciones de la literatura con la filosofía; lugar de la filosofía en la cultura contemporánea; relación materia-espíritu; trasfondo ontológico de la física moderna; problema de la libertad; teoría y práctica de la interdisciplinarietà; filosofía y vida cotidiana. Los autores que ha estudiado con mayor asiduidad son: Kant, Maupertuis, Euler, Leibniz, d'Alembert, Popper, Heisenberg, Schrödinger, Einstein, Borges y Octavio Paz. Ha publicado más de doscientos artículos y capítulos de libros, editado nueve volúmenes colectivos, traducido y comentado obras de diversos clásicos de la ciencia y la filosofía. Es autor de los siguientes libros: *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*, Sevilla, 1982; *Apariencia y Verdad*, Buenos Aires, 1990; *El centro del laberinto: Los motivos filosóficos en la obra de Borges*, Pamplona, 1994; *La mecánica y el espíritu*, Madrid, 1994; *Claves del*

* Profesor Titular en la Facultad de Filosofía de la UCM. E-mail de contacto: parellada@ucm.es.

conocimiento del mundo. Primer tomo: *Materia y movimiento*, Sevilla, 1996; *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid, 1999; *Claves del conocimiento del mundo. Segundo tomo: Universo y vida*, Sevilla, 2000, *La eternidad de lo efímero*, Madrid, 2000, *Materia, Universo, Vida*, Madrid, 2001; *El Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX*, Madrid, 2003; *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber*, Pamplona, 2004; *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la libertad*, Madrid, 2005; *Filosofía de lo cotidiano. Hojas de calendario*, Madrid, 2005; *La visione cosmica di Erwin Schrödinger*, Roma, 2008; *Los sótanos del Universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*, Madrid, 2012; *Límites de la biología y fronteras de la vida*, Madrid, 2014; *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, 2015; *La conciencia inexplicada*, Madrid, 2015.

El profesor Juan Arana es especialmente conocido por sus trabajos sobre las relaciones entre ciencia y filosofía, tanto en el ámbito moderno como en el contemporáneo. El tema que eligió para su reciente discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (5-5-2015), publicado después como libro, fue precisamente “El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía”. Pero Juan Arana se ha ocupado de muchos otros temas filosóficos centrales, a los que nos iremos refiriendo a lo largo de esta entrevista, algunos de los cuales figuran en la breve semblanza anterior, como la relación materia-espíritu, la interdisciplinariedad y la libertad. Para comenzar quisiera preguntarle por sus años de formación. Usted fue estudiante universitario de ciencias y filosofía. ¿Podría hablarnos de la importancia y la articulación de ambos ámbitos en su formación, tanto desde el punto de vista intelectual, como, si le parece oportuno, desde una perspectiva personal? Ya le adelanto que la segunda pregunta será sobre el lugar de Kant en esta etapa y en sus primeros trabajos filosóficos.

Un dato importante para entender mi trabajo filosófico es que cumplí 18 años precisamente en 1968. Mi padre era funcionario, así que crecí en diferentes pueblos de Navarra mientras negros nubarrones se cernían sobre la provincia y el país. Durante el bachillerato tuve un contacto muy superficial con la filosofía y en ningún momento contemplé la posibilidad de dedicarme a ella: mi familia esperaba que me consagrara a algo más sustancioso. Yo pensaba igual. Pero al llegar a Madrid para estudiar ingeniero de caminos descubrí que todos los valores y creencias que sostenían mi mundo se cuarteaban y disolvían como un azucarillo. Fue entonces cuando decidí dedicarme a la filosofía. Era, sin titubeos, un muchachote “de ciencias”. Las letras nunca me habían interesado. Pero la movida en los colegios mayores de la Complutense me enseñó que había preguntas muy importantes cuyas respuestas no figuraban en los libros de física ni en los de matemática. Un superficial examen de lo que las humanidades decían al respecto me dejó igualmente insatisfecho. Con toda la carga de pretenciosidad y desesperación que sólo es posible aunar cuando eres veinteañero, pensé que debía zanjar el asunto por mí mismo. Así pues, comuniqué en casa que dejaba la carrera. “Muy bien —repuso mi padre, también ingeniero frustrado—. Entonces te pasas a derecho, ¿no es eso?” “No, papá. Quiero estudiar filosofía.” Le estaré eternamente agradecido por lo que me contestó después de resoplar un poco: “Está bien. Todo el mundo tiene derecho a una segunda oportunidad. Pero, si después de un par de cursos me vienes con que la filosofía tampoco te gusta, tendrás que buscarte la vida por ti mismo. Y con el follón que hay en Madrid, vente a estudiarla a Pamplona...” Mi madre tan solo dijo una cosa que me sigue inquietando: “Pero, hijo mío, ¡todos los filósofos se vuelven locos!”

El caso es que inicié la licenciatura desde el buen entendimiento de haber disparado mi último cartucho. Eso me dio la motivación necesaria para superar los griegos y latines de los cursos

comunes de filosofía y letras. En tercero, empecé la especialidad de “filosofía pura”. Como denominación es horrorosa, a pesar de lo cual empecé a disfrutar de lo lindo por primera vez en mucho tiempo. Y no precisamente porque la filosofía me diera las respuestas que no había encontrado en la ciencia, sino porque, una vez rebajados mis humos de adolescente, recuperé la autoestima y sentí que había encontrado el lugar que me correspondía en este planeta.

Quizá lo que más pueda sorprender a quien conozca sus trabajos en distintos ámbitos y se asome por primera vez a su trayectoria desde un punto de vista cronológico o biográfico puede ser el lugar central de Kant en sus primeros trabajos filosóficos. De hecho, sus dos primeros libros están dedicados a este pensador: Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1765). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII (1982) y la traducción, estudio crítico y amplio comentario del primer libro de Kant, publicado en 1747: Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas (1988). Como usted indica en la presentación de su monografía sobre el Kant precrítico, su interés no era, como suele ser habitual, comprender mejor desde ahí el Kant crítico, sino estudiar las relaciones entre ciencia y metafísica en el clima filosófico anterior a la filosofía trascendental. ¿Podría detallarnos el lugar de Kant y de estos estudios tanto en su formación como filósofo, como en su trabajo posterior sobre ciencia y filosofía?

Cuando estudié filosofía en la Universidad de Navarra, la orientación dominante era aristotélica. Nunca he tenido prejuicios antimetafísicos, pero lo cierto es que pronto experimenté un rechazo íntimo contra la escolástica, sobre todo porque encontré que sus representantes eran profundamente ignorantes de lo que la ciencia moderna enseña e injustos con la filosofía que subyace a ella. Mis primeras lecturas me habían convertido en un teilhardiano. Sigo siendo un rendido admirador de *El medio divino*, pero poco a poco se fue enfriando mi pasión por *El fenómeno humano*. Hubo tres profesores pamploneses que influyeron en mí. Jesús García López era un tomista puro y duro, pero poseía una honestidad intelectual intachable y, sin ser yo “de los suyos”, me ofreció amparo y consejo en los momentos más críticos de mi vida profesional. De él he aprendido que, cuando no hay una coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos, el valor de la filosofía que practicamos es igual a cero. Leonardo Polo era un tipo absolutamente genial. Su pasión por la investigación filosófica se contagiaba incluso a los que no acabábamos de entenderlo (en mi caso dudo de que siquiera empezara a hacerlo). Le debo intuiciones aisladas, aunque decisivas, y sobre todo la convicción inquebrantable de que la filosofía es algo que sin lugar a dudas merece la pena. Jorge Pérez Ballestar era un profesor excelente y cultivaba un escepticismo bastante corrosivo, aunque no amargo ni desesperado¹. La enseñanza más duradera que extraje de él es que el humor es un ingrediente fundamental del trabajo filosófico, indispensable para no sucumbir a la gravedad de los asuntos que tratamos y —sobre todo— para aprender a reírnos de nosotros mismos sin por ello despreciar la nobleza de nuestro empeño. Empezó a dirigirme una tesina —que no acabé— sobre Ernst Cassirer. La obra que más admiré durante mi formación filosófica fue *El problema del conocimiento*, en la espléndida traducción de Wenceslao Roces. Representaba para mí la síntesis perfecta entre ciencia y filosofía, razón y experiencia, profundidad de pensamiento y brillantez expresiva. Sin embargo, experimenté hacia este autor un sentimiento de incomodidad, porque nunca conseguí averiguar dónde quería ir a parar. Era como un río

¹ Muchas veces he lamentado que su trágica muerte me impidiera acabar de manifestarle lo agradecido que le estoy por su magisterio. La timidez tanto de su temperamento como del mío nos impidió siempre acceder al plano de la confidencia.

majestuoso que se interna en el desierto, empieza a hacer meandros y, tras seguirlo largo tiempo con la lengua afuera, uno empieza a sospechar que no va a desembocar en ningún mar. Y ahí nunca estuve dispuesto a transigir. En el fondo sigo teniendo la actitud del ingeniero que nunca fui: quiero acabar la carretera, tender el puente y que no se caiga, conseguir que la presa funcione. Siempre he luchado contra mi impaciencia, la obsesión de llegar pronto a resultados tangibles, la tendencia a precipitarme. Pero a la vez me niego a quedar empantanado en divagaciones. En este sentido, el *Kant, vida y doctrina* de Cassirer fue decisivo para abandonar la órbita de quien lo escribe y empezar a girar en la de quien describe. Dicho sea entre paréntesis, cuando releo mis propios textos —los que menos insatisfecho me han dejado— descubro un permanente esfuerzo por emular el estilo de ese libro, adobado con gotas del vitriolo perezballestiano (yo lo rebajo a acético).

Estaba en medio de estos cabildeos cuando conocí a Jesús Arellano, que iba a poner en marcha una sección de filosofía en su universidad. Había desarrollado una refinada teoría de los trascendentales con fuertes acentos metafísico-antropológicos. Siempre me sentí incapaz de hacer nada con ella. Pero Arellano también era un tutor extraordinario y sobre todo daba completa libertad de investigación a sus doctorandos, de manera que con la filosofía crítica bajo el brazo me fui tras él a Sevilla, donde todavía sigo.

De Kant primero me interesó la vida y sólo después la doctrina. De ésta, antes la precrítica que la crítica. Orden de prioridades más que discutible, aunque tal vez me otorga el mérito de la originalidad. Vista desde fuera la biografía del filósofo es poco fascinante. Tampoco hubiese pasado a la historia de no haber publicado nada después de 1770. Pero para mí lo importante era que vivió en una universidad marginal alejada de la ya imparable revolución científica, y tuvo una educación casi exclusivamente literaria. A pesar de lo cual supo detectar la importancia decisiva de la *nueva ciencia*, intentó (aunque con poca fortuna) participar en ella y, *sobre todo*, fue el único gran filósofo que sacó todas las consecuencias de lo que la obra de Copérnico, Galileo, Descartes, Newton y Leibniz había supuesto para el pensamiento. Otro mérito indiscutible es que su propuesta ha sido determinante para la evolución posterior de las relaciones entre ciencia y filosofía, así como de la propia filosofía en general. Esto le sitúa en la coyuntura intelectual más decisiva de los tiempos modernos.

La entrevista anterior publicada en esta revista está dedicada a otro conocido profesor español, José Luis Villacañas. Es curioso comprobar el papel central desempeñado por el Kant precrítico en la formación y los primeros libros de dos profesores y filósofos tan distintos y reconocidos como Villacañas y usted, que se sitúan en ámbitos de trabajo muy diferentes. La temática y el enfoque específico de los estudios de ambos sobre el Kant precrítico son distintos, pero lo que quiero señalar no es solo esta coincidencia. Mi sospecha es que, si contemplamos de cerca la trayectoria intelectual de otros grandes profesores, encontraríamos que Kant (quizá no el precrítico) es el pensador más importante en la formación de muchos filósofos de su generación y quizá también de las posteriores. La filosofía de Kant parece haberse convertido en una lingua franca filosófica, a la vez un punto de partida y un interlocutor ineludible en muchos ámbitos. ¿Podría decirnos si comparte esta impresión y cuál es su opinión sobre el papel de Kant en la formación y el ejercicio contemporáneo de la filosofía en español?

Kant ha ocupado un lugar central tanto en la formación como en la investigación filosófica española en el último cuarto del siglo XX. De alguna forma sigue ocupándolo, aunque mi impresión es que en menor medida. Para explicar el fenómeno hay que tener en cuenta su importancia intrínseca, a la que ya me he referido. Pero también han incidido causas coyunturales. A principios de los 70, frente a la declinante metafísica escolastizante, ocupaban la escena escuelas intelectuales *de combate*, como el marxismo, el materialismo naturalista y versiones antimetafísicas de la filosofía analítica. Muchos profesores jóvenes, a pesar de simpatizar con unas u otras, pensábamos que aquella batalla campal estaba mal planteada, y que en realidad era muy poco filosófica. Por eso dimos un giro hacia el academicismo, hacia la confección de trabajos exhaustivamente documentados y con objetivos teóricos bien delimitados. También era un modo de reaccionar contra el escaso rigor y desmesuradas ínfulas de nuestros profesores (que no maestros). Intentábamos hacer ediciones irreprochables, publicar libros rigurosos alejados de la controversia ideológica, homologarnos a la investigación que se practicaba en Europa o América, etc. Lo hicimos porque era la mejor forma de asegurar nuestro futuro profesional, pero también porque estábamos hartos de consignas grandilocuentes y descaradas instrumentalizaciones. Claro está, los clásicos constituyeron en este sentido referencias obligadas, y entre los clásicos nadie mejor que Kant, uno de los pocos que estaba desde cualquier punto de vista *au-dessus de la mêlée*. Con los años, los ánimos se han ido serenando y la gente se ha cansado de los revolucionarios de salón (aunque de vez en cuando se producen rebotes del síndrome). Tanto el mercado editorial como el panorama mental han quedado saturados de trabajos referidos a los *grandes*. Por supuesto, cualquier miembro de la generación más reciente tiene derecho a descubrir *su Kant*, *su Hegel* o *su Heidegger*. Y también es muy dueño de intentar vender sus hallazgos. Pero no lo tiene fácil, porque todos (incluso los más jóvenes) estamos más de vuelta que antes. Somos vacas *muy toreadas*. Por eso, la investigación se ha diversificado; autores secundarios y olvidados han sido rescatados. Ya no es necesario buscar refugios ni santuarios como los que antaño ofrecía la historia del pensamiento. La filosofía de la sospecha parece haberse tomado un respiro y las desconfianzas sistemáticas se han apaciguado un poco. Ahora es posible tratar impunemente temas y autores que antes desencadenaban implacablemente el correspondiente *sambenito*.

No pretendo haber estado al margen de las modas ni tampoco de los cálculos para prosperar en la carrera académica. Pero nunca me fascinó Kant por su potencia teórica intrínseca. He sufrido lo mío para leer una y otra vez sus textos fundamentales e intentar comprenderlos. Como ya falta poco para jubilarme, confesaré que no lo he conseguido de un modo que me satisfaga. Más aún: he llegado a pensar que el problema no era solo mío, sino que hay cosas importantes en Kant que, simplemente, *no se entienden*. Refiriéndose a otra gran figura —que ha escapado a mis entendederas en mayor proporción aún—, un amigo me recomendó que hiciese como él: “lo abordo como si fuera un pensador aforístico; me agarro a lo que pillo y me despreocupo de lo que no comprendo”. Puede que la receta funcione, pero, francamente, no he estudiado filosofía para eso: antes de proceder así preferiría gestionar expedientes en una oficina.

Con respecto a Kant me propuse dos cosas: en primer lugar, averiguar hasta qué punto tuvo un conocimiento en profundidad de lo que decía la ciencia moderna y supo captar sus consecuencias filosóficas. En segundo lugar, decidir si fue buena o no la fórmula que propuso para regular las relaciones entre ciencia y filosofía o, si se quiere, entre física y metafísica. Para resolver lo primero era imperativo estudiar en profundidad la etapa precrítica; para lo segundo, el sistema trascendental. *Pues bien, las cosas claras: mi decepción con Kant ha sido, en ambos sentidos,*

profundísima. Nuestro hombre no consiguió dominar la ciencia que tan calurosamente alabó, lo cual le abocó a una teoría del conocimiento particularmente desafortunada. Y lo peor es que seguimos sufriendo las secuelas.

Dediqué al primer objetivo la tesis doctoral, que por esa razón se focalizó en la etapa precrítica. Quedé tan desmoralizado por el resultado de mis averiguaciones que decidí abandonar el asunto. Pero ya se sabe que el tema de la tesis te persigue el resto de tu existencia (una prueba suplementaria es esta misma entrevista). Alguien me llamó desde Alemania y me propuso gestionarme una beca Humboldt si accedía a seguir con el de Königsberg. La tentación era demasiado fuerte para rechazarla y hoy me alegro de haber sucumbido a ella, porque de un modo más profesional pude ahondar en el estudio de la formación científica de Kant. Pasé un año entero en la Biblioteca de la Universidad de Münster. Me sentaba allí diez horas cada día, mes tras mes, y la conclusión fue categórica: Kant desconoció la entraña del cálculo infinitesimal y confundió la física newtoniana con una insostenible mezcla de física cartesiana y leibniziana. Así lo evidenció en un minucioso estudio de *La estimación de las fuerzas vivas*, el cual ha sido muy alabado por los colegas, sin que lo hayan leído hasta el final más allá de media docena. Años después Rudolf Malter me propuso que yo mismo lo tradujese al alemán (o pagase a quien lo hiciera), pero entonces ya se me habían pasado las ganas, sobre todo porque unos cuantos kantianos a los que expuse esta historia me dijeron que, aunque así fuera, la “grandiosidad especulativa” de Kant era tan enorme que su vigencia no sufriría por ello menoscabo alguno. Por lo visto, consideraban que la filosofía crítica es un globo que vuela mucho mejor cuando soltamos las amarras que lo sujetan al suelo.

Tras sacudir el polvo kantiano de mis sandalias, me pregunté si en el siglo XVIII no hubo gente más enterada de lo que la nueva ciencia representaba y más capaz de cimentar con solidez su relación con la filosofía. Después de estudiar a Wolff, Maupertuis, Euler, Lambert, d’Alembert, von Haller, Bernoulli, etc. (y publicar circunstanciados trabajos sobre ellos), llegué a la conclusión de que sí la hubo, aunque nadie tuvo la capacidad, influjo y voluntad de sistema necesarios para crear alternativas viables al kantismo. Y como el delincuente siempre acaba volviendo al lugar del crimen, también me entretuve examinando los detalles de la propuesta del Kant crítico. Tras hacerlo mi desconsuelo aún fue mayor. Para justificar la nueva ciencia hubo dos modelos enfrentados. Descartes optó por una *epistemología del rigor* que priorizaba la *certeza* sobre la *verdad*, lo que le abocó a una fundamentación apriorística de la física, aunque a la postre tuviera que introducir en ella conjeturas empíricas. Newton, con menos ambición teórica pero criterio más certero, practicó una *epistemología del riesgo*, en la que la *verdad* es lo primero y la *certeza* un elemento coadyuvante. Eso le permitió apoyarlo todo en generalizaciones empíricas que, al ser formalizadas con un sólido lenguaje matematizado, fueron ganando poco a poco verosimilitud. Una vez más Kant hizo la elección equivocada: la suya es también una epistemología del rigor basada en la idea de *evidencia*. En la búsqueda del santo grial de los juicios sintéticos *a priori* se perdió cualquier posibilidad de mantener la unidad del conocimiento, determinando el errático rumbo que la filosofía sigue en los dos últimos siglos.

Cuando hace dos años los miembros de la Academia de Ciencias Morales y Políticas tuvieron la humorada de acogerme en su seno, fui lo suficientemente ingrato como para soltarles una teórica y contarles en mi discurso de ingreso todo este intrincado asunto. He de decir que lo soportaron con más entereza que la mayor parte de los amigos filósofos invitados a la ceremonia, los cuales una vez más sacudieron la cabeza como diciendo: “Este Arana no tiene remedio...”

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 5, Junio 2017, pp. 428-438

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.807200

Le propongo que hablemos ahora de otros grandes temas de los que se ha ocupado. Dos de ellos, sin duda muy vinculados, son las relaciones entre la materia y el espíritu y el problema de la libertad. Permítame que mencione como ejemplos solo dos de sus libros: *Los filósofos y la libertad* (2005) y *La conciencia inexplicada* (2016), al que ha dedicado un número casi monográfico la revista *Naturaleza y libertad*. El primero es un repaso crítico del tratamiento que han hecho de la libertad destacados filósofos modernos y contemporáneos. En la pregunta anterior me referí a Kant por su importancia general. En esta pregunta lo hago porque esta entrevista aparece en una revista de estudios kantianos. Usted sostiene, de forma en principio paradójica, que la filosofía kantiana de la libertad surge en diálogo con una concepción de la física deudora de Wolff y unas tesis metafísicas cercanas a Newton. ¿Podría explicar brevemente este punto? ¿Podría destacar alguna de sus tesis sobre la filosofía de la libertad de Kant o de alguno de los autores tratados en dicha obra?

Mucho agradezco esta pregunta, porque me permite desagaviar un poco al gran prusiano que hasta ahora he osado zarandear. Por decirlo asimismo de una sola vez, admiro tanto la *Crítica de la razón práctica* como deploro la *Crítica de la razón pura*. De poco vale mi testimonio, puesto que solo he estudiado en profundidad asuntos relacionados con la naturaleza, pero hasta que Kant llegó creo que no había una filosofía de la libertad digna de tal nombre. Me escandalizan los que se meten con su *rigorismo* e inventan monsergas para ridiculizar el “deber por el deber”. Encuentro que con anterioridad nadie había asumido del todo que las categorías físicas no sirven para concebir la libertad. Pensar la libertad es pensar un más allá de la naturaleza, o bien una naturaleza que está en estado de emergencia, que se encuentra surgiendo como de su fuente, *siendo*, antes de fosilizarse en lo meramente *sido*. Kant detecta con admirable lucidez todo eso. Sabe evitar las trampas de la naturalización, que acechan por doquier a la libertad. Es algo que no encuentro ni en Aristóteles, ni en Tomás de Aquino, ni en Descartes, ni en Leibniz². De todos ellos quizá sea Leibniz el más aprovechable, por cuanto esboza un modelo de libertad que va más allá del tiempo y el espacio. Pero eso cuadra mejor con la libertad divina que con una libertad finita y contingente como la nuestra. Es Kant el que hace posible una genuina comprensión de la libertad *humana*, y *casi* consigue superar (aunque, ¡ay!, no del todo) la escisión que su filosofía teórica introduce entre el mundo sensible y lo que está más allá de él. Mi libro sobre *Los filósofos y la libertad* intenta esbozar cómo sería una filosofía práctica de estilo kantiano si pudieran ser levantadas las hipotecas contraídas por su filosofía teórica. ¿Es posible conseguirlo? Estoy convencido de que sí, aunque desde luego es algo que está fuera de mi alcance. Tal como lo veo, para alcanzar esa prometedora meta habría primero que elaborar una *epistemología del riesgo* en condiciones, no limitada como la de Newton a la física, sino ampliada hasta convertirse en un instrumento intelectual de alcance universal. Después de todo, puede que no estuviera tan descaminado Kant cuando afirmó en el *Preisschrift*: “el auténtico método de la metafísica es en el fondo el mismo que introdujo Newton en la ciencia de la naturaleza”. Con la salvedad de que tal método no fue el postulado por el Kant precrítico, ni tampoco el repensado por el Kant crítico, sino otro muy diferente.

² No he tenido la paciencia de comprobar si Fichte, Schelling, Hegel o Heidegger lo han conseguido de más pleno, pero los indicios que he examinado me hacen sospechar que no llegaron mucho más allá de lo que don Immanuel consiguió él solito.

Otro de sus grandes temas es la interdisciplinariedad y la pérdida de la unidad del saber, objeto, por ejemplo, del libro *El caos del conocimiento*. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber (2004). Tengo la impresión de que la necesidad de una visión amplia y solvente desde diversos puntos disciplinares es especialmente acuciante en temas tan centrales como los que acabamos de señalar, la libertad y la conciencia. ¿Es así? ¿Podemos decir que muchas reflexiones sobre estos temas están lastradas o incluso claramente sesgadas por una perspectiva disciplinar demasiado estrecha que no permite hacerse cargo de la complejidad de los problemas? ¿Podría ofrecernos alguna reflexión sobre este punto?

Más o menos hasta 1995 me dediqué a escribir libros y artículos sobre cuestiones históricas con muchas notas a pie de página. Pero en un momento dado me pregunté si quería seguir siendo un *especialista*, o recuperaba la vocación de *filósofo* que me llevó a dejar los estudios de ingeniería. Por segunda vez decidí quemar las naves, dejar de mirar hacia atrás y explorar el terreno que tenía por delante. Sin ánimo de presunción (aunque para ser presuntuoso no es imprescindible tener el ánimo de serlo), creo que podría haber llegado a ser un *buen erudito*. Pero no lamento mi renuncia a lograrlo. Los problemas a los que doy vueltas desde entonces son mucho más apasionantes, y tengo la esperanza de haber dejado escrita o dicha alguna cosa que pueda resultar iluminadora para los que vienen detrás. Sin desdeñar las que aún se me puedan ocurrir.

El hecho de que en trabajos anteriores me ocupara fundamentalmente de la relación entre ciencia y filosofía hizo que en la segunda época la interdisciplinariedad ocupara un lugar relevante. El tema de las dos culturas sobre el que tanto se ha hablado no es más que la punta del *iceberg*. La fábrica del conocimiento humano ha trabajado a tal ritmo que estamos literalmente sepultados bajo la montaña de conocimientos que nos hemos procurado. Y no hay hilo de Ariadna para salir de este laberinto: debemos acostumbrarnos a vivir dentro de él. El problema general, enciclopédico, se reproduce a más reducida escala en una dinámica que recuerda la fractalidad. Hace más de medio siglo Ulam diagnosticó que la unidad de las matemáticas era tan solo nominal. Y lo mismo ha ocurrido con todas las disciplinas a las que la fortuna ha sonreído medianamente. En el caso de la filosofía el problema no deriva del éxito, sino del fracaso. Pero el resultado es equivalente: los científicos están perdidos entre sus tesoros; los filósofos entre nuestros escombros, de los que no sabemos si encierran o no algo valioso. En ambos casos hemos perdido el horizonte. Con tanto árbol es imposible ver el bosque, y no digamos los bosques que están más allá del que nos rodea. Se dice que hace dos mil años una ardilla podía viajar de rama en rama desde Bidasoa hasta Gibraltar; hoy en día cabe hacer el mismo recorrido en coche sin abandonar el laberinto de vías de comunicación que sortean pueblos y ciudades. La península es ahora menos ecológica, pero está igualmente enmarañada. Podría decirse algo parecido del panorama cognitivo, y sacar de ello consecuencias muy negativas. Aún a riesgo de remar contra la corriente, soy en cambio optimista. Los árboles son más bonitos que las autopistas, pero prefiero cuarenta millones de humanos a cuatro mil de ardillas. Del mismo modo, no cambio el desconcierto que provocan tantos datos inconexos —aunque muy probablemente verdaderos—, por la falsa seguridad de unas cuantas presunciones perfectamente trabadas y jerarquizadas, como las que arrullaban el tranquilo sestear de nuestros antepasados. Por supuesto, tampoco están las cosas para caer en la autocomplacencia. Los desafíos que deberán afrontar nuestros hijos y nietos son apremiantes: ya no tendrán a su disposición tantos ignotos continentes por explorar, pero no será cosa pequeña poner un poco de orden en las caóticas cuevas de Alí-Babá que les dejamos en herencia. Disfrutando de una especie de jubilación anticipada, me he dedicado en los últimos veinte años a navegar, pescar y bucear un

poco en el océano de conocimientos que nuestra especie ha segregado, esbozando mapas provisionales para no extraviarme dentro de él. Los manuales de filosofía de la naturaleza que escribí respondían a esa inquietud, y lo más granado que he conseguido está contenido en el libro *Los sótanos del universo*, que unos pocos amigos conocen y aprecian, lo cual colma por completo mis ansias de reconocimiento.

Permítame que cuente en relación a esto una anécdota. Cuando investigaba las *Fuerzas vivas* de Kant supe que la monografía más extensa sobre el particular había sido publicada en el siglo XIX por un tal Zwerger. Imposible encontrar un ejemplar en las bibliotecas alemanas; los bombardeos de la segunda guerra mundial debieron acabar con los pocos ejemplares existentes. Pero sí localicé uno en cierto archivo parisino, quizá el del Arsenal o el de Sainte-Geneviève. Más que contento —hay que ver lo fácil que es hacer feliz a un ratón de biblioteca— recibí con unción el anhelado documento. Pero descubrí que venía con una encuadernación en rústica sin guillotinar y todavía nadie había abierto sus páginas. ¡Qué vergüenza, después de más de cien años! Acudí a la encargada de la sala en demanda de ayuda, la cual sacó del cajón una regla de madera toda mellada y en medio minuto hizo trizas aquella reliquia ante mi consternación. Volví a mi mesa con aquellos girones de sabiduría en la mano, indignado con la funcionaria por haber cometido tamaña profanación y conmigo mismo por no haber sabido reaccionar a tiempo para evitarla. Empecé la lectura descubriendo al poco, como suele ocurrir, que la humanidad no había perdido gran cosa al desatender los ímprobos esfuerzos de Zwerger por ilustrarla. Al final concluí que toda la culpa era mía por no haber respetado la virginidad inmaculada de aquel libro. ¡Otra promesa de redención más había sido echada a perder! Ningún estudioso que se precie debe dudar de las virtudes miríficas de la obra que incubaba, pero a mí me asaltó la aprensión de que, como Zwerger, tan sólo estaba escribiendo un mensaje para meterlo en una botella y arrojarlo al mar. Si las tempestades lo respetaban, a fines del XXI alguien rompería el recipiente, se asomaría a mis revelaciones y acabaría diciéndose: “¡Pena de tinta, de papel y de vidrio!...” Por supuesto, ahuyenté aquellos escrúpulos y proseguí lleno de fervor mis averiguaciones.

El libro La conciencia inexplicada es una monografía amplia y ambiciosa en la que se ofrece un panorama crítico sobre posturas contemporáneas sobre la conciencia. Tras ofrecer las necesarias precisiones sobre los términos de las discusiones, usted critica de forma decidida posiciones que podemos calificar de reduccionismos y naturalismos. ¿Podría destacar alguna tesis relevante de su obra? ¿Podría señalar algún camino o perspectiva de futuro para la que le haya ayudado especialmente alguno de los artículos dedicados a su libro en el monográfico de Naturaleza y libertad?

Sí, no deja de ser un poco oximórico que un filósofo de la naturaleza no apueste por el naturalismo. Pero he de reconocerlo: si no un traidor, soy un disidente de la fe profesada por los autores de la mayor parte de libros que leo. Y no por ganas de llevarles la contraria, sino porque estoy convencido de que la naturaleza no lo es todo. Siempre, claro está, que quitemos a esa voz todos los ribetes de misterio que tan a menudo la adornan. Además no me encuentro tan solo, puesto que la práctica totalidad de los fundadores de la ciencia moderna *tampoco* fueron naturalistas. Me sumo a su idea de que cuando extrapolamos ciencia y filosofía natural más allá de todo límite, obtenemos una metafísica *bastante mala*. Aceptemos, pues, que existe un *más allá* de la física. ¿Qué hay allí? No es nada fácil precisararlo. Al confesarlo resuenan en mí ecos del agnosticismo de Kant para la *cosa en sí*. Lo que no acepto de él es su pretensión de confinar eso

que llamamos “naturaleza” en el mundo de la representación; sostengo que espacio, tiempo y materia poseen genuina raigambre ontológica. Y precisamente la circunstancia de que lo natural *sea* en el sentido más pleno, permite atisbar que hay cosas no naturales que también *son*. ¿Cuáles? Por ejemplo, sus *condiciones de posibilidad*. Asigno ese territorio al legítimo patrimonio de la metafísica: la indagación de los supuestos que hacen posible no el *conocimiento* de lo físico, sino su *realidad*.

En el libro sobre la conciencia analizo todos los intentos que conozco tendentes a naturalizar la conciencia. Constato su fracaso —lo cual no es ninguna novedad— y me atrevo a conjeturar por qué el dato no es casual ni episódico. Ahí empiezo ya a sacar los pies del plato. Creo que se puede caracterizar sin pérdida lo natural apelando a *la dimensión nomológica del universo*: forma parte de lo físico todo lo que está sometido a leyes. Así pues, la naturaleza es la regla; lo natural, todo lo que está reglado. ¿Qué más puede haber? Obviamente, el surgimiento mismo de las leyes y la fuente de donde manan. Aunque tengo fobia a los neologismos, me he resignado a uno que no he encontrado a quién endosárselo: *la dimensión nomogónica³ del universo* está más allá de la nomológica, y forma su complemento necesario. Aunque mi conocimiento y aptitud para la fenomenología y la analítica existencial sean limitados, he perpetrado algunas incursiones en ellas para asegurarme de que la conciencia aflora en efecto dentro de la esfera nomogónica, que por cierto resulta hartamente escurridiza. No hay que apurarse, porque tenemos acceso directo (aunque personal e intransferible) a ella, gracias a la introspección psicológica. Muy pocos naturalistas —y menos aún los que no lo son— se han mostrado dispuestos a aceptar mis propuestas, pero unos cuantos se han prestado a discutir las. Me voy a permitir alardear de que hasta ahora nadie me ha hecho una objeción a la que no tuviera nada que replicar.

Podríamos hablar de muchas otras cosas, como, por ejemplo, su actividad como estudioso, editor y traductor de Leibniz, en el marco de la Sociedad Española de Estudios para el Barroco y la Ilustración y la magna edición española de obras de este gran filósofo. Pero, para terminar, me gustaría preguntarle por otra cosa, una dimensión intelectual diferente de Juan Arana, que solo sorprende a quien lo conoce muy de lejos. Me refiero a sus estudios sobre literatura y filosofía, en los que, si no me equivoco, tienen un lugar preferente Jorge Luis Borges y Octavio Paz. Permítame preguntarle por el valor literario de la filosofía y el valor filosófico de la literatura. Pero si le parece más pertinente otro enfoque, le invito a concluir con cualquier otra reflexión sobre las relaciones entre literatura y filosofía o cualquier otro gran tema sobre el que no he alcanzado a preguntarle. Para dejarle la última palabra, yo concluyo mis preguntas agradeciéndole enormemente, a título personal y en nombre de la revista internacional Con-textos Kantianos, que nos haya ofrecido todas estas reflexiones, que espero contribuyan a acercar su trabajo a muchos de nuestros lectores.

En general he respetado la decisión de abandonar el estudio de los siglos XVII y XVIII. Tan solo los amigos de la Sociedad Leibniz han tirado de mí para que siga haciendo de vez en cuando algún trabajo textual o hermenéutico. Es un colectivo que, como todos, tiene sus querellas internas, pero respeta la autonomía de sus miembros y soporta la disidencia doctrinal mucho mejor que la media. Se diría que la sombra del gran conciliador y pacifista nos alcanza e inspira. Además, el proyecto de hacer una buena y bastante completa edición española de sus obras es muy bonito. De manera que como investigador ahora mismo soy más un leibniziano que un kantiano. Leibniz

³ Invención bastante inocente: derivó *nomogónico* de *nomogénesis*.

fue un genio portentoso que me desborda por todos los lados. ¡Ah!, no obstante, si de Kant vinieron respuestas no siempre aceptables, las preguntas que formuló siguen siendo las únicas decisivas. En este sentido seré kantiano hasta que muera.

En cuanto a la interacción con la literatura, diría que lo que he hecho al respecto es una muestra de diletantismo, pero en realidad toda mi actividad lo es. Para justificarme recordaré que el “filo” de nuestra “sofía”, hace de nosotros eternos diletantes, y deberíamos proclamarlo sin sonrojarnos. Más en concreto, debo el descubrimiento de las posibilidades filosóficas de la literatura a mi mujer, que se dedica a la de Hispanoamérica y estaba harta de corregir las pruebas de mis libros cuando me dedicaba a la historia de la mecánica. Cediendo a su amable ultimátum, me leí de una sentada los tres tomos de obras de Borges y quedé cautivado. ¡Por fin un espíritu de “banda ancha”, como ya no se encuentran en la filosofía académica desde hace muchos lustros! Entré en un estado de frenética efervescencia, del que sólo me libré tras escribir de un tirón un librito sobre los motivos filosóficos del argentino. Luego publiqué otro y ya tengo material para un tercero. Harto estoy de los que preguntan si Borges era filósofo. Salvo los oligofrénicos, todos los seres humanos lo son en el único sentido aceptable, que sigue siendo el socrático. Añadiría incluso que no es en las facultades de filosofía donde más se practica esa actividad. Así que, por supuesto, Borges fue filósofo, como todo hijo de vecino. Además poseía una sensibilidad excelsa y una capacidad expresiva que no le iba a la zaga, por lo que mucho debemos aprender de él los filósofos “profesionales”⁴. Espigar en las entradas de la *Enciclopedia británica* u hojear con ánimo lúdico los clásicos no inhibe la actividad teórica, porque constituyen medios eficaces para suscitar el asombro, en el que el viejo Aristóteles veía la cuna del saber. Cuando se busca la Belleza (con mayúsculas) resulta imposible esquivar la Verdad, porque es su hermana melliza. Así que seguiré escudriñando las páginas de Borges, Proust y tantos otros, en demanda del divino soplo. Encuentro además que los grandes escritores de cien años para acá son casi los únicos que mantienen incólume esa apertura del espíritu hacia *todo el amplio mundo*, que es la marca distintiva de los filósofos de casta.

Permítame por último que agradezca la atención que usted y la revista *Con-textos Kantianos* me prestan con una cita borgesiana:

“Hacia el año treinta creía, bajo el influjo de Macedonio Fernández, que la belleza es privilegio de unos pocos autores; ahora sé que es común y que está acechándonos en las casuales páginas del mediocre o en un diálogo callejero”.

Casi lo mejor que tiene la filosofía es que en ella *hay sitio para todos*. Así pues, seamos generosos y prestémonos un poco más de atención unos a otros, porque la secular costumbre de ningunear a los colegas, además de constituir uno de los vicios nacionales más arraigados, impide que la cultura filosófica de este país salga de una vez por todas del subdesarrollo. Si llegara a reeditarse alguno de los catecismos que los ya viejos conocimos cuando éramos niños, propondría que a la lista de obras de misericordia se agregara: “Leer libros escritos a menos de mil kilómetros y diez años de distancia”. Vale y gracias.



⁴ Valga la contradicción implícita de convertir la filosofía en profesión: o es vocación o vale menos que un pimiento.

“Campo de fuerzas”: Adorno sobre Kant

“Forces field”: Adorno on Kant

TOMÁS Z. MARTÍNEZ NEIRA*

Universidad Autónoma de Madrid, España

Reseña de: Theodor W. Adorno, *La Crítica de la razón pura de Kant*, 1ª ed. - Buenos Aires, Las Cuarenta, 2015, 608 pp. (Colección *Mitma*). ISBN: 978-987-1501-73-1

Oralidad y escritura en Theodor W. Adorno

Es un lugar común, y desde luego merecido, la dificultad de la prosa adorniana. La relación entre forma y contenido en el escrito filosófico cobra un énfasis especial cuando se trata del autor de Fráncfort. No tan marcado en sus primeros escritos, cuando uno se acerca a sus escritos mayores, como por ejemplo *Dialéctica negativa* o la *Estética*, así como a sus escritos sobre música, siente el vértigo de la escritura paratáctica. Estrechamente ligado a su propia filosofía¹ y su interpretación de la música vanguardista de principios de siglo, este modo de escribir, en el que no existe jerarquía conceptual o entre unidades proposicionales, añade un esfuerzo extra a la pretensión de desentrañar su sentido. En cada una de sus oraciones, el texto estalla en una profundidad semántica que obliga al lector a una detención e interrupción constante durante la lectura. Y, del mismo modo, el movimiento dialéctico, negativo, que acontece en su proceder evita todo reposo en

* Tomás Z. Martínez Neira (1980) Licenciado en Filosofía y Máster en Filosofía Teórica y Práctica por la UNED. Actualmente, doctorando del departamento de Antropología Social y pensamiento hispano de la UAM. E-mail de contacto: puroarte@gmail.com

¹ Con respecto la prosa de Adorno y su prosa, Jordi Maiso tiene un artículo ciertamente interesante y clarificador: Maiso, J. (2009) «Escritura y composición textual en Adorno», *Azafea. Rev. filos.* 11, 2009, pp. 73-96.

cualquier tesis que pueda ser señalada. Leer a Adorno es ciertamente un ejercicio difícil y en muchas ocasiones confuso, hasta que uno puede hacerse cargo del ritmo propio de su escritura y su pensamiento. No es que la *cosa misma* sea fácil y Adorno la oscurezca: la filosofía no es nunca tarea edificante. Pero no se puede negar que la prosa del autor juegue un papel importante en la posibilidad de comprensión por parte del lector.

Esta cuestión sufre un giro radical por lo que hace a sus lecciones orales. En las lecciones, el discurso de Adorno se vuelve sumamente claro, con unas deferencias hacia los oyentes que, a veces y desde la perspectiva actual, hace que sus buenas maneras suenen excesivamente educadas y casi de trato, podríamos decir, aristocrático. En cualquier caso, su tono es amigable y cercano, y sin faltar en absoluto a la seriedad y el rigor que el tema impone, y sin perder tampoco la mordida sarcástica que se puede encontrar en sus textos (que, por ejemplo, sufrirá en estas lecciones Heidegger), su discurso se torna ciertamente accesible y señaladamente pedagógico.

El hecho de que así sea remite a que Adorno, como señala el editor alemán Rolf Tiedeman en uno de los epílogos incluidos en esta edición en castellano², trabaja en sus cursos en base a la improvisación y cierto movimiento libre del reflexionar. Sus lecciones no están basadas en ninguna estructura o esquema previo y, por tanto, no tienen el peso de un pensamiento ya configurado como el que aparece en el texto escrito. Lo que se pierde en definición o conformación se gana en el hecho de poder acceder al movimiento del pensamiento antes de su cristalización, a su esfuerzo. Uno se puede hacer cargo de los exabruptos que podría manifestar Adorno por el hecho de ver sus lecciones editadas bajo el formato de un texto, pero eso poco le importa al investigador que se ve obligado a recorrer todas las formas del pensamiento, todos sus movimientos, en orden a acceder a la comprensión del mismo.

Tiedeman insiste en prevenir al lector de que lo que tiene delante de sus ojos no es, en ningún caso, un texto escrito y no puede tomarse como tal. Pero también señala el hecho de que, teniendo en cuenta la importancia de Kant para Adorno, y también que nunca dedicó un texto íntegro a su filosofía como sí hizo con Hegel o Husserl, son estas lecciones de

2 Adorno, T.W. (2015) *La Crítica de la razón pura de Kant*. Buenos Aires, Las cuarenta, pp. 565-579.

1959 la piedra de toque a la hora de dar cuenta de la lectura que Adorno hacía de Kant y a la que debe gran parte de su propia construcción filosófica.

Las lecciones sobre Kant

¿Cuál es la finalidad de Adorno en estas lecciones? Ya desde la primera lección (12.5.1959), Adorno insiste en señalar una cuestión capital que será el hilo conductor de su curso sobre la KrV, presentándola como declaración programática: la KrV no es relevante por el hecho de que en ella se realice un giro epistemológico de las cosas hacia el sujeto. Es más, esta declaración es falsa desde el momento en que se concede que ya en Descartes podemos encontrar este supuesto giro; incluso en Hume, antecedente directo de la filosofía kantiana, nos vemos abocados a una subjetividad mayor que la que este *lugar común* pretende otorgarle a la KrV. Si la KrV tiene la importancia que se le ha de conceder es porque, a ojos de Adorno, de lo que se trata es de la cuestión de la objetividad del conocimiento: el ensayo kantiano se caracterizaría «no como el intento de apartarse de la objetividad del conocimiento mediante la subjetividad, sino como el intento de fundar (o *salvar*) la objetividad -que antes de él había sido relativizada, restringida de manera escéptica mediante la relación con el sujeto- precisamente en el sujeto mismo como algo objetivo.»³. Así, el lector de estas lecciones (previamente, el alumno implicado en ellas) se encuentra en una dirección determinada, marcada por la relación entre subjetividad, objetividad y conocimiento tal y como la plantea Adorno. Una relación según la cual lo que va a primar va a ser una lectura de carácter dialéctico (como no podría ser de otro modo por lo que hace al trabajo de Adorno) de la obra magna de Kant. Si esta obra nos habla aún hoy (y ese “hoy” es, tanto el año 1959 como el 2017 en el que se escribe esta reseña) es porque Adorno la interpreta como un *campo de fuerzas* al que subyacen, bajo la misma fricción de conceptos abstractos, experiencias objetivas, histórico-filosóficas. En ningún caso Adorno defiende el carácter de inmovilidad divina de la KrV, y esto no es novedad para cualquiera que se haya acercado mínimamente a la filosofía de Adorno y a su prurito hacia toda posición esencialista o dogmática, sino que si esta obra supera la prueba de la actualidad es, precisamente, porque es una obra directamente conectada con la problemática histórica de su momento: porque es un índice de su propia historia, del

3 op. cit. p. 27.

mismo modo que toda obra que pretenda erigirse como relevante en el ámbito del pensamiento⁴.

Y es que, la piedra de toque de toda la interpretación adorniana de la KrV reside en el concepto de *campo de fuerzas*. No solo porque Adorno se remita a él repetidamente a lo largo de sus lecciones, sino porque ese es el modo en el que van a acontecer a sus ojos los problemas fundamentales que la obra de Kant señala. Desde esta perspectiva, la KrV va a estar cargada de ambigüedades, de problemas no resueltos y de una sinceridad y una dignidad que, rozando la ingenuidad, muestran a un autor en una lucha a tiempo real con su propia contemporaneidad. Que la KrV se muestre como *campo de fuerzas* implica, inevitablemente, una concepción dinámica de la misma, y, por ello, una concepción dialéctica, tanto en su relación con la realidad que la permite como en su relación con ella misma en tanto que texto. El único *dogma* que le concede Adorno a Kant es la confianza en las ciencias naturales como modelo indiscutible de la objetividad del conocimiento. Lo que sucede a partir de ahí es, para Adorno, la fricción constante entre este fundamento y el movimiento mismo de la razón en su relación con la realidad y con ella misma.

En orden a ilustrar estos presupuestos, se pueden señalar algunos momentos de las lecciones en los que Adorno pone especial énfasis en los movimientos dialécticos que detecta en su lectura de la KrV.

Kant, burguesía e Ilustración

Desde la primera lección, Adorno insiste en la relación inevitable entre Kant y la emergente burguesía de su momento histórico. Al final de esta lección, Adorno señala de qué modo el concepto de verdad kantiano está íntimamente ligado al pensamiento burgués: la verdad tiene que ver con lo intemporal, con lo que se puede poseer de una vez por todas y nada puede arrebatarlo⁵. El carácter burgués del pensamiento kantiano seguirá

4 op. cit. p. 47: «Y si unas lecciones como estas (y como todas las lecciones sobre objetos semejantes) tienen una justificación mejor que el mero hecho de que estén en la guía de cursos, hay que buscarla precisamente en el hecho de que la comprensión de semejantes obras no puede ser efectuada desde ella misma; no tanto en el sentido del ominoso lenguaje escolástico, según el cual se tendrían que conocer todas las premisas históricas para poder ubicarla correctamente -sinceramente, esto me resultaría indiferente-, sino por la razón de que el planteamiento objetivo del problema no resulta comprensible en absoluto sin que se conozca cierto campo de fuerzas, dentro del cual se mueven estas filosofías.».

5 op. cit. pp. 51-52.

apareciendo a lo largo de las lecciones, de manera especialmente señalada en lo que Adorno denomina como *teoría residual de la verdad*⁶. En el marco de un modelo de las matemáticas completamente semejante al de Platón, el estatuto de la verdad acontece por medio de un proceso de *reducción*. Dejando de lado todo lo que resulta efímero, transitorio, aparente o engañoso, solo queda en pie lo absolutamente seguro, sólido y duradero. La verdad es lo que queda bajo la deducción de lo sensible, de lo transitorio, del mismo modo que en términos económicos el beneficio es lo que queda después de la deducción de todos los costes de producción. Pero esta concepción no está libre de generarle problemas al propio Kant. En efecto, si bien es cierto que Kant asegura que la razón pura no puede ser pensada si no es como sistema, es decir, como unidad cerrada sobre sí misma y que, por tanto, deja fuera de sí el momento de lo no-idéntico, existe el reconocimiento de que esto no es el todo y de que siempre nos encontramos con algo allá donde tiene su límite⁷ (lo que Adorno, junto con Horkheimer, denomina “conciencia de bloque”). Y este será uno de los motivos de la grandeza del pensamiento kantiano para Adorno: la fricción que recorre las páginas de la KrV entre el momento sistemático que impele a la unidad, a la razón, y el momento de la conciencia de lo heterogéneo (ilustrado, por ejemplo, en la *cosa en sí*).

De modo que Kant no se encuentra libre de las contradicciones que se generan entre su conciencia burguesa y el propio movimiento del pensamiento con su afuera.

Igualmente sucede con la relación entre Kant y la Ilustración. En la lección 6 (9.6.1959)⁸, y en base a una cita del escrito de Kant contra Swedenborg, *Sueños de un visionario*, Adorno señala dos puntos por los que el pensamiento kantiano es ilustrado, a saber: su concepto de razón presupone la determinación natural de la misma y, en cuanto determinación natural del ser humano, comporta el acento positivo de remover el dogma, la ilusión. Pero Adorno observa que la relación de Kant con la Ilustración es mucho más compleja que la pretensión tópica de hacer de Kant ese consumidor de la Ilustración en el cual ella se habría superado a sí misma. Para Adorno, no hubo Ilustración en Alemania; a lo sumo, teología ilustrada. Kant se puede considerar un ilustrado en el sentido de la lucha contra el dogma, encontrándose ampliado en su filosofía no sólo hacia la teología, sino también

6 op. cit. p. 81 y ss. Lección 3 (26.5.1959).

7 op. cit. p. 67 y ss. Lección 2 (14.5.1959).

8 op. cit. pp. 156 y ss.

hacia la metafísica (característica que compartiría con la Ilustración madura, por ejemplo con Voltaire y su *Candide*). Pero en base a una metodología *micrológica*⁹, una mirada *micrológica* que atiende a las expresiones no de una manera superficial, sino detallada y exacta, haciendo que las mismas cobren una cierta *vida* por la cual comienzan a hablar al intérprete, y refiriéndose a pasajes no solo de la KrV sino también a *Idea de una historia [universal] en sentido cosmopolita* o *¿Qué es Ilustración?*, Adorno detecta que el concepto de Ilustración en Kant ofrece, junto con su lado positivo, un lado negativo: la Ilustración está limitada al ámbito del pensamiento; es pensamiento no tutelado. Esta Ilustración no significa, en cambio, crítica de las configuraciones objetivas del espíritu, es una Ilustración restringida al ámbito subjetivo, un modo únicamente teórico¹⁰.

Dialéctica en la KrV

Los ejemplos anteriores nos han permitido ver, someramente, de qué manera Adorno lee la KrV como un espacio en el que emergen las propias configuraciones históricas contemporáneas de Kant, y que no se limitará solamente a la burguesía o la Ilustración, sino que hará extensivas, por ejemplo, al protestantismo¹¹. A continuación, señalaremos un momento de las lecciones en el que el énfasis se refiere a la propia KrV y a su construcción interna, donde Adorno muestra el marcado carácter dialéctico con el que se verán abordados ciertos problemas.

Para Adorno, Kant se antoja como un salvador de la ontología. Aquello que había caído en el relativismo en la filosofía anterior, Kant pretende salvarlo en la forma de una *condición de posibilidad* (el concepto kantiano de lo *a priori*) que no sólo ha de entenderse de manera funcional, referida a la constitución del conocimiento, sino en el sentido en que las formas de la intuición y las categorías son descritos en su obra con un cierto significado ontológico que pretende conservar. Y aquí se subraya uno de los momentos contradictorios de la KrV más fructíferos para Adorno: por una parte, Kant se encuentra con la exigencia

9 op. cit. pp. 160 y ss. Metodología que Benjamin señala como principal para la filosofía en el conocido prólogo al *Origen del Trauerspiel alemán*, y que Adorno enlaza directamente con la concepción de la KrV como *campo de fuerzas*.

10 Cabe señalar la continuación de la crítica al concepto de Ilustración, poniéndola en relación con la división del trabajo, que Adorno realiza dentro de esta lección 6 en la parte titulada *Ilustración restringida según la división del trabajo; carácter afirmativo en Kant y en Hegel; racionalidad e irracionalidad de la sociedad burguesa*. (pp. 167 y ss.).

11 Lección 7 (11.6.1959). op. cit. pp178 y ss.

de proporcionar una serie de conceptos que muestren su validez universal allende la experiencia y eximidos de toda relativización; pero a su vez, el ser en sí de estos conceptos no es hipostasiado, sino que la dignidad ontológica de estas ideas puras Kant la determina refiriéndola a los entes. De este modo se puede señalar que el momento dialéctico desarrollado, a partir de Kant, en la filosofía posterior, se encuentra ya en el propio texto kantiano, solo que Kant no prestó atención a ese momento y se limitó a comprenderlo en el sentido de un dualismo craso de forma y contenido¹².

A la luz de este momento dialéctico en la KrV, Adorno irá realizando su lectura y su interpretación de la obra. Así, la relación entre el sujeto y el objeto será también una relación mediada, dialéctica. Las cosas se nos aparecerán no como entidades absolutas, sino como conjuntos de relaciones con respecto al sujeto. De este modo interpreta Adorno el concepto de ley en Kant. No existirá diferencia entre las cosas y sus conceptos: las cosas, en tanto que leyes para la conexión de los fenómenos son ellas mismas precisamente conceptos.

Posteriormente, en la lección 11 (25.6.1959)¹³, Adorno presenta como la estructura más interna de la KrV la *duplicidad* entendida como paso por el umbral entre nominalismo y realismo en la filosofía kantiana: por una parte encontramos en el concepto de síntesis la reducción completa de todos los conceptos que existen en sí al pensamiento que madura, que produce esos conceptos -por el hecho de que esos conceptos no son ideas existentes en sí, en el sentido platónico, sino que son algo que está hecho por nosotros-. Pero, por otra parte, la organización de nuestro pensamiento está estructurada de tal manera que de un modo distinto al que hace posible una ordenación determinada de los conceptos no sería posible ningún pensamiento: el momento ontológico se muestra inserto en el subjetivo¹⁴. Lo que hace que el tema central de la KrV se le muestre a Adorno como la cuestión de «cómo hay que comprender verdaderamente el momento del nominalismo y el del realismo, esto es, el momento del pensamiento *qua* subjetividad y el elemento de las categorías o de los conceptos como objetivamente válidos o absolutamente necesarios»¹⁵.

12 Lección 8 (16.6.1959) op. cit. pp. 207 y ss.

13 op. cit. pp. 293 y ss.

14 op. cit. pp. 314-315.

15 op. cit. p. 315.

Estas referencias concretas a las lecciones nos muestran de qué manera la intención de Adorno es presentar la KrV como una obra que, más allá de las pretensiones o conclusiones de su propio autor, se antoja como un escrito en el que la contradicción y los movimientos dialécticos son lo suficientemente relevantes como para poder considerarla uno de los monumentos de la historia del pensamiento. A Adorno no le interesa presentar a Kant como un filósofo ahogado en su propia sistematicidad ni ofreciendo soluciones definitivas a los problemas con los que se encuentra en su reflexión. Todo lo contrario. Kant es para Adorno ejemplo paradigmático de un pensamiento vivo y consecuente que reconoce, aunque sea de manera más implícita que explícita, el momento de lo no-idéntico en su filosofía. Que la interpretación de Adorno sea o no correcta, no es cuestión de esta reseña. En cualquier caso, unas lecciones sobre una obra no tienen mucho más que tres posibilidades: ser una mera paráfrasis, ser una interpretación o ser una pérdida de tiempo. En este caso, y como cabía esperar, las lecciones de Adorno son una interpretación. Con ellas nos encontramos a igual distancia del pensamiento de Kant como del de Adorno. Así, estas lecciones sirven igualmente al investigador en cualquiera de los dos autores, si bien son especialmente relevantes para aquel que se interesa por el pensamiento de Adorno, pues son un buen complemento a otros escritos como *Dialéctica negativa*, *Sobre la metacrítica del conocimiento*, *Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas* (especialmente éste es el más citado por los editores a lo largo de las lecciones) y *Tres estudios sobre Hegel*.

Cuestiones editoriales

Finalmente, hay que señalar como muy relevante el cuidado editorial que presentan estas lecciones. Todo el aparato crítico, tanto de la edición original alemana como los añadidos de los traductores al castellano y al inglés (a diferencia de la edición alemana, en la castellana se han añadido las de la traducción inglesa) es de una calidad que, por desgracia, muchas veces falta cuando uno se enfrenta con literatura especializada de este tipo. Todas las referencias que se hacen durante el curso son cuidadosamente señaladas en las notas a pie de página, ya se trate de referencias a otros autores u obras, de aclaraciones a ciertos conceptos o problemáticas en la propia filosofía adorniana, como de cualquier giro o frase hecha alemana que precise de su aclaración para el lector en castellano. Igualmente, los traductores señalan en cada caso la traducción castellana, si la hubiera, de cualquier obra

citada durante las lecciones. Del mismo modo, se tiene acceso tanto en el prólogo como en los epílogos al trasfondo de la edición por lo que hace a decisiones de traducción, y en general a las decisiones tomadas a la hora de organizar el cuerpo crítico del texto. Entre las diferencias con la edición alemana, se añaden títulos que identifican cada epígrafe, lo cual facilita la lectura, así como la búsqueda de contenidos concretos, y el añadido de un anexo¹⁶, al final, con la tabla abreviada de la KrV para facilitar la ubicación de los capítulos a los que se refiere Adorno. De modo que no cabe ningún juicio negativo por lo que hace a la edición en castellano de estas lecciones, sino todo lo contrario, que pueda señalarse como ejemplo de seriedad, rigor y respeto tanto por la obra del autor como por el trabajo del investigador que con ediciones de este tipo encuentra facilidades para nada desdeñables en su labor.



16 op. cit. pp. 596-599.

**Estudios morales kantianos sobre la cuestión de la imputación
en los tiempos de la *Fundamentación
de la metafísica de las costumbres***

***Kantian moral studies about the matter of the imputation in the
times of statement of the Groundwork
of the Metaphysics of Morals***

JESÚS PINTO FREYRE¹ Y ADRIÁN SANTAMARÍA PÉREZ**

Universidad Autónoma de Madrid / Universidad de Alcalá de Henares,
España

Reseña de: Immanuel Kant, *Lecciones de filosofía moral. Mrongovius II*. Traducción, introducción, notas al texto y estudio conclusivo de Alba Jiménez Rodríguez. Ediciones Sígueme, Salamanca 2017, colección “Hermeneia”. 155 páginas. ISBN: 978-84-301-1954-7.

Nos encontramos ante la edición en castellano de la segunda recopilación de las *Lecciones de filosofía moral* de Immanuel Kant recogidas por Krzysztof C. Mrongovius. Se trata de unas *Mitschriften* -más que de una síntesis de apuntes de varios alumnos- redactadas por este discípulo polaco del filósofo de Königsberg entre 1784 y la primavera de 1785. La edición, que consta tanto de las propias lecciones como de una presentación y de un estudio conclusivo, la ha llevado a cabo la profesora de teoría del conocimiento, ontología

¹ Universidad Autónoma de Madrid y Universidad de Alcalá de Henares. Email: jesuspinfre@gmail.com

** Universidad Autónoma de Madrid y Universidad de Alcalá de Henares. Email: adrisanta7@hotmail.com

e historia de la filosofía moderna de la Universidad Autónoma de Madrid, Alba Jiménez Rodríguez. La edición contiene, además, el texto original en alemán, que permite al lector especializado entender ciertas decisiones tomadas en la traducción. También cuenta con un rico aparato de notas a pie de página que goza de la virtud de ser lo suficientemente pedagógico para aquellos lectores que no estén especializados en la obra del de Königsberg, ya sea porque aclara los conceptos clave de las *Vorlesungen* que pudieran resultar problemáticos, o porque nos invita a comparar su uso con el que aparece en otras obras de Kant. Esto es, la profesora Jiménez nos va situando la obra en la totalidad de la filosofía práctica kantiana. Sin embargo, cabría objetar, desde el punto de vista del lector no especializado, el hecho de no traducir en general las expresiones en latín, y en particular las sentencias en alemán que se incluyen en las notas.

Entrando propiamente en el cuerpo de la obra, hemos de atender primeramente al estilo y tono para después apuntar las claves más reseñables de su contenido. No es una obra fácil de leer, dado que está atravesada por un alto componente de oralidad y dispersión, incluso discontinuidad, propias de la transcripción de unas lecciones -tanto es así que al final quedan inconclusas. Pero esto, aunque pudiera parecer negativo, en nuestra opinión realmente es una virtud. El propio Kant solía decir que no se aprende filosofía, sino que se aprende a filosofar². Pues bien, esto es precisamente lo que hallamos en el texto: a un Kant enseñándonos a filosofar en voz alta. En cuanto al contenido, nos encontramos ante unas lecciones que son en realidad un comentario al manual de *Filosofía práctica* de Baumgarten. El texto original consta de una introducción y una primera parte dedicadas casi en exclusiva a la ética y la moral (tanto a situarlas en cuanto disciplinas como a definir sus objetivos y fundamentos, además de hacer un pequeño estudio histórico de la ética de la antigüedad); y, después, una serie de apéndices sobre temas concretos (“De la ley en general”, “De la jurisprudencia”, “Del legislador”, “De las recompensas” y “De imputatione facti”).

Todas las lecciones están atravesadas por grandes temas de la filosofía práctica kantiana: la moral, el derecho y la religión. Pero de ellos es difícil extraer lo que fueran las tesis principales, dado que se amontonan no pocas cuestiones que Kant trata (o tratará) con

² “Las matemáticas son, por tanto, la única ciencia entre las ciencias de la razón (*a priori*) que puede aprenderse. Nunca puede aprenderse, en cambio (a no ser desde un punto de vista histórico), la filosofía. Por lo que a la razón se refiere, se puede, a lo más, aprender a *filosofar*.” *Krv.*, III, 650 (A 837, B 865).

exclusividad y sistematicidad (algo que, a su vez, nos hace ver Jiménez en sus notas a pie de página) en libros independientes, tales como la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica*, o la *Metafísica de las costumbres*. Es reseñable, de todos ellos, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, debido a que estaba siendo escrita al mismo tiempo que impartía las presentes lecciones. Así, se podrían entender éstas como un “taller” en el que Kant va tejiendo lo que será ese libro. Es por ello que nos atenderemos a apuntar las tesis que puedan gozar de interés en el contexto de la filosofía práctica kantiana: la crítica, fruto del diálogo con los antiguos (Platón, Epicuro, los estoicos...) y algunos modernos (los moralistas ingleses, Baumgarten, Wolff...), del ideal de virtud como objetivo de la ética, de la felicidad como fundamento de la misma y del sentimentalismo moral, entre otros; una revisión a los tipos de imperativos propios de la ética (práctico y pragmático) y su consiguiente propuesta para la moral del imperativo categórico con algunas de sus formulaciones; una delimitación del campo del derecho con respecto a la ética; la cuestión del contrato social; el papel de Dios en relación con el derecho y la moralidad; el problema de la imputación, etc.

Aunque cabe decir que esta última cuestión apenas aparece mencionada. De hecho, las lecciones se interrumpen cuando va a dar comienzo la explicación más prolija sobre este tema: “...Aquellas pertenecen a los juristas, este a los éticos <*bricht ab*>” (pp. 134-135). Será tratada con más detenimiento por la responsable en su estudio conclusivo. Allí Jiménez nos muestra la importancia de la relación existente entre el problema de la imputación (consistente en procesos de aplicación y subsunción) y la doctrina del esquematismo trascendental. En el estudio conclusivo se abordarán asimismo la cuestión del contrato social, las declinaciones del imperativo categórico, así como una pequeña historia de las ideas morales kantianas desde 1784 hasta la *Metafísica de las costumbres* (periodo en el que son impartidas estas lecciones). Es de mucho interés también una articulación general del texto, en torno al hilo conductor que supone el tema de la retribución y la relación entre el derecho, la religión y la moral. De hecho, incluye una tabla (p. 152) muy interesante en la que todas estas relaciones resultan explicitadas, quedando como eje entre lo divino (*Necessitas*, voluntad santa, Reino de gracia, beatitud o *Seligkeit*...) y lo natural-patológico (*necesitación* patológica, causalidad natural, estado de naturaleza, felicidad o *Glückseligkeit*...), lo moral y relativo al derecho (*necesitación*

práctica, imputación, estado civil, “bien supremo”...). Vemos así cómo el papel de la imputación, si lo tomamos como signo de esa mediación, sería análogo al que juega el esquematismo en la *Crítica de la razón pura*.

Para concluir, nos gustaría cerrar con un tema tan anti-kantiano como es el interés. Aun así, habremos de abordarlo, atendiendo a la propia condición del texto, esto es, teniendo en cuenta que nos hallamos ante una traducción de una fuente más bien secundaria o menor dentro del pensamiento de Kant. ¿Tiene alguno el que se haya realizado esta traducción, siendo un texto a primera vista destinado únicamente a un lector especializado que con toda probabilidad vaya a estar capacitado para manejar el texto original en alemán? La respuesta, tanto para nosotros como para la profesora Jiménez (como es obvio en el segundo caso), es que sí: todo aquel que quiera tener un conocimiento mayor en el sistema de filosofía moral de Kant encontrará aquí una de las expresiones del mismo por las que necesariamente habrá de pasar. Y la encontrará enriquecida por una edición que permite una lectura original del texto y otra en castellano, que da claves de comprensión mediante numerosas notas a pie de página y que, también, aclara términos indispensables para tener un conocimiento correcto del sistema kantiano. Pero nos atreveríamos a decir más aún: en nuestra opinión, este texto no solo tiene interés para un lector erudito (en acto o en potencia) de Kant, también, para uno menos versado, en tanto que aporta una multitud de claves de lectura acerca de la filosofía moral, la teoría del derecho, la política y la religión en general, además de que su aspecto puramente estilístico (la oralidad y dispersión que antes señalábamos) ayuda a despojarse de varias caricaturas y prejuicios sobre el profesor de Königsberg.



Sobre la antropología moral de Kant

On Kant's Moral Anthropology

LUCIANA MARTÍNEZ*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Reseña de: Wehofsits, Anna, *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. Berlin, Boston: Walter De Gruyter, 2016, 164 pp. ISBN: 978-3-11-045553-3

El punto de partida de la investigación de Anna Wehofsits que se exhibe en este libro es el reconocimiento de dos proyectos contenidos en la ética kantiana. Por un lado, el proyecto de buscar una fundamentación a priori de la moral. Por el otro, el proyecto de fundar una antropología moral. Para la autora, se suele considerar el primer proyecto como la totalidad de la propuesta, ignorando con ello la parte empírica de la filosofía práctica de Kant, que se desarrolla en textos tardíos del filósofo. Ciertamente, los desarrollos argumentativos de Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* se centran en el primer proyecto.

Pero eso no significa que pueda comprenderse el sentido substancial del deber moral y de los fines morales sin conocimiento de sus momentos empíricos. La realización del deber moral y sus condiciones empíricas también son aspectos importantes de la ética kantiana. Su investigación, sin embargo, no se encuentra desarrollada de manera sistemática en ninguno de los textos publicados por el filósofo. Por este motivo, se requiere un "trabajo de

*Luciana Martínez (UBA-CONICET). Correo electrónico: luciana.mtnz@gmail.com

detective", que recorra textos como la *Metafísica de las costumbres*, la *Antropología en sentido pragmático* y los apuntes de clase, para estudiar los elementos del segundo proyecto de la ética de Kant. Tal es la tarea emprendida por Wehofsits. En particular, esta autora se ocupa de aspectos emocionales que están en el suelo de la acción moral y de la formación del carácter.

El libro contiene diez capítulos, distribuidos entre una breve introducción y dos partes principales. En el primer capítulo, incluido en la introducción, la autora desarrolla la noción de una antropología moral. Para ello, distingue esta antropología de la antropología pragmática, que se expone tanto en el libro con este título como en los apuntes de lecciones a los que tenemos acceso. La autora presenta una caracterización del carácter pragmático de la Antropología, si bien no es enfática respecto de la diferencia entre ésta y una posible Antropología empírica.

La primera parte del libro se titula "Hindernisse. Affekte und Leidenschaften" y contiene, a su vez, cinco capítulos. El primero de ellos trata sobre el optimismo racional y el pesimismo fundado en la experiencia. El pesimismo empírico, señala la autora, se vincula, por un lado, a las determinaciones de la vida social, cuya caracterización por parte de Kant contiene argumentos rousseauianos, y, por el otro lado, a las determinaciones biológicas de los hombres. Unas y otras se presentan, en la filosofía de Kant, como amenazas u obstáculos para la conducta moral. Junto con ellos, empero, el filósofo indica la posibilidad de la buena acción, que se encuentra basada en el carácter racional de los hombres. La autora analiza en este capítulo cómo se caracterizan el pesimismo y el optimismo kantiano, y cómo se relacionan entre sí.

En el segundo capítulo de la primera parte del libro, que es el capítulo 3 del libro, la autora presenta algunas precisiones conceptuales que son centrales para su argumentación. Específicamente, se demora en la distinción entre emociones (*Affekte*) y pasiones (*Leidenschaften*)¹. Las primeras consisten en sentimientos (*Gefühle*) de corta duración que no controlamos. Las emociones corresponden, pues, al sentimiento y pueden obstaculizar la libertad. Las pasiones, en cambio, son inclinaciones (*Neigungen*) que no controlamos. Pertenecen a la facultad volitiva, y cancelan la libertad.

1 Seguimos la traducción de los términos recogida en el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Buenos Aires: Colihue, 2017.

El cuarto capítulo del libro de Wehofsits contiene dos subsecciones. En la primera de ellas la autora analiza dos aspectos del tratamiento de las emociones en los textos de Antropología que causan incomodidad en el lector. En primer término, señala, Kant analiza las emociones en una sección del texto en el que no corresponde estudiar ese tipo de sentimientos. En segundo lugar, añade, utiliza un lenguaje metafórico en exceso, en su opinión. Específicamente, estas metáforas se refieren al ámbito temático de la salud y la enfermedad. La segunda sección del capítulo se demora, precisamente, en el uso kantiano de las metáforas para tratar tanto las emociones como las pasiones.

El quinto capítulo se concentra en el análisis de las emociones. Contiene cuatro partes. En la primera de ellas, la autora especifica los dos sentidos en los que las emociones resultan sentimientos incontrolables. Por un lado, las emociones surgen con independencia de nuestra voluntad, es decir: son sorprendentes e imprevisibles. Además, disminuyen nuestra capacidad de tomar decisiones morales de manera reflexiva. En la segunda parte del quinto capítulo, la autora analiza la visión ambivalente de la apatía, es decir la falta de emociones, que se desarrolla en los textos kantianos y que parece seguirse de la visión negativa de los sentimientos para la conducta moral. En la tercera parte, Wehofsits desarrolla su tesis según la cual algunas emociones tienen efectos positivos para Kant. En particular, la autora exhibe algunos ejemplos kantianos en los que las emociones resultan provechosas para los hombres. En la última sección del capítulo, luego de señalar que esos ejemplos ilustran que para Kant no es el caso que todos nuestros sentimientos puedan recusarse desde un punto de vista moral y que, más aún, ellos conllevan beneficios para los hombres, la autora se ocupa de las condiciones para la alteración de los patrones de esos sentimientos.

El tema del siguiente capítulo son las pasiones. El punto de partida de la autora es el siguiente: si Kant es ambivalente con respecto a las emociones, su visión de las pasiones es inequívocamente negativa. Ahora bien, prosigue, esta visión hace evidente que "pasiones" es un término técnico en Kant, quien no las entiende en el mismo sentido que la tradición precedente. Para el filósofo de Königsberg, las pasiones estaban vinculadas a una peculiar relación entre la razón y la sensibilidad. El problema de ellas estaba dado más por la corrupción de la razón que por la incidencia de la sensibilidad que ellas involucran. El capítulo tiene cuatro partes. En las dos primeras, la autora estudia la concepción kantiana

de las pasiones y del autoengaño (*Selbsttäuschung*). En las otras dos presenta una caracterización detallada de las pasiones singulares y evalúa las ventajas y las desventajas de esa visión de las pasiones.

La segunda parte del libro se titula "Hilfsmittel. Der moralische Schein, Charakterbildung und Mitgefühl". El primero de los capítulos de esta parte se ocupa de la apariencia ilusoria (*Schein*) moral. Las fuentes en las que se basa el desarrollo de esta sección son la *Antropología*, la *Metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón pura*. El texto de Wehofsits parte de una consideración de la sociedad, por parte de Kant, como una suerte de teatro, en el que ciertos sentimientos y pasiones deben ser controlados. En ella, los hombres efectúan un engaño que consiste en simular algunas inclinaciones y ocultar otras. Ese engaño no es, para Kant, moralmente reprochable. Uno de los temas que desarrolla la autora es, precisamente, el de la coherencia entre ese juego de roles en el que no siempre los hombres son transparentes, por un lado, y la determinación racional, es decir la libertad, de esos hombres, por el otro. La conclusión a la que llega en esa investigación es que, para Kant, la apariencia ilusoria moral es, a fin de cuentas, un recurso provisorio y externo para preparar, de manera pasiva, el proceso de la moralización de los hombres.

El octavo capítulo de este libro se titula "Charakterbildung". En primer lugar, en él, la autora rastrea los diversos sentidos que tiene el concepto de carácter en las fuentes kantianas. En segundo término, analiza los conceptos de "Seelenstärke" y "Seelengüte", que permiten diferenciar el carácter de quien procede según principios arbitrarios, del de quien no tiene ningún fundamento para su acción. Además, la autora discute cuál de los dos resulta menos inaceptable en la ética kantiana. En el estudio de la formación (*Bildung*) del carácter, encuentra el recurso a dos imágenes que se contraponen. Éstas son, a saber, la imagen de la revolución y la de la Reforma. Por último, se ocupa de la educación (*Erziehung*) del carácter y de las dos formas de esa educación que se desarrollan en los textos kantianos.

El capítulo intitulado "Mitgefühl" comienza precisamente con un aspecto del tratamiento de la reforma del carácter. Esa reforma está referida, en principio, a la forma de pensar (*Denkungsart*) de los hombres. Ahora bien, hay pasajes en los que Kant sugiere la posibilidad de reformar su manera de sentir (*Sinnesart*). En la siguiente sección del texto,

la autora analiza la noción de los deberes indirectos, entre los que menciona la simpatía. En esta sección se desarrollan elementos interesantes, como algunos aspectos de la doctrina de la felicidad y una discusión de la interpretación de Hans Timmermann de la doctrina de los deberes indirectos. Luego, la autora estudia la simpatía y su relación con la moral. Entre otras cosas, la simpatía se presenta como un medio para alcanzar la felicidad de los otros, que es un deber nuestro. Además, analiza la noción de empatía en Kant y las funciones que tiene en su filosofía.

El décimo capítulo se titula "Selbsterkenntnis als Process". En él, la autora recapitula acerca del significado que tiene para la ética kantiana la necesidad de cultivar el carácter moral y el modo como esto puede llevarse a cabo. Para Kant, hay elementos que nutren ese carácter moral y elementos que, por el contrario, lo obstaculizan. La investigación del último capítulo de este libro se refiere, precisamente, al modo en el que el autoconocimiento puede incidir en esas determinaciones del carácter moral. Cultivar el carácter implica, por una parte, restringir aquellas determinaciones que lo limitan, pero también, por otro lado, estimular aquellas determinaciones que lo nutren. Hay que advertir que, para la autora, el autoconocimiento que facilita esto no es un conocimiento abstracto, sino que resulta de una práctica activa por parte del hombre.

Como se hace evidente en esta sucinta presentación, el libro de Anna Wehofsits recorre numerosos aspectos de la antropología moral. Estos elementos son de naturaleza empírica y no se tienen en cuenta si la investigación se restringe a la doctrina crítica del filósofo. Pero, como muestra la autora, ellos son ineludibles en una interpretación satisfactoria de la ética de Kant. La investigación de Wehofsits es detallada y prolija, y basa sus argumentos en un recorrido minucioso de las fuentes. Los temas que la atraviesan son interesantes y no tan frecuentes en la literatura kantiana clásica. El texto es, en pocas palabras, una contribución fecunda y de gran provecho para los investigadores de la filosofía.



The dynamic unity of form and matter. The Kantian Schematism as condition of the meaning of categories and its revision in more recent theories

La unidad dinámica de forma y material. El esquematismo kantiano como condición del significado de las categorías y su revisión en varias teorías recientes

LARA SCAGLIA*

Universitat Autònoma de Barcelona, España

Review of: Lidia Gasperoni, *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge* · Actus et Imago, Berlin, Walter de Gruyter, 2016. ISBN: 978-3-11-047617-0

The book of Lidia Gasperoni “*Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*” focuses on one of the obscurest doctrine of the *Critique of Pure Reason*, namely Schematism. The reasons of the difficulties of the Kantian passages are manifold and have generated debates and contrasts among the interpreters. Besides the incongruences and obscurity of the variety of definitions Kant provides of the notion, one of the most relevant accusation concerns the consistency of problem it aims at solving: if Schematism deals with the application of categories to intuitions, it sounds redundant since the question has already been solved through the transcendental Deduction. Moreover schemes, if seen as temporal translations of categories aiming at solving the heterogeneity between intuitions and concepts, have often been interpreted as mere abstract and artificial constructions to connect them.

Deepening into the Kantian obscure passages, Gasperoni wants not only to illustrate her interpretation of the text, but also to consider how the notion of schema has been developed in more recent times. The book, indeed, is divided into two main sections: the first is devoted to the notion of Schematism in Kant, while the second to its interpretation and revision in some of Kant’s successors.

* Doctoranda en la UAB. E-mail de contacto: lara.scaqlia@gmail.com

More in detail, in the first chapter the author presents the chapter of Schematism as aiming at finding a medium between different faculties involved in cognition that work always together and are separated only in the philosophical research on the conditions of possibilities of knowledge. Knowledge, far from being interpreted as a static *adaequatio* between representations and intuitions, mind and world, is described as a process, a dynamic activity. In this way one of the main difficulties in interpreting Schematism, namely, the one focusing accusing his abstractness and artificiality, is solved by Lidia Gasperoni by interpreting the Kantian method in a heuristic sense: Kant proceeds through a procedure which isolates the heterogeneous functions of cognition and he did so, not in order to underline their ontological distinction, but rather to give evidence to the specificity of their proper functions. Consequently, Schematism doesn't provide a static and fictitious link between sensibility and intellect, but rather deals with the transcendental condition of their connection. In this sense, it is regarded as the systematic condition of the emergence of the meaning through a dynamic activity held through the faculty of judgement, whose purpose consists in the application of concepts intended as rules. This processual synthesis might be of three kinds, insofar as it involves empirical concepts, pure intuitions or pure concepts. The first one deals with the subsumption of intuitions and empirical concepts that are expressed in sensible images. The second is proper of geometrical figures such as a triangle, which is the construction in a pure intuition of a concept. The third one, on which actually focuses the chapter of the *Critique of Pure Reason*, regards the process of synthesis that allows the application of categories to intuitions, based on the mediating function of time, which, given its universality and its connection to sensibility can serve as middle term. In this way Kant shows how the realm of cognition is restricted as well as realized through experience. Different, although somehow analogous to schemes, are symbols, seen as sensible expression of the non-sensible, and signs through which language develops. By referring to these further functions Lidia Gasperoni proposes a reading of the Kantian text as presenting three ways (proper schemes, symbols and signs) in which the process of *Versinnlichung* (sensualisation of the meaning) that works through Schematism might be realized as process through which the whole experience is structured and provided with meaning.

This interpretation of the doctrine of Schematism as a *Versinnlichung* illuminates the transcendental importance of the chapter of the *Critique of Pure Reason*, since it focuses on the process through which concepts are provided with realization and uses in the experience.

As anticipated, the second part of the book is devoted to the revision and development of the use of the notion of schema after Kant. In particular, the author drives attention to Maimon, Hamann, Herder, Humboldt and Hegel. Maimon proposes a unification of a rational Dogmatism and empirical scepticism in which the notion of reality is wider as the Kantian one, as it includes ideas to which it is possible to come close in an indefinite process that implies the symbolical processual operation of imagination. Also Hamann proposes a symbolical account of rationality, which, differently from Maimon, is strictly

material as he considers language as a sensible function of the significance theologically grounded. In Herder the use of the notion of schema is more explicitly linked to his interest in language rather than in the Kantian inquiry on the transcendental conditions: he develops indeed a *metaschematism*, seen as a *Gestaltungsprozess* process of development of the form, in which language and perception cannot be isolated from one another since form and matter, activity and receptivity are always already connected. This *metaschematism* is a sort of self expression of senses and spontaneity, which are united in a constitutive *synesthesia* and are separated only in the philosophical analysis.

After focusing on Humboldt and Hegel's interpretation of the processual realization of the thinking through language, the author puts Schematism in connection to the thought of Plessner and the modern theory of the Embodiement. In this way the author underlines the actuality of the problem of Schematism: as it consists in a process of *Versinnlichung*, an active process of the formation and sensible structuration of the meaning, it is close to the topic of the recent debates about cognition and the mind-body problem.

To conclude, the work of Lidia focuses on one of the most controversial topic in the critical contemporary literature on the Kantian works. It provides an original interpretation of Schematism as *Versinnlichung* not only by inquiring the text but also by referring to its influence on later thinkers. If on the one hand the author provides a deep critical analysis and interpretation of the notion of schema in some of the followers of Kant (such as Maimon, Herder, Hegel), on the other it encourages to go further in this research. There are several authors, indeed, whose psychological inquires on behaviour, perception and cognition are considerably related to the Kantian notion of a schema. For instance, Piaget, Bartlett and the cognitive psychologists in which schema is regard as a core notion to explain and describe the structures of cognition. For sure, the number of philosophers and psychologists who refer to the Kantian Schematism is almost uncountable and that is one of the reason that might discourage to publish researchers on this theme. Each inquire on this topic is and cannot but appear as partial and incomplete. But accepting this risk and far from pretending to give a conclusive and a definitive interpretation of the topic, the researches of Lidia Gasperoni demonstrates once again how the philosophy of Kant can still provide seeds to the flourishing of the inquiry on the understanding of the complexity of the grounds of cognition and experience.



Klugheit und die Fähigkeit zur Bildung von Ideen

Prudence and the Ability to Build Up Ideas

KINGA KAŚKIEWICZ*

Nicolaus Copernicus Universität, Toruń, Poland

Rezension von: Claudia Graband, *Klugheit bei Kant*, Berlin/Boston/ De Gruyter, 2015, 306 S.
ISBN 978-3-11-043779-9

Die Klugheit verfügt über keinen eindeutigen Sinn in der Philosophie von Kant. In den Vordergrund tritt die Bedeutung, die wir in den Schriften finden, die der praktischen Kant-Philosophie gewidmet sind. Dort wird die Klugheit als eine Fähigkeit zur Wahl von Mitteln verstanden, die dem wirksamen Erzielen der Glückseligkeit durch den Menschen (5:126) dienen, also gewissermassen einer besonderen Geschicklichkeit in der Empfangsart von hypothetischen Imperativen, die darauf ausgerichtet sind egoistische Ziele zu erreichen (4:416).

Die Autorin vermeidet jedoch das einseitige und eingeschränkte Verständnis der Klugheit als einer ausschliesslichen Zweckbestimmungskompetenz und macht auf die Bedeutungsnuancen dieses Begriffes in anderen Schriften von Kant und ihre Anwendung in anderen Kontexten aufmerksam. Auf diese Art und Weise richtet sich die Bearbeitung von Claudia Graband (ausser der selbstverständlichen Konfrontation von Klugheit und Geschicklichkeit) auf das grundsätzliche Ziel der Klugheit, also die Glückseligkeit. Die Untersuchungen nehmen einen desto breiteren Kreis ein und umfassen den Inhalt der *Kritik*

* Hochschullehrerin an dem Institut für Philosophie mit dem Schwerpunkt Ästhetik, der Nicolaus-Copernicus-Universität zu Toruń, E-Mail: kinga72@umk.pl .

der Urteilskraft. Dadurch wird der Grundstein zur Rekonstruktion einer eventuellen „Theorie der Klugheit“, des Systems der Urteile der Klugheit gesetzt.

Besonders interessant sind die Erwägungen, welche in dem dritten Kapitel („Die Idee der Glückseligkeit“) enthalten sind. Die Autorin meint, dass es lohnenswert ist nicht auf die transzendente Idee des Verstandes zurückzugreifen, sondern auf die Kunst der Ideen-Bildung selbst, welche in der reinsten Form in der Tätigkeit eines Künstlers und Genies sehbar ist. Die ästhetischen Ideen eignen sich nämlich am besten dafür, um den Prozess der Bildung der Glückseligkeitsidee darzustellen. Das Entstehen von ästhetischen Ideen ist durch die Verbindung der Vorstellungskraft mit dem Verstand möglich, welche bei gewissen Begebenheiten es uns erlauben die Wirklichkeit durch das Prisma der „Zweckmässigkeit ohne Zweck“ wahrzunehmen. Das Erfassen der Zweckmässigkeit dieser Art erfolgt nicht auf dem Wege der Begriffe; es liefert uns keine Welterkenntnis und es zeigt uns die Wirklichkeit nicht als einen Mechanismus, sowie auch nicht als etwas nützlich. Im Allgemeinen gehört das Erfassen der Wirklichkeit als einer „Zweckmässigkeit ohne Ziel“ nicht zu dem Wissensgebiet, aber es ist lediglich eine gewisse Klugheit. Diese erwerben wir mit der Zeit, durch das Erfahren der Kunst, durch das Beobachten der natürlichen Schönheit, oder auch letztendlich durch die künstlerische Erfahrung. Wir beziehen uns jedes Mal auf die von uns besessenen ästhetischen Ideen, aber nicht auf konkrete Begriffe, welche ein objektives, unveränderliches Axiom sein könnten. Das Erwerben ästhetischer Erfahrung erinnert keinesfalls an den Prozess des Erwerbens von dem wissenschaftlichen Wissen, also ist es an keine Schemen angelehnt, verfügt über keine starren Regeln, welche es erlauben würden ein fertiges Muster zu bilden, das bei jeder Art an ähnlichen Begebenheiten wirksam wäre. Das ästhetische „Wissen“ ist immer individuell. Die Beurteilung von Schönheit erfolgt jedes Mal erneut, indem wir uns auf unsere Fähigkeit der Bildung von Ideen beziehen. Dies geschieht sogar dann, wenn das Urteil von einem Fachmann auf einem gegebenen künstlerischen Gebiet gefällt wird. Zum Beispiel dann, wenn ein Fachmann der Rembrandt-Malerei jedes Mal das Werk des holländischen Meisters bewertet und zwar in Anlehnung an das zuvor erworbene Wissen, das jedoch über keine fertige Vorschriftsformen verfügt, aber in Form einer Idee gespeichert ist, die es ihm erlaubt eine letztendliche Bewertung des Werkes abzugeben. Es fällt schwer abzustreiten, dass ein Fachmann der Rembrandt-Malerei über ein gewisses konkretes Wissen verfügt. Nichts desto trotz wendet er es anders als ein Wissenschaftler an. Der Unterschied beruht auf einer anderen Anwendung der Urteilskraft. Ein Wissenschaftler bedient sich der determinierenden Urteilskraft, indem er ein Urteil abgibt. Diese verfügt über eine Kombination an Begriffen, welche es erlauben das herausgegebene Urteil zu bestimmen und sogar zu beweisen. Bei der ästhetischen Bewertung bedienen wir uns der reflectirenden Urteilskraft, welche nicht durch die Begriffe determiniert ist. Ein Urteil geben wir anhand einer Idee ab, die wir jedes Mal neu und individuell in jedem Fall bilden. Solch ein Handeln verfügt über Merkmale einer besonderen Fähigkeit, die es uns jedes Mal erneut erlaubt die von uns gesehene und beurteilende Erscheinung etwas anders zu betrachten. Um diese besondere Klugheit darzustellen, bezieht sich die Autorin lediglich auf einige Absätze der *Kritik der*

Urteilkraft, indem sie diese analysiert und darstellt, auf welche Weise der Verstand des Menschen Ideen und ästhetische Ideale bildet.

Die Autorin interessiert vor allem, wie das Erkenntnisvermögen des Menschen funktioniert, auf welche Weise das ungezwungene Spiel zwischen dem Vorstellungsvermögen und dem Intellekt verläuft, worauf die Alltäglichkeit dieses Spiels beruht, dass es erlaubt Ideen zu bilden und diese dann weiterzuleiten. Obgleich die Weiterleitung auf dem Begriffsweg erfolgt, sind wir in der Lage infolge des Vergleichens der Idee mit der bewerteten Erscheinung Vergnügen zu spüren. Indem die Autorin versucht das Funktionieren des Mechanismus zu erklären, der es dem Intellekt und der Vorstellungskraft erlaubt zusammenzuarbeiten (durch das ungezwungene Spiel und nicht durch die Determination der Begriffe), bezieht sich die Autorin auf die kantianische Unterscheidung zwischen dem Begriff der Vollkommenheit (der durch bestimmte Begriffe determiniert ist) und auf den Begriff der Schönheit. Die Schönheit ist keine Darstellungsweise eines bestimmten Zweckes, sondern lediglich eine mit Vergnügen entstehende Idee, die infolge des Erfassens einer gewissen Form durch die Vorstellungskraft geboren wird, welche durch keine Zweckmässigkeit eingeschränkt ist.

Die Autorin macht auch konsequent auf die Fragen aufmerksam, welche sich aus solch einer Herangehensweise an die Wirklichkeit ergeben: (1) Reinheit und Uneigennützigkeit der Geschmacksurteile und (2) Unterscheidung zwischen der freien und abhängigen Schönheit. Sie ist vor allem jedoch an dem Unterschied zwischen der Idee und dem Ideal interessiert, welcher sich Kant in dem §17 der *Kritik der Urteilkraft* annimmt. Die Idee ist allgemeiner und enthält einen gewissen dynamischen Moment, der es erlaubt Ideale zu bilden, die eine konkrete, einheitliche und entsprechende Darstellungsweise einer gewissen Idee sind. Die erwähnte Unterscheidung umfasst sowohl die Aufteilung in die freie Schönheit und unabhängige Schönheit, sowie in unterschiedlichen Funktionen der Vorstellungskraft und des Intellektes, die bei der Formulierung von ästhetischen Urteilen Anwendung finden. Die Schönheit des Ideals ist nämlich abhängiger, das heisst man kann sie in einem grösseren Grade anhand des Begriffes einer bestimmten Zweckmässigkeit und der Verstandsidee bestimmen als anhand der Vorstellungskraft. Die Idee steht jedoch der freien Schönheit und der eher freien Wirkung der Vorstellungskraft näher.

Dank diesen detaillierten Unterscheidungen – sehr wichtigen in Bezug auf den Grundsatz der Ästhetik von Kant – ist die Autorin darum bemüht dem Leser klar zu machen, wie äusserst kompliziert und intern differenziert die Fähigkeit ist, welche der Mensch erlangen muss, um überhaupt imstande sein zu können ästhetische Bewertungen zu formulieren. Diese Fähigkeit ist übrigens nicht nur auf dem Gebiet der Ästhetik nützlich, aber auch in der ganzen Sphäre der breit verstandenen Kultur. Die Autorin fasst ihre Überlegungen in dieser Frage zusammen, indem sie sich auf die Beschreibung der Tätigkeit eines Genies bezieht und zwar auf die geheimnisvolle Fähigkeit mancher Menschen, die auf eine beabsichtigte Weise (also anhand eines Kunstwerkes) in der Lage sind unsere Vorstellungskraft und unser Intellekt in ein freies Spiel zu bringen, dank dem wir neue Ideen bilden können. Das Ziel der Autorin beruht jedoch nicht auf der

Darstellungsweise der Denkweise und Handlungsweise der Künstler, sei es auch der hervorragendsten, wie auch nicht auf der Darstellungsweise unserer Bewertungsweise von Künstlern hergestellten Kunstwerken. Das Interessenzentrum der Autorin ist lediglich dem Mechanismus des Entstehens der Idee durch die unterschiedliche und ausgebaute Zusammenwirkung der Vorstellungskraft mit dem Intellekt gewidmet. Das letztendliche Ziel unserer Fähigkeit bei der Ideenbildung ist die Darstellung, auf welche Weise wir die Fähigkeit zur Ideenbildung der Glückseligkeit erlangen. Es ist nicht so schwer sich adäquat ein ideales Glück vorzustellen, es ist geradezu einfach unmöglich. Wir sind jedoch sehr gut in der Lage uns die Hölle und die ewigen Quallen vorzustellen. Wie sind wir somit in der Lage mit dem Erlangen der Idee der Glückseligkeit zurechtzukommen? Kants Antwort ist sehr einfach: anhand der ästhetischen Idee. Der Philosoph analysiert diese spezifische Wirkungsweise unseres Verstandes in dem §49 der *Kritik der Urteilkraft*, welcher der Frage der Verstandskraft eines Genies gewidmet worden ist. Die ästhetische Idee beweist noch gar nichts, sie lässt sich nicht konkret darstellen, doch wie Kant schreibt „die viel zu denken veranlaßt“ (5:314). Die Vorstellung von einer konkreten Glückseligkeit, über welche wir nicht verfügen, wird durch eine unbestimmte, aber ausserordentlich suggestive ästhetische Idee ersetzt. So wie es der Fall bei mittelalterlichen Bildern ist, wo wir anstatt der Darstellungsweise des Edens lediglich eine Türspalte sehen, durch die ein helles Licht durchscheint. Somit beendet die Autorin zurecht ihre Erwägungen mit der Erörterung dessen, auf welche Weise die Idee der Glückseligkeit mit der ästhetischen Normalidee in Verbindung steht. Die Autorin bemerkt zutreffend, dass sich die Idee der Glückseligkeit nicht aus der natürlichen Zweckmässigkeit ergibt, sondern mit dem Ideal der Menschlichkeit und unserer Bestrebung nach der Realisierung eines idealen Wohlwollens, welches das letztendliche Ziel unserer Entwicklung (des Fortschrittes) darstellt, in Verbindung steht. In diesem Kontext steht die Schönheit und unsere Fähigkeit seiner Erkenntnis und Bewertung mit der Entwicklung der Kultur, der Vervollkommnung der interesselosen Betrachtungsweise der Welt in Verbindung. Dieser Gedanke ist in der Philosophie von Kant sichtbar und wird um so deutlicher von dem Fortsetzer, dem Dichter und Dramatiker Friedrich Schiller ausgedrückt. In den Essays *Über das Erhabene* oraz *Über das Pathetische*, und noch ausdrücklicher in der Abhandlung *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Schiller zeigt die praktische Wirkungsweise der ästhetischen Fähigkeit von der anthropologisch-pädagogischen Seite aus. Diese Fähigkeit hat als einzige genügend Kraft dazu den Menschen aus der Tierwelt zu ziehen und ihn in die Ästhetik sowie in die rein menschliche Berufung zu führen.

Das Buch von Claudia Graband provoziert weitere Untersuchungen, das Stellen von Fragen, welche über ihre grossartige und detaillierte Präsentation hinausgehen. Es kommt z. B. eine Frage auf, ob die technisch-praktischen Regeln, von denen die *Kritik der Urteilkraft* schreibt, „Corollarien zur theoretischen Philosophie“ (5:172) darstellen, sie auf irgendwelche Weise die Erkenntnisformen charakterisieren, die Kant als eine Kunst und nicht als Wissenschaft (wie z. B. die Chemie) zu beschreiben bereit ist.

Es ist deutlich zu sehen, dass Kant eine gewisse besondere Fähigkeit zu unterstreichen versucht und ihr eine indirekte (oder vermittelnde) Funktion verleihen möchte. Auf diese

Weise eben behandelt die Autorin die Klugheit in ihrer Abhandlung; sie macht auf diesen Aspekt aufmerksam, indem sie sich u. a. auf die Bemerkung von Reinhard Brandt (S. 3) bezieht, welche deutlich den typischen Kontext von *Opus postumum* suggeriert.

In *Opus postumum* schreibt Kant direkt von der Gegenüberstellung des technisch-praktischen und des moral-praktischen Verstandes. Er bildet eine Hierarchie bei der Benutzung der Ziele: Geschicklichkeit, Klugheit und Weisheit (21:31), welche mit dem hier dargestellten System der Idee (Welt, Mensch und Gott) in Korrespondenz steht. Die Klugheit ist eine besondere, menschliche Weisheit, die in der Welt Anwendung findet. Es gibt die „Weltklugheit“: „Weltweisheit heißt menschliche Weisheit ist davon das Analogon nicht eine Kunst sich selbst und andere zu bessern Menschen zu machen Klugheit in Ansehung aller gemeinnützlicher Zwecke ist Weltweisheit“ (21:120). Der Mensch betritt die „indirekte“ Sphäre der „Weltklugheit“ dann, wenn er zum ersten Mal seinen eigenen Verstand benutzt, wenn er von der Schlange überredet wird („werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist“ Gen 3, 5) und wahrhaftig die versprochene Klugheit erwirbt: „seyd klug wie die Schlangen“ (8:370).

Es ist deutlich zu sehen, dass die Überlegungen über die Klugheit (vor allem aus der Perspektive der *Kritik der Urteilskraft*) unser Wissen bereichern könnten und zwar über die von Kant unternommenen Versuche die Kluft zwischen der theoretischen und praktischen Benutzung des Verstandes zuzuschütten. Das hauptsächliche Interesse von der Autorin der behandelten Abhandlung geht jedoch nicht in diese Richtung. Es stellt mit Sicherheit einen interessanten Ausgangspunkt zur Ergänzung unseres Wissens auch über *Opus postumum* und eine ernste Einbindung des Inhaltes der *Kritik der Urteilskraft* in das nicht zu Ende gebrachte Werk von Kant dar.



**El sentido común como posibilidad de unidad de la razón en el
sistema crítico kantiano.**

*The common sense as the possibility of the unity of reason in the
critical kantian system*

LAURA HERRERO OLIVERA*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: Zhouhuang, Zhengmi, *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, Kantstudien-Ergänzungshefte, 187, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, 132 pp., ISBN: 978-3-11-045017-0.

El sentido común en un sistema como el kantiano, donde prima el estudio de las condiciones trascendentales y la fundamentación de los principios *a priori*, presenta un interesante y escasamente valorado campo de investigación y múltiples problemas de interpretación. En el más genuino sentido trascendental, presenta este libro una parte analítica que incluye listados de los pasajes precisos en que se menciona al *sensus communis*, y los variados términos que introduce Kant para hablar de él. Siguiendo este estudio analítico se comentan las diversas traducciones del concepto que Kant encuentra en su tradición, que pasa por Aristóteles, Cicerón, Vico, Hume, así como las traducciones posteriores posibles de la terminología kantiana y lo que queda del *sensus communis*, por ejemplo, en H.G. Gadamer; de esta forma se establece una relación con las diversas fuentes históricas que nos ayudarán para una comprensión adecuada. Continúa el estudio con definiciones pormenorizadas de cada uno de los términos en cada contexto, todo ello referido respectivamente al uso teórico, práctico y estético de la razón.

* Profesora Asociada de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense: lauraher@ucm.es

Los múltiples términos y expresiones que Kant elige para referirse al sentido común merecen ser tratadas en toda su complejidad; sin duda, la elección por parte de Zhouhuang del término *sensus communis* está más que justificada para dar unidad al estudio y marcar que se requiere este uso propio de la razón (o de un sentido común) en todos los usos posibles de la misma. Pero a la vez es inevitable que aparezcan esos otros términos cuya variedad ya nos pone en guardia acerca de la dificultad de la propia elección, pues estamos hablando de algo que unas veces es sentido-sensibilidad (*Gemeinsinn, gemeingültiger Sinn*), otras veces es entendimiento (*gemeiner Verstand, gesunder Verstand*), y otras veces es razón (*gemeine Vernunft, natürliche Vernunft*) (Cf. p. 9).

En cada capítulo del ensayo encontramos, además de ese interés de comprensión analítica, el hilo conductor del interés sintético de comprensión de este sentido común en el conjunto del sistema, con propuestas de lectura que dan razón de su significado intersubjetivo e intrasubjetivo, y de su función como puente necesario entre lo intelectual y lo sensible. El sentido común es por ello en gran medida la tensión que se genera entre todas las acepciones del término ‘sentido’, en su relación con la sensibilidad, y el término ‘común’, que reclama lo universal y la posibilidad de ser comunicado. No menos representativo de este interés sintético de la obra es el claro y conciso resumen final en el que se condensan en pocas páginas las aportaciones principales de todo el estudio.

Podemos señalar múltiples textos dentro el *opus* kantiano en que se pone en evidencia la importancia del *sensus communis*. De hecho, el libro de Zhouhuang puede ser leído como una búsqueda de las huellas que de este sentido común podemos encontrar y de lo que nos aporta en diversas lecturas posibles. Creo que podemos señalar dos lugares muy relevantes que sólo por ellos merece la pena abordar una clarificación de los términos. En primer lugar, la propia estructura de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* ha sido muchas veces comentada y debatida, en razón de lo que el título de sus tres partes principales anuncia y lo que cada una de ellas nos aporta realmente. Estas tres partes llevan por título una mención directa a lo que el sano entendimiento común, una de las denominaciones que recibe en diversos lugares el sentido común, puede aportar al uso práctico de la razón; así la obra comienza con un “Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico”, continúa con un “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres” y acaba con lo que parece el anuncio de la segunda de las

Críticas, “Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura”, que por lo tanto parece necesitar los tránsitos anteriores. En la *Fundamentación* encontramos además alusiones a todo lo que esa “moral popular” puede rendir como sentido común práctico presente en cada uno. Por ejemplo, todavía en el ‘Prefacio’, nos dice Kant: “Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta” (GMS, IV, 389). Podríamos pensar que una obra que comienza ya con esta afirmación, concedida a “todo el mundo”, poco más podría ofrecer en un desarrollo de la moralidad, o tal vez podríamos pensar que realmente Kant concede demasiado al uso ordinario de la razón.

Otro texto interesante en que encontramos la fuerza de este sentido común, aunque no sea nombrado directamente, aparece en el ‘Prólogo’ a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* cuando, al hablar sobre la pervivencia del alma, la libertad y la existencia de Dios, Kant considera que “estas posesiones no sólo continuarán sin obstáculos, sino que aumentarán su crédito cuando las escuelas aprendan, en un punto que afecta a los intereses humanos en general, a no arrogarse un conocimiento más elevado y extenso que el tan fácilmente alcanzable por la gran mayoría” (KrV, B XXXIII). Si esto es así, podemos repetir de nuevo la pregunta que hacíamos ante la lectura del ‘Prefacio’ de la *Fundamentación*, ¿para qué este sistema de la razón pura? ¿Cuáles serán sus rendimientos más allá de los especulativos?

El libro *Der sensus communis bei Kant* propone una original interpretación que da cabida a esas inevitables cuestiones y, en tanto que presente en todos los usos posibles de la razón, parece el *sensus comunis* un reflejo de la unidad de la misma. Lo primero que requiere la lectura propuesta es delimitar el significado propio de este concepto, así en seguida nos damos cuenta de que el *sensus communis* en Kant dista bastante de un uso ordinario de la razón, de un uso inconsciente y, más bien al contrario, vemos cómo lleva consigo la introducción de la reflexión como un momento necesario para su uso adecuado. El sentido común es presentado como el uso posible de la razón que elige la comunicabilidad de sus proposiciones, de los juicios morales, de los juicios de gusto, para comprobar su validez intersubjetiva que se fundamenta previamente en una adecuada relación de las facultades de conocimiento a nivel intrasubjetivo. Kant no fue el primero en

hablar del *sensus communis* en el ámbito del uso teórico y práctico de la razón, lo que se ofrece es una revisión de otros autores y corrientes; su aportación más original se halla en la introducción de ese sentido común en la formulación de los juicios estéticos.

En relación con el uso teórico de la razón podemos destacar dos aspectos relevantes e inseparables que se dicen del sentido común, por un lado su relación con las exigencias de una razón ilustrada, y por otro lado, su función orientadora en el ámbito de lo suprasensible, a pesar de que su función principalmente se lleve a cabo en el ámbito sensible. Veamos cómo se articulan los dos momentos; el sentido común en relación con el uso teórico de la razón no es sino la facultad de juzgar los casos concretos a partir de reglas. En el uso cotidiano, la facultad de juzgar que a este nivel es el uso común empírico del entendimiento, puede perfeccionarse, puede ser entrenada, pero la posibilidad de su práctica no será en ningún caso objeto de una enseñanza de escuela. El salto entre los casos concretos y las reglas aplicadas a ellos abren un espacio para el error siempre posible. En la *Crítica de la razón pura* este uso cotidiano del entendimiento es equiparado con el ingenio natural (*Mutterwitz*) que nos recuerda Zhouhuang que es introducido en el vocabulario alemán en el mismo siglo XVIII y añade: “La carencia de la facultad de juzgar es llamada estupidez y no puede ser solventada por ninguna enseñanza” (p. 20).

Los requerimientos del pensar ilustrado entran en escena como forma de evitar el error en la aplicación de las reglas. Las tres máximas para el uso común del entendimiento son las siguientes: a) la búsqueda de la autonomía del pensar, en tanto que en la razón de cada uno se encuentra el criterio de verdad superior del conocimiento, se atiende por lo tanto a la forma del pensar intrasubjetivo; b) la práctica del sentido común en tanto que forma de pensar ampliada, exige la capacidad de pensar en el lugar de otro; se introduce así la necesidad de la reflexión, a la vez que apunta a la comunicación y al criterio de la intersubjetividad; y, por último, c) se requiere el pensar consecuente como la síntesis de las dos máximas anteriores, pues en su formulación parecen apuntar en direcciones contrarias: “Por un lado se tiene un entendimiento limitado y con carencias, por lo que se necesitan los juicios de los otros como prueba de la verdad, por otro lado se tiende a prescindir del uso del propio entendimiento y hacerse dependiente de los demás, por lo que se debería también mantener cierta distancia respecto de los otros para ser independiente” (p. 27). La reflexión se propone como la posibilidad de acercar el uso empírico del sano

entendimiento común, a la universalidad, en tanto que posibilita un punto de vista más amplio. Se presenta esa reflexión como un proceso de abstracción.

En cuanto que capacidad de orientación se refiere a la relación que se establece entre la metafísica, sus objetos propios y el entendimiento humano ordinario, éste sirve a la metafísica como punto de partida pero también como piedra de toque; en la *Lógica* propone Kant este uso común del entendimiento como orientación para el uso especulativo de la razón (Cf. p. 35).

En cuanto a la presentación del sentido común dentro del uso práctico de la razón se enlaza directamente con la necesidad de una capacidad conativa para la realización del juicio moral, y, en este sentido, al igual que en el uso teórico, para garantizar la unidad entre universalidad y el ámbito empírico de aplicación. Ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se indica que, si bien la filosofía no añade nada de contenido al juicio ordinario de la razón, sí que se ha de garantizar aún la aplicación de ciertas normas, pues el ser racional, además de las reglas *a priori* exige una “capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación, y en parte para procurarles acceso a la voluntad del hombre y energía para la ejecución, pues éste, afectado él mismo con tantas inclinaciones, es ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero no puede tan fácilmente hacerla eficaz in concreto en su modo de vida” (GMS, IV, 389). Este aspecto conativo, necesario para el uso práctico de la razón, requiere, de la misma forma que el uso teórico, la capacidad de ponerse en el lugar del otro como prueba empírica de la universalidad de las máximas de la acción. El propósito no es juzgar desde la posición de otro sujeto, porque esto nos llevaría a una infinita carga de posiciones todas contingentes. Se trata de aunar los lugares desde los que se juzga y encontrar la máxima neutralidad posible.

El sentido común también es equiparado en su uso práctico con un sentimiento moral que tiene su origen en la razón. Tanto el sentimiento moral como el sentido común en relación con el juicio práctico se refieren a la exigencia de encontrar un impulso que lleva a la realización del juicio moral, pues es necesario suponerlo en un ser que, como el ser humano, no pueda deshacerse de su sensibilidad a la vez que reconoce los imperativos de la racionalidad.

Por último se trata la presencia del *sensus communis* en el juicio estético. Kant necesita las aportaciones de ambos términos: la universalidad de lo común, por un lado, y, por otro, la emotividad de lo sensible en relación con el sentimiento del placer y displacer. En el juicio estético “la comunicabilidad universal intersubjetiva es aclarada a través de la estructura intrasubjetiva del juicio de gusto” (p 77). El sentido común en la *tercera Crítica* se presenta como un sentimiento con exigencias de universalidad y que, al igual que el sentimiento moral es producido por la razón, en este caso es el efecto derivado del juego libre de las facultades de conocimiento. Este sentimiento es una recepción sensible del placer o displacer que se origina en el juego armónico de imaginación y entendimiento de donde deriva su universalidad. En tanto que originado en ese juego de facultades es un principio subjetivo y una norma ideal. La modalidad del juicio, su necesidad, es destacada entre los momentos del juicio estético, prestando así atención a la relación entre el proceso de reflexión y la representación dada. No olvidemos que el término reflexión se relaciona directamente con el reflejo, en este caso de las facultades de conocimiento y su adecuación armónica en el objeto de la representación, adecuación por la que surge un sentimiento de placer. Al igual que en relación con el uso teórico ofrecía el sentido común la posibilidad de la orientación, en la formulación del juicio estético se presenta como principio regulativo pues “la validez universal del juicio de gusto es más débil que la de la ley de la moralidad y es apreciada como una exigencia que no es tan fuerte como la del imperativo categórico. Para declarar la validez universal de un juicio que no se funda en conceptos se necesita un principio regulativo para el juicio reflexionante” (p. 121).

El sentido común se presenta por lo tanto en los tres usos posibles de la razón como un proceso de reflexión empírica con una meta trascendental: la perfectibilidad constante de un ser que además de racionalidad está limitado por su sensibilidad. La limitación de esta sensibilidad se ve amortiguada por la reflexión constante acerca del espacio común posible de la humanidad desde un punto de vista intersubjetivo.



**A típica na crítica da razão prática: da possibilidade de
unificação entre necessidade natural e liberdade**

*The typic in critique of practical reason: From the possibility of
unification between natural necessity and freedom*

CARLOS MOISÉS DE OLIVEIRA*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Resenha de: *The Typic in Kant's critique of practical reason: moral judgment and symbolic representation*. De Adam Westra, 2016. ISBN: 978-3-11-045462-8.

Dentre os muitos tópicos que perpassaram o engenho kantiano, a conceituação, articulação e conexão do *mundus sensibilis* e do *mundus intelligibilis* remonta à dissertação de 1770 e perfaz todo o caminho de sua produção filosófica. É bem verdade que ao abordar essa temática em sua dissertação o ponto central residia na significação de conceitos e juízos.

A dissertação estabeleceu importantes primeiras bases conceituais que serão desenvolvidas metodicamente no período crítico, a saber, a sensibilidade e o entendimento, a distinção por meio da qual Kant estabelece a possibilidade de compreensão e conhecimento de dois tipos de objetos, um referente à limitação sensível e o outro apreciado por uma perspectiva puramente racional ou simplesmente intelectual.

Pelo fato de Kant, no período pré-crítico, estar absolvido pelas definições e raio de apreciação dos mundos sensível e inteligível, sua preocupação toma a forma de distinções dos princípios que circunscreviam tais realidades, portanto, trata-se de uma forma de exposição dos tipos de conhecimento e não de uma crítica que visa estabelecer limites ou verificar até que ponto o homem pode conhecer.

A possibilidade de conhecimento tanto em uma perspectiva sensível como inteligível gesta, mesmo que embrionariamente, uma dificuldade que apenas tardiamente

* Doutorando do programa interinstitucional da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com estágio sanduíche na *Universidad Complutense de Madrid* (UCM). E-mail: carlolliver@outlook.com.

Kant irá responder, ou seja, a incomunicabilidade dos mundos. Na dissertação tomamos ciência dos tipos de conhecimento que justificam dois tipos de mundos, mas não são desenvolvidos argumentos que promovam uma ligação entre eles, ainda mais se levamos em consideração que na altura do desenvolvimento do argumento kantiano acerca do conhecimento, ele ainda não tinha compreendido a relação entre sensível e entendimento, portanto, também não compreendia a relação entre os conceitos puros e os fenômenos, como posteriormente colocará¹: “não resta dúvida de que todo nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos”.

Na KrV verificamos um importante avanço desses conceitos, no entanto, o autor tem o propósito de fornecer o conteúdo para um argumento que versa sobre a relação do entendimento e dos fenômenos em termos de causa e efeito, seu objetivo é estabelecer a ciência moderna e sua capacidade de previsão dos fenômenos, centrar-se-á no mundo sensível e por mais que apresente um tímido argumento sobre a liberdade, deixando claro o caminho que perfez desde a dissertação de 1770, não adentra na questão sobre a comunicabilidade entre o sensível e inteligível.

Apenas na GMS, anos após a publicação da KrV, Kant apresenta uma fundamentação da moralidade que apenas na KpV será amplamente desenvolvida. Assim, o foco é retirado da explicação puramente sensível (causa e efeito) e depositado na causalidade por liberdade. Nesse sentido, as leis físicas não são as únicas a terem influência sobre o homem, a natureza supersensível tem suas próprias leis, seu próprio âmbito de atuação.

Ao aprofundar essa definição Kant estabelece os elementos necessários para superar a dualidade do conhecimento, permitindo assim a comunicabilidade dos mundos e um sistema do conhecimento articulado. Esse argumento é-nos apresentado no tópico intitulado: *típica da razão pura prática*.

Sobre essa temática Adam Westra nos brinda com o *the Typic in Kant's critique of practical reason: moral judgment and symbolic representation*. É um texto no qual o autor metodicamente relaciona todos os elementos necessários para uma correta compreensão dessa tão importante questão do repertório kantiano. Westra divide seu trabalho em uma introdução que abrange os elementos fundamentais da questão e sete capítulos que perpassam a visualização da tarefa que será empreendida, suas dificuldades, choques de interpretação e finalmente uma inovadora conclusão.

Westra, na introdução, nos apresenta de forma muito clara, em poucas palavras, do que trata o tópico da típica, a saber²:

¹ KrV A1.

² Adam Westra, *The Typic in Kant's critique of practical reason: moral judgment and symbolic representation*, p. 1: “how can represent a universal moral principle so as to apply it to concrete cases? This problem takes on a particularly acute form in the moral philosophy of Immanuel Kant (1724-1804), since he holds that the moral law refers to freedom, a supersensible form of causality that is radically different from the natural causality that governs the sensible world in which we act. Kant's theory of moral judgment stands or falls with this problem, since one must apply the moral law to particular actions in order to determine them

“como nós podemos representar um princípio moral universal aplicado a casos concretos? Esse problema assume uma forma particularmente aguda na filosofia moral de Immanuel Kant (1724 – 1804), desde que ele afirma que a lei moral refere-se à liberdade, uma suprassensível forma de causalidade que é radicalmente diferente de uma causalidade natural que governa o mundo sensível em cada ato nosso. A teoria kantiana do julgamento moral permanece ou cai com esse problema, uma vez que se deve aplicar a lei moral para ações particulares a fim de determinar o que é moralmente bom ou mal. Mais precisamente, o poder de julgar puro prático deve subsumir ações, como casos em concreto, sob uma lei moral, como uma regra em abstrato. Essa tarefa levanta dificuldades particulares, porque evoca um conflito na constituição dos seres humanos como finitos e racionais. Como seres possuidores de razão, nós representamos a lei moral como uma ideia suprassensível, mas como seres humanos finitos, nós representamos ações no mundo físico via intuição sensível. Dado que essas duas espécies de representação são totalmente heterogêneas...”.

Westra esclarece que a típica da razão pura prática é o tópico que traz a discussão sobre a possibilidade de uma lei da liberdade poder ser pensada como uma lei mecânica, mas em que sentido essa comparação pode ser pensada? Sobre essa questão Kant inicia afirmando que os conceitos de bom e mal determinam um objeto para a vontade, estes conceitos estão sob uma regra da razão, o primeiro sob uma regra prática da razão pura, portanto, determinando *a priori* a vontade, no segundo, a determinação é sensível, após essa conclusão o argumento segue com um exame de nossa capacidade judicativa (ser que tem a faculdade de julgar), dada uma ação possível no mundo, ela está ou não sob uma regra (*Regel*), mais especificamente se o que foi dito universalmente na regra em abstrato (*was in der Regel allgemein in abstracto*)³, pode ser aplicado em concreto em uma ação?

No primeiro capítulo (*the task*), Westra preocupar-se-á com os objetos da razão pura prática, os conceitos de bom e mau e a avaliação moral, tópicos estratégicos para responder como uma regra abstrata pode ser aplicada em concreto, no entanto, essa resposta não será imediatamente apresentada pelo autor, esses conceitos demarcam as muitas dificuldades apresentadas no segundo capítulo (*the particular difficulties*), quando enfatiza uma dualidade que necessita ser superada, como necessidade natural em aparente oposição à liberdade, o concreto em oposição ao abstrato, matéria em oposição à forma.

as morally good or evil. More precisely, the “pure practical power of judgment, must subsume actions, as cases in concreto, under the moral law, as a rule in abstracto. This task raises particular difficulties, however, because it evokes a conflict in the constitution of humans as finite rational beings. As beings possessed of reason, we represent the moral law as a supersensible Idea, but as finite, sensible beings, we represent actions in the physical world via sensible intuition. Given that these two species of representations are totally heterogeneous”.

³ KpV AA 05; A288-A289.

O terceiro capítulo (*the resources*) exporá os conceitos necessários para resolver a questão, dentro os quais o autor centrar-se-á na teoria do esquematismo transcendental e da imaginação, pondo em foco a heterogeneidade entre os conceitos do entendimento e a intuição sensível, basicamente um retorno a KrV, porém, Westra não se detém nesse ponto, utiliza o esquema transcendental e afirma a necessidade de encontrar um elemento mediador entre o entendimento e a sensibilidade, que na avaliação moral permitirá a utilização de uma regra racional a casos concretos.

É nesse ponto da argumentação que o autor apresenta uma hipótese que configura a sua particular interpretação sobre a questão da típica. Westra coloca que o esquema transcendental abre uma perspectiva favorável, mas em que sentido? Ele nos propõe que entendamos uma função análoga ao esquema que perfaz quatro critérios que culminam com sua interpretação, a saber, primeiro, uma representação sensível não contaminada, segundo, a forma da legalidade universal, terceiro, forma que possa mediar à subsunção de ações particulares na intuição sensível sobre uma lei moral suprassensível, quarto, que produza um elemento avaliativo adequado para a moralidade, assim, esses elementos permitem a Westra caracterizar uma lei natural como um tipo de representação formal que serve de critério para justificar uma lei moral.

O quarto capítulo (*the solution*) minuciosamente define a solução kantiana para a típica que repousa em dois pontos que se articulam, primeiro, os conceitos estão sobre uma regra prática, o bem claramente está sobre uma regra prática da razão pura, que significa que essa regra está indubitavelmente atrelada a um objeto, segundo, esse objeto estando implicado em uma ação que deve estar vinculado a uma lei da liberdade, que por definição deve permitir uma escolha independentemente da sensibilidade, assim podemos colocar que essa lei está fundada em uma representação geral, unicamente quanto sua forma.

É importante ressaltar que temos conhecimento de ações possíveis de base unicamente empírica, ao que parece inverossímil querer encontrar no mundo da experiência uma ação possível que possua como fundamento uma lei da liberdade, o que demonstra suficientemente bem que a capacidade judicativa da razão pura prática está inserida na mesma dificuldade encontrada na razão teórica pura.

A diferença encontrada na capacidade judicativa da razão pura prática ou simplesmente do bem moral é a necessidade de um fundamento suprassensível conforme o objeto, assim não é possível encontrar nada no mundo que lhe corresponda, portanto, como podemos assegurar que uma lei da liberdade (transcendental) está vinculada a ações (possíveis) que têm seu lugar no mundo da experiência? Kant apresenta uma engenhosa solução ao problema, colocando que uma ação possível sob uma lei prática pura não deve ser explicada como ação possível no mundo da experiência, nesse sentido constatemos os meandros da abordagem kantiana a esse problema ⁴:

⁴ KpV AA 05; A121: “Allein hier. Eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine praktische Urteilskraft. Es ist bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen praktische Gesetze nicht um di Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu tun; denn die gehört für die Beurteilung des theoretische Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Kausalität eines reinen Verstandesbegriffs, für den sie ein Schema in der sinnlichen Anschauung hat.”

“Aqui, entretanto, se abre novamente uma perspectiva favorável à faculdade de julgar pura prática. Na subsunção de uma lei prática pura de uma ação possível a mim no mundo sensorial não tem a ver com a possibilidade da ação enquanto um evento no mundo sensorial; pois esta concerne ao ajuizamento do uso teórico da razão segundo a lei da causalidade, um conceito intelectual puro para o qual ela tem um esquema na intuição sensível...”

A lei moral não conta, quanto à sua aplicação com os objetos naturais, com nenhuma outra capacidade cognoscitiva do entendimento, ou melhor, não conta com a imaginação como é o caso das leis naturais, não se pode agregar em uma ideia transcendental, isto é, em um esquema da sensibilidade por via da intuição, um correlato no mundo, então como seria possível pensar uma lei moral como uma lei da natureza? A esse respeito Kant coloca⁵:

“...mas a lei da liberdade (enquanto uma causalidade de modo algum condicionada sensivelmente), por conseguinte, também ao conceito do incondicionalmente bom, não pode ser atribuída nenhuma intuição, portanto, nenhum esquema para o fim de sua aplicação in concreto. Consequentemente a lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); a qual pode atribuir a uma ideia da razão não um esquema da sensibilidade mas uma lei, e contudo, uma tal que possa ser apresentada in concreto a objetos dos sentidos, por conseguinte uma lei natural somente segundo sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e a essa lei podemos por isso chamar de tipo “Typus” da lei moral.”

O que Kant entende por *Typus* significa tão somente uma lei segundo sua formalidade e apenas nesse sentido uma lei moral pode ser comparada a uma lei da natureza, mas como isso se processa? Kant nos apresenta uma lei da razão pura prática, a saber⁶: “pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte”.

⁵ KpV AA 05; A122 “Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Kausalität), mithin auch dem Begriffe des unbedingt-Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen”.

⁶ KpV AA 05; A122.

Westra, sintetiza a resolução kantiana e indaga⁷:

“... mas como exatamente Kant entende a lei da natureza como “tipo [typus]” de lei moral? Eu irei analisar essa novidade... Agora, eu assumirei que o “tipo” é funcionalmente equivalente ao “esquema da lei em si”... sobre a base do capítulo da típica, que Kant seleciona a lei da natureza como um tipo de lei moral porque satisfaz os critérios correspondentes...”.

Westra argumenta que o fato de Kant recorrer a uma lei natural universal tem um sentido muito claro, uma vez que é demasiadamente evidente que uma lei da liberdade não possui correlato no mundo, logo não possui um esquema que justifique sua aplicação em concreto, o autor entende que é necessário estabelecer algum tipo de ligação entre o meramente suprassensível a sua repercussão no âmbito sensível, esse caminho é delineado por uma lei natural universal como tipo de lei moral, esse procedimento tem como premissa que a lei natural é encontrada sempre como fundamento de todo e qualquer juízo, seja ele o mais comum ou rebuscado, ou seja, a forma da lei da natureza ocupa uma posição intermediária entre a lei moral suprassensível e as ações na intuição sensível.

A ideia de Westra de terceiro elemento pode ser representada por um processo de mediação, isto é, da tipificação que apresenta dois estágios, primeiro, a forma da lei da natureza é substituída por uma lei moral suprassensível, como um tipo, segundo, esse tipo é aplicado unicamente por intermédio do esquematismo a ações em concreto.

A tipificação (resolução da típica apresentada por Westra) possibilita pensar ações submetidas a uma regra formal. Assim, os juízos da experiência entram no escopo dessa lei natural como base de todos os juízos possíveis, desse modo estão sempre presentes, no entanto, quando a causalidade deve ser ajuizada no suprassensível, na liberdade, a lei natural age meramente como uma lei da liberdade, isso se deve ao fato de que é necessário tomar algo como exemplo para que em sua aplicação possa ser possível, o uso de uma lei da razão prática pura, isto é, a formalidade e aplicabilidade da lei natural é utilizada para possibilitar a aplicação de uma lei da liberdade.

O ponto consiste fundamentalmente em pensar a natureza do mundo sensível como um tipo (*typus*) de natureza inteligível, desta forma apresenta algumas características, são elas: primeiro, a natureza inteligível não pode conter intuições, tal como a sensível apresenta, segundo, se as intuições não estão no escopo de elementos que serão incorporados nesse *typus*, então, a forma da lei é direcionada como uma conformidade a uma lei em geral, terceiro, as leis quanto à forma são iguais e independem de qualquer mundo (sensível ou inteligível).

⁷ Adam Westra, *The Typic in Kant’s critique of practical reason: moral judgment and symbolic representation*, p. 60: “but what exactly does Kant mean by calling the law of nature the “type [typus]” of the moral law? I will analyze this new ... For now, I will assume that the “type” is functionally equivalent to a “schema of law itself” ... on the basis of the Typic chapter, that Kant selects *the law of nature* to server as the type of the moral law ...”.

No quinto capítulo (*the outcome and effectiveness*) o autor examina os resultados da conclusão kantiana do tópico da típica, e escreve⁸: “A típica não é um truque sutil ou um mecanismo sofisticado reservado para espertos filósofos morais. Mas Kant afirma uma forma de pensar que todos realmente empregam. Todos, de fato, avaliam ações morais como boas ou más”, decorre que o procedimento da típica, primeiro, é de fácil uso e compreensão pelo mais comum dos homens, segundo, ela provê exemplos em casos da experiência.

É certo que o homem comum não se questionará sobre as sutilezas da típica, mas, ao menos, em certo sentido, sua capacidade de compreensão e utilização desse “tipo” é uma marca da eficácia e aplicabilidade dos resultados conseguidos por Kant no tópico da típica da razão pura prática.

Westra, neste capítulo, também analisa os dois perigos que a típica guarda contra a moralidade, ou seja, nos apresenta a preocupação kantiana acerca do que ele chama de empirismo da razão pura, que seria estabelecer os conceitos de bom e mal sob as contingências da experiência, em uma palavra, sob a felicidade, o que destruiria as pretensões de seu projeto moral racional, também estende esse cuidado ao misticismo da razão prática, que consiste basicamente em converter o esquema, sustentando a aplicação dos conceitos morais sobre intuições reais (não sensíveis).

O misticismo da razão prática levaria a conclusões improvadas, por exemplo, o reino invisível de Deus. Mesmo apresentando esse cuidado acerca do misticismo, Kant estabelece sobre ele uma particular predileção, escreve⁹: “o misticismo ainda é compatível com a pureza e sublimidade da lei moral e, além disso, não é precisamente natural e adequado à maneira de pensar do comum entender”.

Em síntese o autor nesse capítulo estabelece que o caminho da resolução apontado por Kant na típica repousa em um racionalismo da capacidade judicativa, a única forma de apresentar conceitos morais, dado que não é possível tomar da natureza sensível nada mais do que pode a razão pura pensar por si, isto é, uma conformidade à lei. O realismo da capacidade judicativa não adentra no suprassensível, não se compromete com afirmações dessa ordem, não dependendo dele e por decorrência apresenta-o somente como possível, mas em uma articulação necessária, demonstrando como se pode pensar uma lei moral como um tipo de lei sensível.

O sexto capítulo (*the Typic and symbolic hypotyposis*) apresenta a divergência de Westra com outros comentadores que definem a típica como hipotipose simbólica em referência ao §§ 59 da KU¹⁰:

“toda hipotipose (apresentação, *subjectio sub adspecum*) enquanto sensificação é dupla: ou esquemática, caso a intuição

⁸ Adam Westra, *The Typic in Kant's critique of practical reason: moral judgment and symbolic representation*, p. 117: “the typic is not some subtle trick or sophisticated mechanism reserved for clever moral philosophers, Kant avers, but rather a way of thinking that everyone actually employs: “Every does, in fact, appraise actions as morally good or evil by this rule”...”.

⁹ KpV AA 05; A125-A126.

¹⁰ KU AA 05: 255.

correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*; ou simbólica em cujo caso é submetida a um conceito... ”.

Na perspectiva de Westra citar apenas como base o §§ 59 da KU, ou seja, apoiar uma interpretação em um único ponto é contraproducente, nesse sentido, o autor coloca que para apresentar uma completa interpretação da típica é necessário uma visão mais ampla, concluindo que relacionar a típica com uma interpretação simbólica representa um anacronismo. Defende que uma melhor interpretação recairia em uma função de tipificação, questão que aborda e defende no último capítulo de seu livro.

No sétimo capítulo (*the Typic and symbolic anthropomorphism*) Westra propõe um caminho praticamente inexplorado na literatura dedicada a Kant, que seria uma comparação da típica com o antropomorfismo simbólico recuperado pelo autor nos §§ 57-59 de Prol, nos apresentando a hipótese que existem vários elementos de continuidade entre o antropomorfismo simbólico expresso nos Prol e a típica na KrV, concluindo que Kant promove uma adaptação sofisticada entre esses textos para resolver um difícil problema que surge na questão moral.

The typic in Kant's critique of practical reason: moral judgment and symbolic representation é um texto fundamental em qualquer biblioteca referente à literatura kantiana, não apenas porque aborda um tópico tão relevante, mas principalmente como aborda, Westra consegue nos apresentar um texto bem articulado e de fácil compreensão, sua estrutura permite, mesmo aos não versados em filosofia, apropriar-se da discussão ao passo que explica com elevado grau de sutileza os tópicos necessários para uma apropriada compreensão da típica da razão pura prática, mas, os predicados dessa obra não estão circunscritos unicamente a exposição dos temas, Westra nos apresenta uma hipótese pouco abordada que enriquece e aprofunda a forma como compreendemos a típica, dando-nos a sensação que a análise do texto kantiano continua constantemente nos surpreendendo.

Os temas encontrados nessa obra certamente contribuirão para o leitor que busca abordar pela primeira vez o tópico da típica, como também para os que buscam uma compreensão mais profunda e mesmo um novo olhar sobre esse tópico, uma vez que Westra consegue reunir as informações mais significativas de forma clara, em linguagem acessível, estruturada e com riqueza de detalhes.



Idealism with Realism: Kant's 'Middle Ground'
Idealismo con realismo: el 'fundamento intermedio' de Kant

MILLA VAHA*

University of Turku, Finland

Review of: Lucy Allais, *Manifest Reality: Kant's Idealism & his Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2015. ISBN: 978-0-19-874713-0.

This review must begin with a disclaimer, or perhaps even an apology. I am a scholar predominantly interested in Kant's political philosophy and it has been years since I have read the first *Critique* – or any of the three, to be honest. Jumping into it through Lucy Allais's thorough and detailed book was therefore a daunting task, albeit one which I wholeheartedly enjoyed after warming up to it. While painful at times, reading Allais's work opened up some locks regarding my own thoughts on Kant's political thought and provided support for my previous conviction that in order to make a full sense of his political philosophy and moral theory underlining it, one has to go back to the *Critiques* and the overall metaphysical system Kant provides – something I try to emphasise in my own work concentrating particularly on Kant's conception of the state, structure of international society, and vision of world politics. Keeping that in mind, in what follows I will try to offer a review of Allais's intriguing book through the lenses of Kantian international political theorist. I acknowledge that this means leaving out some of the important contributions that the book makes to a particular reading of the first *Critique*.¹

The thrust of Allais's argument in *Manifest Reality* is that while Kant's concerns in the *Critique* are to large extent epistemological, his transcendental idealism 'must be

* Dr. Milla Emilia Vaha, Postdoctoral Research Fellow, Department of Philosophy, Contemporary History and Political Science, University of Turku, Finland. Email for contact: mevaha@utu.fi

¹ For previous reviews and discussion on Allais's book, see 'Author meets critics' section in *Kantian Review* 21(2) of 2016 in which Allais replies to comments of her book provided, among others, by Paul Guyer.

understood as containing substantial metaphysical commitments (p. 7),’ ones that fundamentally affect his theory of mind-dependent reality of things and how they appear – or, to use Allais’s terminology, *manifest* – to us. Throughout the book Allais beautifully illustrates and convincingly argues for what I perceive as a Kantian ‘*middle ground*’, which aims at accommodating competing philosophical concerns between idealism and realism, on the one hand, and epistemology and metaphysics, on the other hand; a unique position that grounds Kant’s critical metaphysical project. Allais provides an overwhelmingly thorough analysis of both original text and scholarly interpretations and shows why she thinks that Kant’s idealism cannot be interpreted either as phenomenalism or brute noumenalism and, at the same time, cannot rely on pure empiricism or realism either.

The book is divided in three parts. In the first part, Allais gives a comprehensive account of other scholarly texts on Kant’s epistemological and metaphysical position. As she outlines her reading of Kant in Chapter 1: ‘Kant’s distinction is based on epistemological considerations, and has epistemological consequences, but it also involves metaphysical claims about what exists and about the mind-dependence of the aspect of reality of which we can have knowledge (p. 11)’. She irrevocably demonstrates why the previous interpretations are not sufficient and how there is therefore a need for an account that takes seriously Kant’s commitment to transcendental idealism as a theory of appearances that provides us an understanding of our relationship to both the world out there and to the things in themselves.

She furthermore shows how Kant is indeed committed to transcendental idealism and not only as an epistemological approach or method but as a critical metaphysical project. She stipulates how Kant’s account is incompatible with phenomenalist idealism through his commitment to ‘robust empirical realism’ that does not deny the existence of mind-independent world but instead guides us to a substantial sense of mind-dependent appearances of objects in the world out there. Finally, she provides evidence on how Kant thinks that the things which appear to us indeed have a way in which they are in themselves and this way of being in themselves is independent of their appearance to us.

In the parts two and three Allais lays down her own positive contribution by introducing the idea of ‘manifest reality’. According to her, the most plausible way to make sense of Kant’s account of appearances is to conceptualise them as manifestations. To illustrate why this is the case, Allais offers an analogy with colour and exemplifies how colour manifests – rather than merely appears – to us. Following Allais, the essential manifestness account of colour is one in which ‘colour is a directly perceived quality of things that does not present us with things as they are in themselves (p. 104)’. She then goes on to discuss essentially manifest qualities in order to show the importance of relationality of objects of our intuition. Objects, she says, have essentially manifest qualities ‘which belong *only* to the perceptual appearances of objects: qualities which

objects have as they are presented to subjects but which they do not have as they are apart from their appearing, as they are in themselves (p. 117, emphasis hers)'. The metaphysical status of colour, Allais argues, is fundamentally dependent on essentially manifest qualities that are dependent on our relationship to the object. By making sense of mind-dependent and mind-independent qualities of objects, we can make sense of Kant's complex account of transcendental idealism with realism as well. As Allais puts it, 'Kant thinks... that the essentially manifest qualities of things we are able to cognise exhaust the characteristics of spatio-temporal empirically real objects. He thinks that empirical knowledge and science give us knowledge only of essentially manifest objects and does not need anything more. (p. 135)'

It is the 'middle ground' that Allais attributes to Kant between the spatio-temporal reality and mind-dependent realm of cognition, I believe, that provides the most interesting food for thought for a Kantian political theorist. As Allais well summarises Kant's position in the very beginning of the book: 'Kant's position is a careful combination of realism and idealism, and of metaphysical and epistemological claims (p. 11)'. It is this position balancing between realism and idealism, on the one hand, and metaphysics and epistemological assumptions, on the other hand, that fundamentally grounds Kant's theses of ethical and political reality as well. In the end, Kant's ethics relies upon concepts such as *moral duty* and *free will* that are, in the sense, 'strange things' from the perspective of cognition – as it is the case that concepts and intuitions are presented by Kant as two separate ingredients of cognition (p.145).² In Allais's words: 'Transcendent metaphysics (which makes claims about things which are not possible objects of experience, thus which Kant thinks it is impossible for us to cognise) consists of making judgements using concepts for which we cannot have corresponding objects given in intuition (this is what is wrong with it), but it certainly has some kind of content, *since some of its ideas play an important role in Kant's ethics* (p. 152, emphasis mine)'

While Allais herself says that she will not go into Kant's ethics in the book, her work has important overlap with the central questions in Kant's moral and political theory. One of my all time favourite quotes from Kant comes from *Groundwork* where he, when discussing about the feelings of happiness, states that '*... because happiness is not an ideal of reason, but of imagination, resting merely on empirical grounds of which it would be futile to expect that they should determine an action through which to attain the totality of a series of consequences which are in fact infinite (emphasis mine)*'.³ Imagination, respectively, is 'the faculty for representing an object even *without its presence* in intuition (Kant in Allais, p. 156.)'. The way in which Kant talks about happiness in *Groundwork*, his

² For an excellent introduction to Kant's moral philosophy see Jennifer K. Uleman, *An Introduction to Kant's Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). In the book Uleman refers to the free will willing itself as a 'strange thing'.

³ Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Allen W. Wood (New Haven: Yale University Press, 2002), [4:419] at p. 35.

foundational work on ethics, occurred into my mind when I was reading *Manifest Reality*. The reason for that is of course that the same kind of middle ground realm is dominantly present in Kant's work on politics and ethics as well.

In the part of *Groundwork* where the above happiness quotation is from, Kant writes beautifully about the possibility of knowledge in relation to duties: 'In fact it is absolutely impossible to settle with complete certainty *through experience* whether there is even a single case in which the certain maxim of an otherwise dutiful action has *rested solely on moral grounds and on the representation of one's duty* (emphasis mine).'⁴ As the quote I think well illustrates, Kant draws the connection between experience and cognition throughout his work on ethics and highlights the difficult nature of ethical judgements that have to rely upon *something else* than mere experience and intuitions. He furthermore denies the role of nature as the source of moral judgements, because nature, the world out there, consists of nothing *in itself worthy of moral choice*. The empirical world, for Kant, cannot be the source of moral good. Yet, those familiar with Kant's work on politics in particular are well aware of the role nature and the world out there play in achieving ideal political ends, particularly that of 'perpetual peace'.

Kant's discussion of ideal forms of statehood is an illustrative example of this interplay between the empirical world and ideas in themselves. The state, for Kant, is 'a union of an aggregate of men under rightful laws. In so far as these laws are necessary *a priori* and follow automatically from concepts of external right in general (and are not just set up by statute), the form of the state will be that of a state in the absolute sense, i.e. as the idea of what a state ought to be according to pure principles of right'.⁵ Statehood, then, somehow *manifests* itself to us, yet it is regulated by norms that are *a priori*. It is not purely ideational as it does have 'phenomenal incarnations' in different forms of statehood, but, at the same time, it fundamentally relies upon a concept that is separate from our cognised world. The complex relationship between ethics, which is *a priori*, and empirical world is present throughout Kant's work on politics, like the discussion about the imperative to reform towards highest form of the state, that of republicanism, proves:

... [t]he republican constitution is the only one, which does complete justice to the rights of man. But it is also the most difficult to establish, and even more so to preserve, so that many maintain that it would only be possible within a state of angels, since men, with their self-seeking inclinations, would be incapable of adhering to a constitution of so sublime nature. But in fact, *nature comes to the aid of the universal and rational*

⁴ *Groundwork*, [4:407], pp.22-23.

⁵ Immanuel Kant, 'The Metaphysics of Morals,' in *Political Writings*, edited by H.S.Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), at p. 138.

human will, so admirable in itself but *so impotent in practice*, and makes use of precisely those self-seeking inclinations in order to do so'.⁶

Here, nature – the empirical world – is seen as a *facilitator* of morality; an important yet distinct part of our moral universe and existence as moral agents. Just as the empirical reality is important to our cognition in which appearances manifest to us, so is the empirical world crucially important to our conception of morality, even though moral duty regulating both our ethical and political reality cannot be derived from the world out there. Kant is very much anti-naturalist with regards to his moral theory, in so far as the ultimate moral concepts such as duty cannot be grounded on anything external to us. In the same manner as the external world is separated from the appearances manifesting to us in cognition, so are moral choices and morality in general *experimentally distinct* from the practical reasoning and political prudence.



⁶ Immanuel Kant, 'Perpetual Peace. A Philosophical Sketch,' in *Political Writings*, edited by H.S.Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), at p. 112.

Kant y la posibilidad de la ética. Lectura crítico-sistemática de los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*.

Kant and the possibility of ethics. A critical-systematic reading of *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue*.

LEONARDO MATTANA EREÑO*

Universidad Autónoma de Madrid, España

Reseña de: Carmelo Alessio Meli, *Kant e la possibilità dell'etica. Lettura crítico-sistemática dei Primi principi metafisici della dottrina della virtù*, Mimesis, Milán, 2016, 324 pp., ISBN: 978-88-5753-333-9.

El primer mérito del libro de Carmelo Alessio Meli es su claridad y su rigor. Digo el primero porque son características que aparecen ya desde el título y desde las primeras páginas de la introducción. El mismo título merece ser examinado con atención porque, muy certeramente, nos da la clave para entender, no sólo el texto de Meli, sino también la obra central de Kant que es objeto de un análisis crítico y detallado, a saber, la *Metafísica de las costumbres*.¹ Esta obra publicada en 1797 ocupa un lugar peculiar en el *opus* kantiano: mantiene por un lado una evidente vinculación con la filosofía del derecho y la filosofía política, pero por el otro ha de considerarse como una de las grandes obras de filosofía moral del autor de Königsberg; es un texto largo y prolijo en el que numerosos

* Personal investigador y docente en formación en el departamento de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (leonardo.mattana@uam.es).

¹ En las citas relativas a las obras de Kant nos serviremos de las referencias del mismo Meli que se guía por la *Kants Gesammelte Schriften* (KGS), hrsg. Von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902. En lo que concierne a ediciones en castellano de la obra *La Metafísica de las Costumbres*, indicamos simplemente, aquí en nota y por eventual interés del lector, la siguiente edición: Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, estudio preliminar y traducción de A. Cortina Orts, Tecnos, Madrid, 1989.

parágrafos están dedicados a una detallada casuística pero al mismo tiempo insiste sobre el carácter fundamental de condición de posibilidad de una ética universalmente válida, e incluso común para los deberes internos como para los externos; además, mantiene un vínculo teórico más intenso, de lo que una lectura desatenta podría dar a ver, con las grandes obras críticas.

En este marco teórico, tan rico de contenidos como denso de referencias y nexos con otras cuestiones kantianas, enfocar desde el principio y con gran precisión, como hace Meli, el núcleo principal del problema y sus implicaciones es algo imprescindible. Por ello, en primer lugar, hemos de decir que *La Metafísica de las Costumbres*, y en particular la *Doctrina de la Virtud*, es una obra sobre la posibilidad, esto es, sobre el valor de la libertad, pero no entendida superficialmente en su aplicación concreta, sino en su misma fundamentación, práctica y a la vez teórica, esto es, sistemática. Es además oportuno añadir algo sobre al subtítulo del libro de Meli, es decir, en torno al método que nuestro autor sigue en relación a la obra kantiana. Reflexionemos un momento sobre que pueda significar “lectura crítico-sistemática”; en mi opinión, el autor no elige este adjetivo de forma arbitraria o trivial: crítico-sistemática es la lectura de Meli, porque igualmente la obra kantiana tiene una función crítica y sistemática a la vez. Más allá de concentrarse en aquellos apartados más llamativos, aislándolos y derivando de ellos posibles teorías kantianas sobre aspectos sí curiosos (recordemos que la casuística presenta elementos como la avaricia o el aturdimiento por el uso inmoderado de la bebida y la comida) pero que implicarían una simplificación y una reducción del planteamiento teórico en su conjunto, mucho más interesante y lleno de implicaciones para la comprensión no sólo de la misma obra de 1797 sino de todo el pensamiento kantiano. Se trata más bien de hacer «un esfuerzo hermenéutico»,² poniendo en orden elementos que el texto kantiano presenta de forma poco lineal, valorizando aspectos que pueden resultar implícitos al lector no experto y, en suma, sacando provecho a una obra a menudo criticada. Esto no significa que Meli no reconozca los límites de la obra de Kant, sus ambigüedades o sus aporías, sino que, frente a un material a veces fragmentado u oscuro, no quiere renunciar a una posible interpretación que, como veremos, traerá sus frutos. Es, en cierto modo, una cuestión de

² Carmelo Alessio Meli, *Kant e la possibilità dell'etica. Lettura critico-sistemica dei Primi principi metafisici della dottrina della virtù*, Mimesis, Milán, 2016, p. 11.

actitud interpretativa: saber leer entre líneas, buscar las coherencias del autor, apuntalar los elementos clave, ver más allá de los escollos particulares.

Tal vez yo esté insistiendo mucho sobre la metodología que Meli sigue y sobre su actitud hacia el texto kantiano, antes de entrar en el contenido mismo, pero me parece que es algo necesario en un libro que se propone explícitamente de realizar un comentario analítico y coherente en el contexto de la que es la obra principal objeto de investigación. Como advierte Meli, las referencias a otras obras (incluso del mismo Kant) serán contadas, pero justamente por esa razón, cobrarán vital importancia en una lectura que pretende ser, recordemos, crítico-sistemática, esto es, capaz de atravesar y romper el texto para alcanzar una perspectiva de conjunto y ligada en general al pensamiento de Kant. A partir de estas consideraciones previas, podemos adentrarnos en los capítulos del libro de Meli, intentando comprender no solamente las temáticas kantianas sino también el proceder del interprete, sus intenciones y sus razones.

Ahora bien, acabamos de decir que las referencias a otras obras de Kant son más bien escasas y, sin embargo, el primer capítulo del libro de Meli se dedica exclusivamente a analizar uno de los últimos capítulos de la *Crítica de la razón pura*, a saber, la *Arquitectónica de la razón pura*. Sin duda, no se trata de una elección casual: por un lado, este capítulo de la *KrV* es particularmente ejemplificativo de la compleja relación entre crítica, método y sistema en todo el pensamiento kantiano; por el otro, ocuparse ante todo de este texto, permite establecer la conexión con la obra de 1797 de forma más directa y hermenéuticamente eficaz. Empecemos por el primero de estos aspectos: la *Arquitectónica* tiene, en cierto modo, la función de verificar los resultados de la crítica; llama a la razón a *dar razones* de su proceder y de su dimensión proyectual en su conjunto. Como escribe Meli, es necesario que «este mismo conocimiento [esto es, el producido por y durante la *Crítica*...L.M.] se inscriba en un horizonte de otros conocimientos, a través de los cuales aquél mismo pueda obtener una ventaja».³ En tal sentido, ‘dimensión proyectual’ significa abertura, contraste, exterioridad; esto es, si el resultado de la *Crítica* son las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento, es necesario que éstas se encuentren en la posibilidad real de actuarse. La *Arquitectónica* tiene que ver con la definición del ámbito en el que la razón ha de obrar, del orden relacional en el que ésta debe insertarse y

³ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 35.

recuperar la dimensión sistemática más allá de la simple crítica. Para Kant, y Meli lo destaca en varias ocasiones, crítica y metafísica son «*partes necesariamente separables, pero, de hecho, unidas*»;⁴ son separables en su exposición, pero unidas en su recíproca fundamentación. El pasaje ulterior para comprender este punto tiene que ver con la historicidad del sistema. Escribe Meli que «*la necesaria historicidad de cada sistema, llamado a realizar concretamente una idea que, en cuanto suprasensible, debe representar el criterio del recorrido pero nunca podrá ser exhibida en concreto una vez por todas*»;⁵ se juega aquí la posibilidad de definir la validez universal de todo sistema: por un lado, Kant no es tan ingenuo como para pensar que se puede establecer un sistema, aun crítico, de forma inamovible y definitiva, pero, por el otro, tampoco se puede aceptar un rudimentario relativismo y una idea de sistema del todo contingente. Escribe Kant: «*la realización de la idea requiere un esquema [...] el esquema que no se traza de acuerdo con una idea [...] nos ofrece una unidad técnica; el que surge en cambio, como resultado de una idea funda una unidad arquitectónica*». ⁶ Hemos de entender ‘esquema’ como la condición de posibilidad es ciertamente el elemento mediador que intercede para con la realización de la idea misma. Sin embargo, en estos pasajes nos encontramos en la condición previa de dicha realización: «*Gran parte de la Arquitectónica, de hecho, no se ocupa de cómo construir un sistema, sino más bien del hecho de que -a nivel de condición de posibilidad- un sistema es necesario*». ⁷ Si la *KrV* ya acometiera a la tarea de la realización, si desplegase el método que exige, probablemente la *Metafísica de las costumbres* no tendría ninguna función. Al contrario, si bien colocándose frente a exigencias similares a las expuestas en la primera *Crítica*, la obra de 1797 ahondará, como ahora veremos, en el problema del *cómo*, de la fundamentación intrínseca de una ética capaz de encontrar una realización concreta pero sin perder de vista la dimensión sistemática.

El siguiente capítulo del libro de Meli se ocupa ya de la obra de 1797 pero aún en relación a otra obra kantiana que guarda estrecha relación con ésta, a saber, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Definir el sentido de una metafísica de las costumbres es una tarea que requiere cierta precaución: ya en la citada *Arquitectónica*, Kant hace una referencia, que sin embargo no desarrolla, cuando escribe que una metafísica de las

⁴ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 45.

⁵ C. A. Meli, *Ibidem*, pp. 45-46.

⁶ *KrV*, A833/B861.

⁷ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 59.

costumbres «abarca los principios que determinan a priori y convierten en necesario el hacer y el no-hacer (Tun und Lassen)». ⁸ Se trata de comprender cómo la dimensión sistemática es tal justamente gracias a la aplicabilidad del ámbito teórico sobre el práctico, y no a causa de la primacía de uno sobre el otro: sólo una razón capaz de ponerse a la obra podría reivindicar su dimensión sistemática.

Por otro lado, es necesario que la *Metafísica de las costumbres* no se ocupe de aquello que es solamente empírico. En tal sentido, el mismo Kant lo deja claro en la *Vorrede* de la *Fundamentación* cuando escribe que «la orden ‘tu no debes mentir’ no ha de valer, por ejemplo, sólo para los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de ella». ⁹ Sin embargo, no es tan simple aceptar que la formalidad, sin más, implique la universalidad de la ley moral (de hecho, podemos anticipar que justamente es ante este problema que surge la exigencia de la *Metafísica de las Costumbres*); se podría fundamentar la ley a posteriori a partir de un deber particular sin que ésta no añadiera nada. Meli aclara este punto decisivo: «Kant está diciendo que, si debemos pensar una ley en la perspectiva de la moralidad, que valga como fundamento de obligación [...] no podemos no pensar a esta ley desligada de la perspectiva modal que la acompaña: la necesidad y la universalidad». ¹⁰ Es el carácter modal, esto es, relacional, de la ley que implica que una metafísica de las costumbres sea una tarea filosófica que ha de formar parte del sistema. Sin embargo, insistiendo sobre el lado de la purificación, buscando una metafísica de las costumbres absolutamente purificada, ¿no estaríamos perdiendo el contenido mismo de tal metafísica? En realidad, no se trata de deducir el contenido material de la ley formal, sino, al contrario, mostrar cómo y por qué, modalmente, se pueda fundamentar una ética a partir de una ley universal. Por ello una de las tareas de la *Fundamentación* ha de ser la demostración del valor efectivo de la ley moral. Mostrar su valor significa poner a prueba su efectividad: lo empírico surge justamente por su inadecuación con respecto a la ley y no por su perfecta coincidencia y, por tanto, la tarea de esta metafísica (al menos, según la *Fundamentación*) concierne al por qué ser seres morales, algo que, según Meli, se articula en una triple función: «Llegar al principio es obra de la fundación, basarse sobre éste para otras investigaciones, sigue siendo la tarea de la metafísica de las costumbres.

⁸ KrV, A841/B869.

⁹ GMS en KGS IV, p. 389.

¹⁰ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 80.

*Justificarlo será sin embargo la finalidad, aludida en la tercera sección, de la crítica de la razón pura práctica».*¹¹ A partir de esta articulación, parecería configurarse un desdoblamiento entre una moral pura y una moral aplicada; ahora bien, Meli problematiza el concepto de aplicación que parecería ser, en un primer momento, bastante intuitivo. Es cierto que hemos insistido en la idea de mediación y trámite que toda condición de posibilidad debería tener; en tal sentido, ‘mediación’ y ‘trámite’ tendría que ver más bien con el concepto de aplicabilidad que de aplicación. Lo que Meli pretende sobre todo destacar es la raíz común y plenamente estructural de esta metafísica de las costumbres en el conjunto del sistema: las sucesivas articulaciones y divisiones son sí funcionales para comprender el ámbito de efectividad, pero esto no implica rebajar el principio fundacional al contenido que no deja de ser contingente.

Aclaradas estas cuestiones preliminares pero fundamentales, Meli comienza a dedicarse plenamente a la obra de 1797. Como sabemos, entre esta obra y la que hemos tratado precedentemente se encuentra la publicación de la *Crítica de la razón práctica*; ahora bien, sin dedicar demasiado tiempo a dicha obra, Meli nos advierte sobre las dificultades que la *Metafísica de las costumbres* puede encontrar a la luz de la segunda crítica. En primer lugar, podría parecer que la función crítica y sistemática se haya agotado después de la segunda *Crítica*; de hecho, los primeros párrafos de la introducción de la *MS* parecen desarrollar una especie de antropología descriptiva (ofreciendo definiciones del deseo o la inclinación). Sin embargo, escribe Meli, «*más que una suerte de fenomenología de la acción, estas páginas quieren configurar un análisis crítico del sujeto racional finito*»;¹² esto es, concentrarse no en los elementos empíricos sino en las capacidades o facultades (*Vermögen*) del sujeto. Con facultades nos referimos a las condiciones para una definición del ánimo de dicho sujeto y no a una simple observación espontánea. Así, en este sentido, los párrafos de la introducción aclaran la articulación entre libertad, voluntad y arbitrio. Así, «*desde el punto de vista crítico, la libertad tiene un sentido positivo cuando es interpretada como capacidad de la razón pura de ser práctica*»,¹³ esto es, se trata de “posibilitar” a la libertad para que ésta no esté sujeta al mero ámbito del arbitrio y la voluntad pueda orientarse moralmente. También surge otra cuestión en estas páginas, a

¹¹ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 92.

¹² C. A. Meli, *Ibidem*, p. 108.

¹³ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 121.

saber, la división entre acciones interiores y acciones exteriores. Esta diferencia es importante a la hora de distinguir la especificidad de la moral, por un lado, y del derecho, por el otro. Recordemos que la introducción a la que nos estamos refiriendo es común a las dos partes de la *MS*: la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud.¹⁴ Cabe aquí destacar que la distinción entre estos ámbitos, en realidad, esconde, una vez más, una raíz común; como escribe Meli: «*todos los deberes pertenecen, en cuanto deberes, a la ética*».¹⁵ No se trata simplemente de una primacía de las acciones interiores sobre las exteriores. Más bien esta raíz común nos recuerda la tarea y la capacidad de la libertad, como razón a la obra, de atravesar críticamente el contenido que ha de fundamentar. He aquí un primer punto al que el análisis de Meli justamente nos conduce: el deber en cuanto tal es, ante todo, el «*principio moral común que es, en definitiva, el imperativo categórico como ley de libertad*».¹⁶ El deber no es un deber concreto sino el concepto de obligación mismo, que implica la interiorización de la ley y el cumplimiento de ésta a partir de la libertad y no coactivamente. «*Hasta aquí Kant ha expuesto la absoluta prioridad de la pureza de los principios a priori sobre toda presunta universalidad*»,¹⁷ ahora es necesario interrogarse sobre la relación (es en la relación, donde propiamente reside el *quid* del problema) entre los principios y su contenido, ahora sí sin confundir una metafísica de las costumbres con una antropología. Como escribe el mismo Kant: «*esto quiere decir que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero, sin embargo, puede aplicarse a ella*».¹⁸ En cierto modo, esta configuración híbrida da lugar a un término que, como advierte Meli es un *unicum* en los escritos kantianos, a saber, *Antroponomía*. El pasaje al que se refiere nuestro autor se encuentra ya en la *Introducción a la Doctrina de la virtud*, sin embargo, cabe anticipar esta conclusión para poder proceder con mayor orientación en nuestro comentario. Este vocablo nos permite conjugar el elemento empírico con el normativo o en las palabras de Meli, «*el criterio de aplicabilidad y efectividad de la ley racional, no puede ser dado [...] por una disciplina exterior a la moral, sino que debe ser el mismo una orden de la razón pura*».¹⁹ Recordemos como, en la

¹⁴ Teniendo en cuenta exclusivamente el índice de la obra, podríamos pensar que esta introducción se refiere sólo a la *Doctrina del derecho*; sin embargo, leyéndola podemos comprobar cómo los temas y los problemas sea transversales.

¹⁵ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 134.

¹⁶ *Ídem*.

¹⁷ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 143.

¹⁸ *MS* en *KGS VI*, p. 217.

¹⁹ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 150.

Fundamentación, la marcada formalidad del sujeto de la ley moral no permitía mantener rigurosamente vinculado lo empírico con lo universalidad. Es necesario, por ende, reconducir la universalidad y la pureza de la ley moral a un ámbito de aplicabilidad más concreto y fáctico.

Comenzando el tercer capítulo de su libro, Meli nos introduce al que él mismo considera el texto central de su trabajo: la *Introducción a la doctrina de la virtud*. Nuestro autor apuntala los resultados hasta ahora obtenidos y retoma la exigencia, desde el principio enunciada, según la cual «aquí ‘metafísica de las costumbres’ no significa ya simplemente filosofía moral pura, sino sistema del conocimiento racional de toda la moralidad entendida en conjunto, doctrina del derecho y de la virtud, considerando sólo a la segunda como ética pura».²⁰ El objetivo de estos pasajes consiste en probar como la *MS* mantiene un fuerte vínculo teórico y una función análoga con la *KrV*; en este sentido, el paralelismo se hace más específico y concierne la deducción de los fines de la virtud, en analogía con la deducción de las categorías del entendimiento. Se trata de comprender como los fines, que son posibilidad universal de la ley moral, puedan traducirse sin desvirtuarse en deberes concretos. A partir de esta premisa, Meli nos guía por esta densa introducción a través de una organización temática de los párrafos, resaltando con atención la intención arquitectónica de Kant. Sin poder ahondar aquí en todo el análisis que hace Meli, me limitaré a resumir las líneas principales. La definición de doctrina de la virtud une dos aspectos que en un primer momento parecen estar separados: «por un lado, la disposición de la máxima subjetiva de aceptar el móvil moral resistiendo a los impulsos de la sensibilidad y, por el otro, la obligación interna que define, por sí misma, el ámbito de la ética».²¹ Se trata de pensar libremente el fin; éste ha de ser racional «y por esta razón, apto para entrar en la formulación del imperativo categórico según la universalidad».²² Es sobre todo en el párrafo IX de esta introducción, donde Kant da las indicaciones decisivas, tanto en un sentido negativo, identificando lo que no son los deberes de virtud, como finalmente positivo, cuando afirma que éstos son las leyes para los fines de la razón. Pero ¿qué es un fin para la razón? Una vez más nos movemos en la dificultad de fundamentar los deberes sin tomar uno en concreto y universalizarlo sin más. Por eso cabe

²⁰ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 154.

²¹ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 165.

²² C. A. Meli, *Ibidem*, p. 177.

destacar el proceder deductivo y sobre todo el punto de vista de este proceder, esto es, hay que considerar que *«la finalidad es forma, potencialidad de ponerse fines leída no desde el punto de vista de una técnica subjetiva, sino desde el de la razón; ésta indica por tanto la compleja relación necesariamente finalista del arbitrio respecto a sí y a los otros»*.²³ Sólo a partir de este punto de vista, podemos comprender, además del carácter mediador de esta metafísica de las costumbres, también la dimensión de la felicidad como inherente a aquélla. En cierto modo, para liberar a la ley moral de toda coacción, es necesario que la razón *«en cuanto moralmente legisladora, presuponga el pensamiento que todos estén obligados a la máxima de la felicidad; y esta máxima, involucrando a la humanidad como tal, consiste en el preocuparme, al mismo tiempo, de la felicidad mía y de la de los demás»*.²⁴ Tenemos un cuadro más claro de los elementos que han de estar presentes, más allá de su aparente contradicción, en esta nueva ética: universalidad y finitud, necesidad e historicidad, deber y felicidad. Es en este equilibrio que se ha de establecer el paradigma que Kant nos presenta en esta obra, pero teniendo en cuenta además otro elemento: la fortaleza moral. Kant define la virtud como *«la fortaleza moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber»*;²⁵ la virtud representaría una cierta *energheía*, un movimiento performativo que mantendría abierto tanto el ámbito de la pureza de la ley moral como el de su aplicación concreta. Añade Meli una nota importante, en relación al parágrafo XII (los *Ästhetische Vorbegriffe*), cuando escribe que *«detrás de la descripción de facultades del ánimo puestas a la escucha de la ley moral, está el establecerse de una potencialidad de la razón que está en juego; es decir, la capacidad de poder ofrecer un efecto del sentimiento»*;²⁶ una potencialidad que justamente es capaz de producir efecto, esto es, de afectar al sujeto de forma íntima y estructural.

El cuarto capítulo del libro de Meli toma en consideración la *Doctrina ética elemental*, a saber, la parte que corresponde a la casuística y a los preceptos. Leyendo el contenido de estas páginas de la obra de Kant parecería que todo lo afirmado anteriormente cae en desuso, parecería que tenemos aquí un elenco de deberes y cometidos para ser buenos seres morales. Sin embargo, no es así que hay leer esta sección: al contrario, una doctrina elemental *«trata de conceptos principales de una ciencia, de sus definiciones y de su*

²³ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 187.

²⁴ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 205.

²⁵ *MS* en *KGS VI*, p. 405.

²⁶ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 219.

posibilidad. No construye aún un sistema de la ciencia porque es propedéutica a una doctrina del método que, junto a los 'elementos', pueda aplicar, es decir producir efectivamente, un conocimiento válido».²⁷ Propedéutica y, por ello, lugar de la crítica. Meli atraviesa el texto con suma atención para anotar, punto por punto, los pasajes en los que este elemento destaca, justamente para equilibrar la idea contraria de un simple conjunto de preceptos. Se trata de trazar algunas distinciones fundamentales, en particular en lo que concierne a la extensión de los deberes, a su división entre perfectos e imperfectos y al espacio en el que se mueven, su *Spielraum*. Esta detallada articulación se condensa principalmente en dos temas importantes y transversales a la obra kantiana: el tribunal de la razón, y su relación con la conciencia, y la importancia de la educación. Las consideraciones sobre los varios deberes de esta *Doctrina* nos llevan a, escribe Meli, que «la conciencia no está constituida por momentos separados, sino que es la analogía de un proceso unitario de legitimación moral [...] la conciencia es la consciencia de un tribunal y no este Gerichtshof mismo».²⁸ Como escribimos anteriormente, se trata de dar razones de cómo la razón produce un cierto efecto, en este caso moral, sobre el sujeto y cómo éste es la garantía activa de sus facultades, el ámbito de circulación de sentido y por tanto no puede carecer de unidad.

Sin embargo, es en el siguiente y conclusivo capítulo de su libro que Meli habla de la problemática de la educación, vinculada a la historicidad. El texto de Kant escogido en este caso es la *Doctrina ética del método*. Kant se pregunta si la virtud pueda ser enseñada y considera que «la educación es por tanto propiamente el método de la virtud, la estructura teórica a través de la que es posible un uso de conceptos de la razón pura práctica».²⁹ Esto implica que el factor de la educación es importante y que la moral ha de estar sujeta al proceso histórico, pero también indica que la estructura, que permite esa transmisión a través del tiempo, no está simplemente sujeta a la contingencia. El método concierne justamente a la estructura del enseñamiento, a la dialéctica de la transmisión, en la no faltan los ejemplos en torno a la relación dialógica entre el maestro y el discípulo y que Kant define como un *Catecismo moral*. Una vez más, Kant nos presenta los rasgos sistemáticos de su obra en su capacidad de atravesar y unir los elementos más concretos,

²⁷ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 226.

²⁸ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 259.

²⁹ C. A. Meli, *Ibidem*, p. 284.

las situaciones más fácticas, con su más necesaria y universal fundamentación. Como hemos visto a través de la importante guía de Carmelo Alessio Meli, la perspectiva que la obra kantiana de 1797 ofrece es de gran interés: no sólo presenta la articulación de las facultades y su relación, sino que indaga, buscando no caer en un rígido formalismo, el ámbito donde se da esa relación. La dimensión de posibilidad de la ética kantiana reside justamente en que ésta es el lugar donde se fundamenta esa posibilidad y no una condición previa y externa a la ética misma. Y además, como ya vimos, un lugar activo, transversal históricamente y capaz de configurar los deberes concretos.

Cabe decir unas últimas palabras específicamente sobre el libro de Meli. Es cierto que nuestra reseña, como habrá advertido el lector, ha procedido paralelamente a la obra de Kant, pero es que hablar sobre el libro de Meli era inevitablemente confrontarse con los textos del mismo Kant. La intención explícita de hacer un comentario crítico de la obra del filósofo de Königsberg nos ha llevado a sumergirnos a nosotros mismos en el entramado de la ética del autor de las *Críticas*. Por tanto, el libro de Meli puede ser entendido como una guía a la lectura, un texto que nos ayude a desentrañarnos en la complejidad kantiana y nos de una panorámica de conjunto así como una profundidad teórica que está siempre presente incluso en los puntos más oscuros. Decía una guía, pero no una introducción generalista o fundada a través de fuentes secundarias. Se ve todo el trabajo, cuerpo a cuerpo del autor, por comprender el texto y devolverlo esclarecido y ordenado para que sea una contribución útil al debate filosófico. Sucede a menudo que las interpretaciones de los grandes pensadores oscilan entre una exposición aproximada y un comentario que roza la tautología y no nos dice nada que no podríamos averiguar leyendo el texto principal. Y bien, el libro de Meli, por los aspectos mencionados, consigue ser una síntesis equilibrada, proficua y eficaz. Si bien es sí un comentario de los textos de Kant, el libro no por ello falta de una personal visión filosófica. Es la visión del interprete atento, óptimo conocedor de las fuentes y del contexto, aun sin la necesidad de hacer una exhibición de erudición. Se trata de una operación de sobriedad y economía discursiva, capaz de resaltar los puntos clave y salvar al lector menos experto de los obstáculos más duros, pero también de dar una clave de lectura sobre la filosofía kantiana más en general: en cierto modo, evidenciar el proyecto unitario de la ética kantiana, su capacidad de mantener ligadas la posibilidad y la realidad, implica dar una respuesta fuerte a las críticas que rebajan el pensamiento kantiano a una filosofía marcada por límites extrínsecos, postizos e ingenuos, una filosofía

de la tardía Ilustración que habría quedado desfasada poco tiempo después con la llegada de Fichte o Hegel. Al contrario, este Kant sabiamente presentado por Meli puede ser de grande actualidad y todavía puede darnos mucho que pensar.



**A vueltas con la causalidad de la acción moral.
Una lectura anglosajona**

***Again the Causality of the Moral Action.
An Anglosaxon Reading***

JESUS GONZÁLEZ FISAC¹

Universidad de Cádiz, España

Reseña: Greenberg, Robert, *The Bounds of Freedom: Kant's Causal Theory of Action*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2016, pp. 123. ISBN: 978-3-11-049466-2.

El autor de este estudio se propone leer el concepto kantiano de libertad de la voluntad (o sobre la así llamada “causalidad atemporal”) a partir de la teoría de la causalidad del objeto percibido de H. P. Grice (y de la teoría, consecuente con la de este autor, de P. F. Strawson). La propuesta es hacer una lectura no al uso de las exégesis kantianas, que atienden minuciosamente al texto y que tienen en cuenta la bibliografía secundaria sobre la teoría kantiana de la acción producida hasta el momento. El punto de partida del trabajo de Greenberg es haber reconocido la afinidad entre la teoría causal de Kant y la teoría causal de la percepción de Grice. Más aún, la teoría de la percepción de Grice es una suerte de “adaptación” (p. 4) —incluso, si se quiere, es un “palimpsesto” (p. 43) —, de la teoría kantiana de la causalidad y de la acción.

A juicio de Greenberg, el objeto de la percepción, el objeto que es efecto de la percepción, según la teoría de Grice, y el objeto de la voluntad, esto es, el objeto que es

¹ Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz (España). E-mail de contacto: jesus.gonzalez@uca.es.

efecto de la voluntad, tal y como es entendida por Kant, comparten la propiedad de que ser independientes de la causalidad de cualesquiera objetos externos. La tesis de Grice es que la eficacia causal de objeto de la percepción (donde la percepción hace las veces de facultad que produce su objeto) y la de la voluntad son independientes, en un sentido que ahora veremos, de la eficacia de un objeto externo, donde por “externo” se entiende que no puede hacerse inteligible desde los objetos mismos como algo que comparte con ellos o que pertenece a su constitución. La calidad “interna” de la eficacia causal se puede encontrar en el concepto kantiano de fenómeno, cuando atendemos que el fenómeno es un objeto constituido por la propia facultad de percepción, y que no está más allá de su propia forma. Es el sentido en el que Kant habla de “intuición” y de “objeto de la intuición”, para referirse precisamente al hecho de que no puede pensarse en una causa de tal objeto que este fuera de la inteligibilidad de la propia intuición y de su constitución. Por eso el objeto así percibido no es un objeto singular, este o aquel, concreta o singularmente determinado, sino que se trata siempre de un objeto determinado por medio de un concepto que lo identifica como objeto de experiencia o de percepción (cf. pp. 8-9). Esta descripción, traída sobre los objetos de la voluntad, es decir, sobre los objetos vinculados con la causalidad de la voluntad, significa que el objeto mismo es inteligible de consuno con la acción que lo produce y con la causalidad de la voluntad en juego, que produce también un objeto determinado conceptualmente, en este caso lo que Greenberg llama “acción”, que habría que distinguir cuidadosamente del “acontecimiento”, *event*, que sería el nombre para el efecto/objeto externo de la causalidad de la voluntad. Como recuerda Greenberg, *una acción es*, kantianamente hablando, *siempre un fenómeno*. La voluntad libre comparte con la cosa en sí misma el que no puede ser representada empíricamente al margen de su “efecto correlativo”, que es el objeto producido causalmente pero también habilitado conceptualmente como tal objeto por esa misma causalidad. En el caso de la voluntad libre, el objeto así propiciado es la “acción”, mientras en que, en el caso de la cosa en sí, el producto de su causalidad efectiva sería el “fenómeno (cf. pp. 6-7). Pero veamos esto con más detalle.

Para Grice y para Strawson la inteligibilidad de la percepción es básicamente causal. Un objeto percibido no es sino el efecto de una relación causal. Más concretamente, la percepción es un efecto de la “eficacia causal” de un objeto dado. El objeto percibido no

puede entenderse al margen de la eficacia causal que ha propiciado la percepción, esto es, la presencia de tal objeto *como percibido* está vinculada con tal causalidad en la medida en que sus efectos guardan una relación interna con la misma causalidad, que sólo propicia una presencia sino también un modo específico de presencia o un modo inteligible, como decimos nosotros. Porque *la causalidad de esta eficacia viene de parte de la regla*. En este sentido toda la fuerza de la teoría de Grice estriba en reconocer y acotar con claridad la distinción entre la condición “interna” y la condición “externa” de la relación causal. El “objeto material” es la causa de la percepción, pero puede obrar su efecto externamente o internamente. Si lo hace como “condición interna” de la percepción, la percepción es cognoscitivamente relevante, es decir, nos proporciona un objeto en sentido propio porque hay una regla, o un concepto tanto da, que lo habilita *como objeto*; si lo hace sólo externamente, entonces estamos ante una reverberación o un efecto irrelevantes para el conocimiento. Dicho de otra manera, *no hay percepción ni objeto percibido a menos que la causalidad que obra la percepción se compadezca con la constitución misma de la objetividad* del objeto. La teoría causal en general excluye la posibilidad de que un objeto externo pueda influir en la eficacia causal del objeto conocido (si lo hiciera, se pondría en entredicho no la eficacia misma, pues el efecto no deja de estar ahí, sino la causalidad de esta eficacia, que es la que dota a los efectos de su inteligibilidad, pues siempre va asociada a una regla). De otro modo, la percepción no sería una “percepción objetiva” (p. 41). Si la causalidad quedara fuera del efecto y al margen de su inteligibilidad, entonces no tendríamos objetos (u objetos percibidos, tanto da) en sentido propio. El objeto percibido se compadece con la percepción y no puede ser considerado como el efecto de “otro objeto”. Este compadecerse se explica como el hecho de que el objeto percibido *se vincula causalmente con, lo que quiere decir que dota de inteligibilidad y sentido a la percepción*.

No puede haber una discrepancia entre lo que Greenberg llama “*adscripción* de la percepción” y “*la atribución causal* de la percepción”. La *adscripción* es la referencialidad, el señalamiento de la presencia misma del objeto en la percepción. La *atribución causal*, en cambio, comprende además la regla o el concepto (atribuible o predicable) que habilitan el objeto percibido. Si el objeto de la *adscripción* no fuera el mismo que el objeto de la *atribución*, si fuera externo en el sentido antes esbozado, tendríamos una discrepancia y el conocimiento no sería viable pues integraría una relación simplemente inasequible. Este es el sentido, nos parece, que tiene la doctrina kantiana del idealismo trascendental (a la que

Greenberg se refiere, siquiera indirectamente, cuando habla del modo de vínculo entre fenómeno y cosa en sí), a saber, revelar que tiene que haber efectividad en la presencia de algo como objeto, pero que tal efectividad no puede sustraerse a la inteligibilidad o al modo pues entonces no tendría sentido hablar de conocimiento sino tan sólo de ilusión. Es lo que Kant dice al comienzo de la *Estética trascendental*, cuando señala que si algo se mostrara sin intuición (a falta de una forma que lo vinculara espacial y temporalmente en la realidad), no sería un fenómeno sino una mera apariencia (cf. *KrV*, B 69). La afección siempre va de consuno con las “propiedades” de los objetos (*ídem*) y por eso hay que hablar de *Erscheinung* y no sólo de *Schein*. Por eso, según hemos apuntado recién, en la teoría causal que propone Greenberg no hay causalidad sin objetividad o concepto y que hablar de percepción implica siempre hablar de “objeto percibido”.

Los términos que no pueden desvincularse en la teoría kantiana de la voluntad son la voluntad del agente y la máxima. Esto es así precisamente porque el sentido de la acción no está sino en la propia máxima. Es decir, “una acción de la voluntad es su efecto, [y] su máxima es una determinación o descripción de precisa y solamente, *just*, su efecto” (p. 61). Por eso una condición exterior a la voluntad, un objeto exterior eficaz, arruinaría la acción pues pondría en entredicho la máxima de la voluntad (o lo que es igual, pondría en entredicho al sujeto en el acaecer de la causalidad). Es lo que Kant llamaría “causación *natural*” (Greenberg, p. 61). Debemos entender que aquí la acción es un efecto putativo de la voluntad, esto es, un efecto que sólo puede comprenderse como determinado por otra causa. Esto no significa que no haya una máxima de la acción. Lo que sucede cuando la voluntad actúa determinada por una condición externa es que sólo se le puede adscribir la acción, pero no se le puede atribuir en sentido propio, pues ella no ha asumido la máxima o regla que la hace inteligible. La dependencia causal de la acción respecto de la voluntad no excluye la máxima, pero la sitúa en otro lugar, a saber, en la naturaleza. P.e., cuando la voluntad es afectada patológicamente la voluntad no actúa propiamente conforme a una máxima, sino que simplemente genera un efecto propiciado por la sensación o sentimiento concreto, pero no por sí misma (p. 47). Cuando un agente obra por inclinación, es decir, cuando su voluntad es intervenida por una causa externa, tenemos que la máxima no puede ser atribuida causalmente a la voluntad. Esto es lo que Greenberg llama “teoría no-causal” de la acción. La voluntad es causa de la acción, pero depende de una condición externa. La

acción le puede ser adscrita pero no la máxima, por lo que no se puede hablar de atribución causal. Estamos ante una ley de la naturaleza y no ante una ley práctica (p. 61). P.e., quien actúa por venganza puede hacerlo porque su voluntad ha sido influida por un sentimiento de revancha, aunque nunca esto haya podido tener lugar conforme a una máxima asumida por el agente. La acción es adscrita al sujeto, pero la máxima no es atribuible. La acción no puede ser llamada moral.

Pues bien, la tesis de Greenberg es que *para Kant la ley que conecta la voluntad y la acción (máxima) es la ley moral*. Es decir, *la ley causal en sentido propio es la ley práctica*, pues la libertad es esa independencia de la voluntad respecto de cualesquiera condiciones externas. Sucede además (esto es consecuente con el análisis previo que exige la coincidencia entre adscripción y atribución causal de una acción) que *la ley a ley moral es subjetivamente vinculante (de otro modo no se conectaría con la máxima)*, y lo es porque siempre es al mismo tiempo un incentivo, *incentive*, lo que Kant llama *Triebfeder* (p. 47). Esta es la clave. El incentivo de la ley moral no es una condición externa, pues el vínculo sentido, que es el respeto por la ley, es interno (es el sentimiento de respeto). Pero, sobre todo, el incentivo explica que la ley moral pueda considerarse al mismo tiempo efectiva y ello causalmente. Esta tesis contraviene algunas lecturas de la agencia racional (cf. 3.5, pp. 52-4), que a lo sumo consideran que el incentivo puede incorporarse a la máxima (en tanto que la regla asumida por el sujeto particular) pero no puede ser fundamento de determinación de la voluntad (que convertiría a sus acciones en putativas). Por el contrario, Greenberg sostiene que toda máxima debe contener un incentivo. También la ley moral. Es una forma de hablar decir que el agente elige libremente la ley moral, pues la ley moral es una máxima que contiene un incentivo intelectual inalienable, a saber, el de hacer algo por mor de sí mismo (p. 117).

No se entendería esto si no se contempla el problema de la imputabilidad, que admite dos modos de plantearse, “antiguo” y “nuevo”. Greenberg entiende que el modo antiguo (reconocible en comentaristas como Wood, Allison o Korsgaard –cf. pp. 66-70) de entender el problema de la imputabilidad es básicamente el modo *normativo*. Si la libertad es un ejercicio normativo de la voluntad, entonces una acción que sea efecto de una condición externa no es imputable pues en tales casos no puede decirse que el sujeto haya actuado como agente libre. Entendida de este modo, la causalidad queda desplazada por la

normatividad y no juega el papel que Greenberg asigna a la ley moral, que, como hemos visto más arriba, es específicamente causal. Como señala el autor, de acuerdo con este modo de comprender el problema de la imputabilidad, “sería imposible imputar una acción inmoral al agente”, porque por definición una acción inmoral sólo es cometida por un agente no-libre (pp. 62-3). Por el contrario, el “nuevo problema” de la imputabilidad consiste en explicar cómo es posible que un sujeto libre obre acciones inmorales, que ante todo no serán “fallos de la voluntad” (p. 67). Es decir, debe *explicarse que es la misma ley moral o práctica la que produce exitosamente acciones prohibidas que la violan*.

Pues bien, la nueva solución está precisamente en comprender que la moralidad de una acción –tanto la que rinde acciones exitosamente como la que produce acciones contrarias a la moral– se decide en la conexión entre la voluntad y su eficacia causal y la máxima. Es decir, la nueva solución está en el sujeto mismo que puede ser causa de la acción y que, *sin dejar de ser un sujeto práctico, pueda ser un sujeto inmoral* (p. 70). Pero, ¿cómo?

La propuesta de Greenberg consiste en *distinguir en la acción una “doble” naturaleza*. Por una parte, está la eficacia causal de la acción que supone la ley moral. La eficacia causal de la acción es la que la hace imputable, tanto cuando se cumple la ley moral como cuando se infringe. En un sentido causal la ley moral (la “ley causal práctica” la llama Greenberg) es inviolable, pues sólo la eficacia de la causalidad hace posibles las acciones, también las inmorales, que sólo por eso son imputables. La ley moral es la que produce el “resultado”, *result*, de la acción. En cambio, en otro sentido, la máxima también está detrás de la acción, pero de otro aspecto de la misma, el “objeto”, *object*, que es el que está vinculado con la máxima del sujeto y con el caso mismo (p. 71), con su “determinación moral actual” (p. 80). El objeto de la acción es el que puede contravenir el resultado, precisamente porque se sitúa en otro nivel, que es el nivel normativo. Ya no se puede explicar una acción inmoral como una acción cuyos efectos son no deseados o que quedan indeterminados desde el punto de vista de la causalidad. La causalidad no queda entredicho, tan sólo lo hace el incentivo y el compromiso subjetivo que contempla la máxima. *Una acción moral sería por tanto aquella en la que el resultado y el objeto coinciden o aquella en la que la voluntad reconoce el incentivo para ser moral* (p. 116).



**La razón y su envés. A propósito de la afectividad
transcendental, las paradojas de la cultura y los fundamentos de
la civilización en la filosofía de Kant**

*Reason and its Reverse. On the Transcendental Affectivity, the
Paradoxes of Culture and the Grounds of Civilization in Kant's
Philosophy*

MARCOS THISTED*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Reseña de: Nuria Sánchez Madrid: *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*, Florianópolis, Nefiponline, 2016. 288 p. ISBN: 978-85-99608-16-6.

A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão reúne trabajos ya publicados e inéditos de Nuria Sánchez Madrid, reconocida estudiosa de la antropología kantiana y sus vínculos con otras áreas del criticismo y más allá de él. Esta obra representa, sin lugar a dudas, una original contribución a los estudios kantianos, valiosa no sólo para quienes desean recorrer la filosofía crítica desde perspectivas aún poco exploradas, sino también para aquellos que procuran comprender el lugar prominente que ocupa el pensamiento kantiano en el contexto de la *Aufklärung*. Publicado en forma digital y accesible al público a través de Nefiponline (el sitio de publicaciones académicas de la Universidad Federal de Santa Catarina - Brasil), el libro se compone de una breve pero fundamental introducción y tres capítulos, cada uno integrado a su vez por tres apartados (originalmente, la mayoría de ellos fueron publicados como artículos en reconocidas revistas especializadas; tres de ellos, no obstante, son originales). Un prefacio de Leonel Ribeiro dos Santos, un postfacio de Márcio Suzuki y una actualizada selección bibliográfica correspondiente a cada capítulo completan la edición.

* Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. E-mail de contacto: marcosthisted@gmail.com

En la relación entre el título (*A civilização como destino*) y el subtítulo (*Kant e as formas da reflexão*) de la obra se encuentra cifrado el tema cuyas facetas se desglosan en cada uno de los diversos capítulos que la integran. En efecto, la investigación que Sánchez Madrid presenta aquí, por un lado, se propone destacar la centralidad que cabe a Kant como pensador del proceso de civilizatorio de la comunidad humana y de las dificultades que éste conlleva. Pero, por otra parte, esta reflexión toma como marco la relación entre las facultades de la mente y la afectividad del sujeto trascendental -vínculo en sí mismo raramente tratado en la literatura especializada y mucho menos en su relación con el problema civilizatorio del hombre como especie-. Es precisamente el reconocimiento de esta doble dimensión problemática un transparente hilván que enlaza los distintos capítulos y apartados que integran *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*; de modo tal que la variedad de asuntos tratados en cada uno de sus capítulos adquiere -en una mirada de conjunto- la estructura de un verdadero *totum*.

El primer capítulo lleva por título “As formas da reflexão e a genealogia da ordem” [Las formas de la reflexión y la genealogía del orden] y se ocupa de determinar la “función rítmica” que caracteriza a las facultades del espíritu en el análisis trascendental. El estudio se reparte en tres apartados que abordan esta temática desde diversas perspectivas: la relación entre las facultades de la mente y la música; los tonos propios de estas facultades y finalmente las maneras estéticas que deben acompañar a los sistemas que corresponden a estas facultades.

En el primero de ellos, “*A Técnica da natureza: A co-originariedade crítica de arte, natureza e razão*” [La *técnica de la naturaleza: la co-originariedad crítica de arte, naturaleza y razón*], la autora centra su análisis en el concepto de *técnica de la naturaleza*, considerando como texto fundamental para el estudio de esta noción la *Erste Einleitung* de la *Kritik der Urteilskraft*. Según sostiene allí Sánchez Madrid a partir de un meticuloso estudio de esta introducción -que, como es sabido, permaneció inédita hasta las postrimerías del siglo XIX y cuya exégesis requiere gran pericia- la “radicalidad de la pregunta sobre las condiciones de la actividad de pensamiento que Kant ubica en la *Erste Einleitung* hace que la teoría descienda desde la *gramática* a la *música*” (31). En este descenso hacia la música -que tiene como clave la “felicidad experimentada al descubrir las bases lúdicas de lo que identificamos con la verdad” (*ibid.*)- quedan al descubierto aquellos mecanismos íntimos que corresponden a las funciones de la mente que habitualmente permanecen invisibles para la misma facultad de los conceptos. De allí que Sánchez Madrid proponga la potente hipótesis según la cual corresponde a las funciones profundas del ánimo una resonancia musical; aún más: que es el propio Kant quien encuentra en ese arte el modo de llevar a expresión sus mecanismos habitualmente insondables, estableciendo así una estrecha relación entre la música y las actividades de las facultades del ánimo, anticipándose de este modo a su seguidor, A. Schopenhauer.

El vínculo develado en el primer apartado entre las facultades de la mente y la

música es objeto de un segundo estudio que brinda nuevos elementos que confirman la hipótesis de partida y que permiten ampliar su alcance. En efecto, en “Filosofía, tom e musica em Kant: Vivificação sonora do ânimo e recepção do tom da razão” [Filosofía, tono y música en Kant: vivificación sonora de la mente y recepción del tono de la razón] la autora parte de la identificación de diversos pasajes de las principales obras de Kant en las que se hace referencia a un cierto tono de la filosofía, para introducir la hipótesis que guiará esta nueva exégesis sobre el *corpus* crítico, a saber, que “la actividad de pensamiento se encuentra siempre acompañada de un *tono o sonido*” (55). Esta “*Stimmung* de las facultades del ánimo” (*ibid.*) permanece habitualmente desapercibida en el análisis trascendental, por ello la tarea específica de Sánchez Madrid consiste en permitir que emerja a la superficie, identificando los pasajes y textos en que esto ocurre. Cabe subrayar que el análisis propuesto lejos está de limitarse al reconocimiento de esta *Stimmung* trascendental: también se identifican aquellos pasajes en los que Kant indica cuáles serían los tonos apropiados para las distintas funciones de la mente. De allí que pueda sostenerse que el pensamiento y la tonalidad constituyen una “doble receptividad de la mente humana” (84).

El reconocimiento de la duplicidad propia del análisis trascendental y el trasfondo afectivo que lo acompaña es retomado en “Maneira e método: Notas para uma genealogia da Crítica a partir da *Metodologia do gosto* da Crítica do Juízo” [Manera y método: notas para una genealogía de la Crítica a partir de la *Metodología del gusto* de la Crítica del Juicio]. Los conceptos de *método* y *manera* se presentan en dicho estudio no sólo como dos puntos de vista diferentes y contrapuestos desde el punto de vista del puro análisis trascendental -a saber, la perspectiva objetiva propia del método frente a la consideración subjetiva característica de la preocupación estética por la *manera*- sino también como solidarios, fundamentalmente cuando se considera el marco en el que se desarrollan: el proyecto de la *Aufklärung*. En efecto, desde la perspectiva de la emancipación ilustrada la razón debe considerar no solamente el problema de su fundamentación sistemática sino también el de su difusión.

Según sostiene Sánchez Madrid, puede denominarse “paradoja de la cultura” a la singular recepción que hace Kant del “malestar en la civilización” denunciado previamente en los escritos de Rousseau. Pero, a diferencia de las radicales críticas del autor del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, para Kant el rasgo constitutivo de dichas “paradojas de la cultura” consiste en la utilidad que puede desprenderse de los perjuicios que la propia civilización ocasiona. El análisis de distintas direcciones en las que se presentan estos aspectos paradójales de la cultura es el tema del segundo capítulo, cuyo título es “Paradoxos da cultura: educação, consciência e diferença sexual” [Paradojas de la cultura: educación, conciencia y diferencia sexual].

En el primer apartado el análisis se centra en *Über Pädagogik*, tardía obra editada por F. T. Rink a partir de las pre-lecciones de Kant. Sánchez Madrid considera allí la relación entre pedagogía y antropología práctica que establecía Kant en sus lecciones con el propósito de ofrecer una serie de “instrucciones para una *fabricación del hombre*” (114).

Ése es el contexto elegido para el análisis del concepto crítico de *disciplina*. La *Disziplin* representaría un primer paso para que el hombre alcance su destinación moral -aquella que en tanto especie le corresponde- ya que si bien ella no es todavía una genuina y positiva educación práctico-moral, resulta una antesala imprescindible para tal objetivo: sólo gracias a la disciplina puede corregirse el salvaje uso de la libertad a la que tiende por naturaleza y favorecer su uso civil.

Si en el estudio sobre la relación entre pedagogía y antropología práctica se evidenciaba ya la influencia de Rousseau en el pensamiento kantiano, el siguiente apartado [“Razão, consciência e ficção: J.-J. Rousseau nas *Vorlesungen über Anthropologie* de I. Kant”] está dedicado explícitamente a la comparación de ambos filósofos señeros del siglo de la Ilustración. Clásico *topos* en los estudios del siglo XVIII, la relación Rousseau-Kant es enfocada aquí desde una perspectiva original y fructífera: la función que en ambos corresponde a la conciencia en la consecución de la destinación moral del hombre. Así, según se desprende del minucioso estudio de Sánchez Madrid, si para ambos filósofos la conciencia representa “un espacio que permite emprender una relectura del mundo, al identificar las carencias que es preciso suprimir en él” (152), en el caso de Rousseau esta función se adjudica a una “ficción imaginaria”, mientras que Kant elabora a tal efecto en sus textos sobre la filosofía de la historia la noción de “ficción racional”.

En “Corpo, desejo e razão: a sedução como arte de dominação na Antropologia de Kant” [Cuerpo, deseo y razón: la seducción como arte de dominación en la Antropología de Kant] se trata un asunto particularmente espinoso para los estudiosos contemporáneos de la filosofía crítica, a saber, el fenómeno de las diferencias entre los sexos. En este apartado, que toma por base los textos sobre Antropología (tanto los publicados en vida de Kant como los que pertenecen al *Nachlass*), el propósito de Sánchez Madrid es mostrar cómo, para el filósofo crítico, la diferencia sexual entre el hombre y la mujer adquiere todo su sentido en función del proceso civilizatorio (y no de su mera conservación). Más específicamente: el valor filosófico de estas reflexiones de Kant radica en “el hecho de haber sabido llevar el lenguaje filosófico a una condensación social del deseo que se impone sobre las sentencias de la razón” (175). De acuerdo con ello, las funciones que corresponden a las “mujeres” (*FrauenPersonen*) por mor de su corporalidad e inclinaciones, que las destinarían -sostiene Kant- a funciones y tareas más próximas al género natural que a la voluntad racional, debe ser entendido propiamente como un factor de promoción del progreso de la cultura humana.

El tercer y último capítulo de la obra, “Os alicerces da civilização: a sociabilidade como aprendizagem da coação” [Los fundamentos de la civilización: la sociabilidad como aprendizaje de la coacción] tiene como eje de análisis la indagación respecto de la posibilidad de una filosofía social kantiana, particularmente en lo que se refiere al problema de la determinación -cara a la antropología política de Kant- de las condiciones del aprendizaje de la obediencia, la recepción y crítica del concepto de prudencia, y las peculiaridades que deben atribuirse al modelo del mandato propio de la razón práctica (que

debe distinguirse de otras versiones posteriores de mandato, como es la de la metapsicología freudiana). En función de este objetivo general, el primer apartado se encarga de esclarecer los tres tópicos principales que se presentan en las *Lecciones de Antropología* (la relación entre antropología y moral; la determinación de la función de la “prudencia mundana”; el estatus del conocimiento obtenido por esta disciplina), para concluir que en estas *Vorlesungen* puede reconocerse la evolución del pensamiento de Kant que indica “una conciencia creciente del significado y los límites de la normatividad pragmática” y su vinculación con la especificación de aquellas condiciones empíricas que restringen -al mismo tiempo que posibilitan- la “aplicación de los principios morales a la mente humana”.

En “Decorum e sociedade civil: Kant em diálogo com B. Gracián e Chr. Thomasius”, el segundo apartado del capítulo, se analiza la recepción que Kant pudo hacer del “arte de la *prudencia*” de Gracián, por intermedio de ciertos tópicos presentes en la filosofía de Thomasius; dicha recepción es también sobrepasamiento, puesto que para Kant, en definitiva las reglas del gusto social, que se relacionan con el *decorum* brindan, en última instancia, el ámbito apropiado para una “transición hasta un modo de relación basado en la moral” de modo tal que “el disfraz fomentado por la normatividad pragmática estaría sometido en todo momento a la determinación final de la razón práctica.” (236).

Por último, en “Kant e Freud sobre os fundamentos da obediência”, el propósito central de Sánchez Madrid consiste en rebatir la fácil identificación entre el imperativo categórico kantiano y el superyó freudiano, mostrando que “poco o nada tendría que ver con el dogmatismo con el que el superego impone sus mandatos al ego en la metapsicología de Freud, al proveer una estrategia de constitución muy diferente al mandato práctico-moral” (238).

El propósito de esta mirada panorámica al conjunto de los temas tratados en *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão* ha sido dar a los potenciales lectores una idea de la originalidad y del valor que este trabajo representa para los estudiosos de la filosofía crítica. Resulta, no obstante, preciso destacar otras virtudes del texto reseñado, más allá del interés de los temas en él tratados: por un lado, la amplitud de fuentes textuales consideradas -a los textos canónicos del *corpus* crítico se agrega el manejo del *Nachlass* (especialmente de las pre-lecciones de Antropología), al que se recurre con una seria reflexión metodológica sobre su implementación-, por el otro, el diálogo fructífero con diversas tradiciones filosóficas. En su conjunto estos rasgos hacen del trabajo de Nuria Sánchez Madrid un ejemplo de las nuevas líneas de investigación de la filosofía kantiana, cuya vitalidad al mismo tiempo confirma.



Boletín informativo CTK 2017 / CTK Newsletter 2017

ANA-CAROLINA GUTIÉRREZ-XIVILLÉ*

Workshops

2. Internationaler Doktoranden-Workshop zur Kant-Forschung	
Fecha:	21-23/4/2016
Lugar:	Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Información:	<p>– Organizadores: Kant-Gesellschaft Landesforschungsschwerpunkt „Aufklärung-Religion-Wissen. Transformationen des Religiösen und des Rationalen“ (ARW) Immanuel-Kant-Forum (IKF) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg</p>
Keynote speakers:	Prof. Dr. Otfried Höffe (Tübingen), Prof. Dr. Dietmar Heidemann (Luxembourg), Prof. Dr. Kate Moran (Boston, z.Z. Jena) und Prof. Dr. Jens Timmermann (St. Andrews).
<p>Ziel des Workshops ist es, den wissenschaftlichen Austausch zwischen Doktorandinnen und Doktoranden, die eine Dissertation zur Philosophie Kants anfertigen, sowie bereits etablierten Forscherinnen und Forschern anzuregen und zu fördern. Der Workshop gibt den Teilnehmerinnen und Teilnehmern die Gelegenheit, ihre Projekte in 30-minütigen Vorträgen mit anschließender Diskussion zu präsentieren.</p>	
Contacto:	<p>Prof. Dr. Heiner F. Klemme Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg Seminar für Philosophie / Immanuel-Kant-Forum Emil-Abderhalden-Str. 26-27 D-06099 Halle (Saale) http://www.phil.uni-halle.de/immanuel-kant-forum_ikf/ http://www.exzellenz-netzwerk-arw.uni-halle.de/</p>
CFP:	<p>Deadline: 31/01/2016 Einsendungen per Email (als PDF-Anhang) in deutscher oder englischer Sprache von geeigneten Exposés (max. 750 Worte) sowie einer Kurzvita werden erbeten an Prof. Dr. Heiner F. Klemme (Heiner.Klemme@phil.uni-halle.de). Aus den Einsendungen wird eine Auswahl von sieben Beiträgen getroffen. Die Hotelkosten der Vortragenden werden übernommen, Reisekosten in Höhe von bis zu € 500,-. Die Teilnahme an dem Workshop steht darüber hinaus allen Interessierten offen. Um vorherige Anmeldung beim Veranstalter wird gebeten.</p>

* Investigadora en la Universidad de Marburgo. E-mail de contacto: anacarolina.gx@gmail.com.

Kant, Maria von Herbert, and Early Modern Women Philosophers Third Carinthian Workshop on Topics in Early Modern Philosophy to Kant	
Fecha:	21 – 22/10/2016
Lugar:	Institute of Philosophy, University of Klagenfurt K 0.01 (Stiftungssall, Servicegebäude) Universitätsstr. 65-67 Klagenfurt 9020 Austria
Keynote speakers:	Martha Bolton (Rutgers University), Rae Langton (Cambridge University), Ursula Renz (University of Klagenfurt), Bernhard Ritter (University of Klagenfurt)
<p>The Third Carinthian EMP-Kant Workshop focusses on the role of women philosophers in the early modern period until Kant, thereby drawing attention to the Herbert circle in Klagenfurt, where, as K. L. Fernow once wrote enthusiastically to Reinhold, also the women were 'Selbstdenkerinnen', i.e., autonomous thinkers. The women Fernow was referring to were the von Dreer sisters and Maria von Herbert (1769-1803) who today is known for a singular exchange of letters with Immanuel Kant. It is only until relatively recently that her letters have inspired a lively philosophical debate in the English-written literature on Kant, while German-speaking scholars have been focussing on the role of the Herbert circle in the history of Enlightenment. The Third Carinthian Workshop wishes to encourage a philosophical exchange centred on the figure of Maria von Herbert, but it also welcomes submissions on other women philosophers of the period.</p>	
Contacto:	Prof. Ursula Renz, University of Klagenfurt
CFP:	Deadline: 10/08/2016 There are still a few more slots open for speakers. Prospective speakers are kindly requested to send a note of interest and an abstract of 250 to 500 words.

Kant-Kurs: Kant über das freie Spiel der Erkenntnisvermögen (§ 9 der KU)	
Fecha:	24 – 25/11/2016
Lugar:	Universität Siegen
Keynote speakers:	Prof. Rachel Zuckert, Ph.D.(Northwestern University) und Prof. Dr. Dieter Schönecker (Universität Siegen)
<p>Der Workshop konzentriert sich auf § 9 der "Kritik der Urteilskraft", in dem Kant das freie und harmonische Spiel der Erkenntnisvermögen einführt. Als ‚Schlüssel‘ zur "Analytik des Schönen" ist dieser Paragraph von zentraler Bedeutung für ein profundes Verständnis der Kantischen Ästhetik.</p> <p>Die Kurse und Tagungen des ZetKIK zeichnen sich dadurch aus, dass es keine Vorträge oder Präsentationen gibt. Vielmehr werden wir den Kantischen Text gemeinsam sehr genau (kommentarisch) lesen und diskutieren.</p>	
CFP:	<p>Der Kurs richtet sich an fortgeschrittene Studierende, Doktoranden sowie Postdocs. Bewerbungen aus dem Ausland sind willkommen. Die Tagungssprache ist Englisch, die Fähigkeit, Kants Texte im deutschen Original zu lesen, wird allerdings vorausgesetzt.</p> <p>Alle Interessierten sind herzlich eingeladen, Bewerbungen inkl. CV und Empfehlungsschreiben bitte an dieter.schoenecker@uni-siegen.de zu senden.</p> <p>Deadline für Bewerbungen: 17. Okt. 2016.</p> <p>Reisestipendien stehen in begrenztem Umfang zur Verfügung.</p>

Kant's A-Deduction	
Fecha:	12 – 13/12/2016
Lugar:	Institute of Philosophy, KU Leuven HIW Kardinaal Mercierplein 2 Leuven 3000 Belgium
Información:	– Organizadores: Henny Blomme (KU Leuven), Arnaud Pelletier (Université Libre de Bruxelles), Joris Spigt (KU Leuven), Cody Staton (KU Leuven), Maarten Van Dyck (University of Ghent), Karin de Boer (KU Leuven), Geert van Eekert (University of Antwerp)
Keynote speakers:	Manfred Baum (University of Wuppertal), Corey W. Dyck (University of Western Ontario), Giuseppe Motta (Karl-Franzens-University Graz), Alexandra Newton (University of Illinois)
<p>For various reasons, many commentators tend to overlook the A-Deduction in favor of the 1787 edition. In contrast to that trend, this conference aims to interpret and assess Kant's A-Deduction on its own terms and shed light on important insights that are pivotal to the <i>Critique of Pure Reason</i> as a whole.</p> <p>The conference aims at stimulating fruitful exchanges between established scholars, young researchers, and PhD students.</p>	

CFP:	<p>Submission Deadline: September 15, 2016</p> <p>The Institute of Philosophy at the University of Leuven invites submissions for a conference dedicated to Kant's A-Deduction. Papers focusing on any aspect of the A-Deduction are welcome. Themes of papers may include, but are not limited to: the argumentative structure of the A-Deduction, key concepts of the A-Deduction, the roles of the various faculties, the historical context of the A-Deduction (especially in view of Kant's relationship to his contemporaries), and the fate of the A-Deduction (e.g. its reappraisal in the <i>Opus postumum</i>).</p> <p>Presentation time will be 25 minutes + 15 minutes for discussion.</p> <p>Abstracts (between 400 and 800 words) should be sent in MSWord as attachment to: a-deduction@kuleuven.be</p> <p>Abstracts have to 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.</p> <p>Notification of acceptance by September 30, 2016.</p> <p>Please note that the organizers are unable to provide financial support for travel and lodging.</p> <p>For inquiries concerning this event, please write to: a-deduction@kuleuven.be https://hiw.kuleuven.be/ned/events/kants-a-deduction</p>
-------------	---

Models of Human and Divine Intellect in Kant und Hegel: Intersections between Transcendental Philosophy and Rational Theology	
Fecha:	16 – 18/02/2017
Lugar:	Tübingen
Información:	– Organizadores: University of Tübingen
Keynote speakers:	Karin de Boer (KU Leuven), Paul Franks (Yale University), Stephen Houlgate (University of Warwick), Anton F. Koch (University of Heidelberg), Philipp Schwab (University of Freiburg), Henning Tegtmeier (KU Leuven).
<p>The workshop is funded by the University of Tübingen Excellence Initiative. In recent years there has been much debate about how and whether Hegel’s absolute idealism is either a radicalization or reversal of Kant’s transcendental idealism. At the centre of this debate are questions concerning the relation of logical space to reality, mind’s place in nature, the nature of conceptual content and the bounds of intelligibility. The workshop aims to explore these topics through the comparison of Kant’s and Hegel’s models of human and divine intellect. The workshop will combine keynote lectures and graduate student presentations.</p>	
CFP:	<p>We would like to invite PhD students to send an abstract of 500 words. Deadline: 15/09/2016 tuebingen.workshop@gmail.com We will notify you by 1st of October. If the paper is accepted, the full text deadline (3000 words) will be the 15th of January 2017.</p>

Congresos / Congresses

NAKS Pacific Study Group 2016 North American Kant Society Pacific Study Group Meetings	
Fecha:	12 – 13/11/2016
Lugar:	Dept of Logic & Philosophy of Science, Dept of Philosophy University of California, Irvine 1517 SBSG Social & Behavioral Gateway #214 Irvine 92697-5100 United States
Información:	http://www.lps.uci.edu/newsevents/events/conferences.php – Organizadores: Jeremy Heis (University of California, Irvine) – Sponsor: North American Kant Society
All speakers:	R. Lanier Anderson (Stanford University), Jeanine Grenberg (St. Olaf College), Suzanne Love (University of Pittsburgh), Melissa McBay (Merritt University of New South Wales), Sheldon Smith (UCLA), Owen Ware (Simon Fraser University)
<u>Saturday, 11/12</u> 1:00: Jeanine Grenberg (St. Olaf): “The Phenomenological Determination of Time and Feeling in Practical Cognitions” 2:30: Sheldon Smith (UCLA): “Why does the later Kant think that there is substance throughout the space filled by matter?” 4:00: R. Lanier Anderson (Stanford): “Transcendental Idealism as Formal Idealism” 5:30: Business Meeting	
<u>Sunday, 11/13</u> 9:00: Owen Ware (Simon Fraser): “A New Reading of Groundwork III” 10:30: Suzanne Love (Pittsburgh): “Reciprocity, Citizenship, And Inequality In The Kantian State” (Winner of the Graduate Student Travel Stipend) 12:00: Melissa McBay Merritt (New South Wales): “Respect, Love, and Individuals: Murdoch as a Guide to Kantian Ethics”	

Conceptions of Experience in the German Enlightenment between Wolff and Kant	
Fecha:	24 – 25/02/2017
Lugar:	University of Leuven
Información:	conceptionsofexperience@kuleuven.be – Organizadores: Karin de Boer (University of Leuven) Tinca Prunea-Bretonnet (University of Bucharest)
Keynote speakers:	Christian Leduc (Montréal) Arnaud Pelletier (Brussels) Anne-Lise Rey (Lille) Udo Thiel (Graz)
<p>The purpose of this conference is to analyze the various conceptions of experience at play in eighteenth-century German philosophy between Leibniz's death in 1716 and Kant's Critique of Pure Reason. During this period, the classical Aristotelian definition of experience as cognition of singulars – to some extent still present in Wolff – became confronted with the Baconian and Newtonian accounts of empirical knowledge. While most philosophers acknowledged the fundamental role of experience, they tried to accomodate the modern notions of experience to a view of cognition and science influenced by Wolffian metaphysics. The question as to the contribution of foundational metaphysical principles and empirical data to scientific knowledge was much discussed, as was the relationship between inner and outer experience, experience and thought, experience and judgment, experience and facts, experience and perception, experience and experiment, and perception and apperception. Challenging the historiographical opposition between empiricism and rationalism, the conference aims to explore the often ambivalent or fluid conceptions of experience at work in these debates, as well their influence on disciplines such as psychology and aesthetics.</p>	
CFP:	The conference aims at stimulating fruitful exchanges between established scholars, junior researchers, and PhD students. Presentation time will be 25 minutes + 20 minutes for discussion Deadline: 15/10/2016

The Many Faces of Kantian Freedom Spring Symposium	
Fecha:	22/4/2017
Lugar:	Department of Philosophy, University of Tennessee, Knoxville (United States)
Información:	http://philosophy.utk.edu/symposium/index.php <ul style="list-style-type: none"> – Organizadores: Markus Kohl (University of Tennessee, Knoxville) – Sponsors: Humanities Center, University of Tennessee, Knoxville
Keynote speakers:	Anne Margaret Baxley (Univ. of Washington in St. Louis) Markus Kohl (UT Knoxville) Andrews Reath (UC Riverside) Eric Watkins (UC San Diego)
<p>Kant refers to freedom as the "keystone" or the "cardinal point" of his entire philosophy. Kant is perhaps chiefly concerned with the freedom <i>of will</i> that we take ourselves to have as moral agents whose choices merit praise or blame. However, freedom (as well as the closely related idea of "spontaneity") plays a central role in other central areas of Kant's philosophy as well: in his epistemology, he holds that that we freely judge the natural world in response to sensible input; and his aesthetics famously centres around the notion of a "free play" of imagination and intellect. This colloquium brings together Kant scholars that have explored these different faces of Kantian freedom in their work, and thus it hopes to shed light on how the many different (metaphysical, ethical, epistemological, and aesthetic) dimensions of Kantian freedom are to be understood in their own right and in relation to each other.</p>	

VII. MULTILATERALES KANT-KOLLOQUIUM Kant und seine Kritiker / Kant and his critics / Kant et ses critiques	
Fecha:	28 – 30/04/2017
Lugar:	Löwengebäude & Melanchthonianum Universitätsplatz (Campus der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) Halle (Saale)
Información:	Prof. Dr. Heiner F. Klemme: Heiner.klemme@phil.uni-halle.de Dr. Antonino Falduto: Antonino.Falduto@phil.uni-halle.de Seminar für Philosophie / Immanuel-Kant-Forum Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg <ul style="list-style-type: none"> – Organizadores: Immanuel-Kant-Forum (Seminar für Philosophie & „Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung“, IZEA) MartinLuther-Universität Halle-Wittenberg; Landesforschungsschwerpunkt „Aufklärung-Religion-Wissen“ (ARW);

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 5, Junio 2017, pp. 508-535

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.805921

	Kant-Gesellschaft e.V.; KantForschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; „Christian-Wolff-Gesellschaft für die Philosophie der Aufklärung“.
<p>FREITAG / FRIDAY, 28. APRIL 2017 08:45</p> <p>09:15 Eröffnung / Welcome.</p> <p>09:15 – 10:15 Eröffnungsvortrag / Opening lecture. Walter Ch. Zimmerli (HU Berlin), „Kant ‚behind our backs‘: Time and (time-)consciousness – today“</p> <p>Sektionen / Parallel sessions.</p> <p>10:25 – 11:15</p> <ul style="list-style-type: none"> - Corey Dyck (Univ. of Western Ontario, London / MLU HalleWittenberg) 'A serious blow to the Kantian Critique': Mendelssohn and the B Edition - Joel Thiago Klein (Univ. Rio Grande do Norte) Kant and Constant on Lying - Héctor Ferreiro (Pontificia Univ. Católica Argentina, Buenos Aires) La tesis kantiana del ser como posición y su crítica en la filosofía de Hegel <p>11:35 – 12:25</p> <ul style="list-style-type: none"> - Reinhard Brandt (Philipps-Univ. Marburg) Lassen sich die ´Anmaaßungen der Vernunftkritik` gegen den Skeptizismus (AenesidemusSchulze) durch die Rechtsgrundlage der Transzendentalen Deduktion ("quid juris?") verteidigen? - Bas Tönissen (Univ. St. Andrews) The paradox of method in the Critique of Practical Reason: Kant’s reply to H.A. Pistorius - Fiorella Tomassini (Univ. Buenos Aires) Die Einteilung der Rechtspflichten nach den Ulpian-Formeln <p>12:30 – 13:20</p> <ul style="list-style-type: none"> - Sílvia Altmann (Univ. Rio Grande do Sul) Kant's answer to the Garve-Feder review in the Prolegomena - Valentina Dafne De Vita (MLU HalleWittenberg) Die zeitgenössischen Kritiker an Kants Pflichten gegen sich selbst - Gabriel Rivero (Univ. Mannheim) Kants Eigentumsrecht und seine Kritiker <p>14:20 – 15:10</p> <ul style="list-style-type: none"> - Manfred Baum (Bergische Univ. Wuppertal) Über Kant und Eberhard - Paulo Rénatus Jesus (Univ. Lisboa) Kant et Lévinas sur l’origine de la loi morale - Gualtiero Lorini (TU Berlin) Recht, Sittlichkeit und Religion: eine politische Debatte? Einige Vergleichselemente zwischen Kant, Fichte und Hegel <p>15:25 – 16:15</p> <ul style="list-style-type: none"> - Mirosław Żelanzy (Univ. Toruń) Maimon als Kritiker Kants Maimon’s - Charles Feldhaus (Univ. Londrina) Kant, Schiller, Obligation and Chimerical Ethics - Emanuele Cafagna (Univ. Chieti-Pescara) Kant und die Gefahr des Determinismus <p>16:20 – 17:10</p> <ul style="list-style-type: none"> - Hernán Pringe (Univ. Buenos Aires/Universidad Diego Portales, Santiago de Chile) Criticism of Kant’s Doctrine of Mathematical Cognition and the Possibility of Metaphysics as a Science - Margit Ruffing (Johannes GutenbergUniv. Mainz) „Mysterium der Ethik“ vs. „corpus mysticum“ – Moralitätsverständnis bei Schopenhauer und Kant - Katerina Mihaylova (MLU HalleWittenberg) Kant über die moralische Qualität physischer Selbsterhaltung als Kritik an Stoa und die Gegenkritik durch Jakob Friedrich Fries <p>- 18:00 Empfang im Rathaus der Stadt Halle an der Saale / Reception in the City Hall</p>	

of Halle an der Saale.

SAMSTAG / SATURDAY, 29. APRIL 2017

Sektionen / Parallel sessions.

09:00 –09:50

- Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília) Uma anotação de Kant acerca dum exemplo musical de Eberhard sobre o 'fundamento das representações'
- Jörg Noller (LMU München) "Practical Reason is not the Will": Kant and Reinhold's Dilemma
- Mònica Carbó Ribugent (Univ. Girona) On Beauty, Truth and Philosophy: Kantian aesthetical legacy

09:55 – 10:45

- Fernando M. F. Silva (Univ. Lisboa) Novalis, Critic of Kant
- Antonino Falduto (MLU HalleWittenberg) Reinhold and Kant on Freedom and the Evil
- Anna-Maria C. Bartsch (LMU Univ. München) Kants ästhetische Urteilstheorie und die Kritik der Formalen Ästhetik nach Zimmermann

11:15 – 12:05

- Falk Wunderlich (MLU HalleWittenberg) Kant and Schulze: The challenge of direct realism
- Fernando Moledo (Univ. Buenos Aires) Der kantische Begriff der Menschenwürde
- Ansgar Lyssy (LMU München) Der Despot als philosophisches Problem – Friedrich Bouterweks Kritik an Kants politischer Philosophie

12:10 – 13:00

- Zdravko Kobe (Univ. Ljubljana) Kant und seine Kritiker. Der Fall Jacob Sigismund Beck
- Maria de Lourdes Borges (Univ. Santa Catarina) The feminist criticism of Kant's philosophy
- Esther Oluffa Pedersen (Roskilde Univ.) The Deluged heart of the Idle Cosmopolite is a Dwelling for Nobody. How Herder urged Kant to think through teleology

15:00 - 19.00 Kulturprogramm / Cultural Programme: Franckesche Stiftungen.

19.00 Heiner F. Klemme, Corey Dyck, Falk Wunderlich et al: „ Philosophy in Halle (1696 -): A Hotspot of Enlightenment“.

CHRISTIAN-WOLFF-HAUS, Große Märkerstraße 10, Halle an der Saale.

In cooperation with „Christian-Wolff-Gesellschaft für die Philosophie der Aufklärung / Christian-Wolff-Society for the Philosophy of the Enlightenment“.

Empfang / Reception.

SONNTAG / SUNDAY, 30. APRIL 2017

Sektionen / Parallel sessions.

09:00 –09:50

- Kurt Röttgers (FernUniv. Hagen) Frühe Kant-Kritik von der Sprachlichkeit her
- Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC, Madrid) Is Diderot perhaps an unknown Newton of politics for Kant? The History of the Two Indies and Kantian political thought
- Manja Kisner (LMU München) Fichtes metaphysische Rezeption des kantischen transzendentalen Idealismus

09:55 – 10:45

- Thomas Sören Hoffmann (FernUniv. Hagen) Kritik und Metakritik: Zu Hamanns

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 5, Junio 2017, pp. 508-535

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.805921

Kantlektüren

- Luigi Caranti (Univ. Catania) The Kantian Federation and its critics
- Dietmar Heidemann (Univ. Luxemburg) Hegels Kritik an Kants Ding an sich in der ‚Wissenschaft der Logik‘

11:05 – 11:55

- Ileana Beade (Univ. Buenos Aires) Some observations regarding Hamann’s critique of Kant’s distinction between the public and the private use of reason
- Nuria Sánchez Madrid (Univer. Complutense Madrid) Kantian vs. Current Defenses of Human Rights: Some Critical Remark
- Sandra Viviana Palermo (Univ. Buenos Aires) Dell’unità dello scopo. La critica di Hegel in Fede e sapere alla lettura kantiana di Spinoza nella Critica del giudizio

12:00 – 12:50

- Saneyuki Yamatsuta (Univ. Tokyo) Subjektivität oder Intersubjektivität? Tetsuro Watsujis Kritik der kantischen Ethik
- Anselmo Aportone (Univ. Roma Tor Vergata) Synthesis bei Kant und Strawson
- Luca Fonnesu (Univ. Pavia) Die Kritik der Kantischen Prinzipienethik bei Fichte und Hegel

14:00 – 14:50 Uhr

- Fuling Wang (Renmin Univ., Beijing) Kant’s philosophy in the perspective of Confucianism: take Mou Zongsan’s thought as an example
- Tomasz Kupś (Univ. Toruń) Institutioneller Antikantianismus an der Kaiserlichen Universität Vilnius. Wettbewerb an dem PhilosophieLehrstuhl in den Jahren 1821-1822
- Martin Sticker (Trinity College Dublin) Common Human Reason and the Fact of Reason

14.55 – 15.45

- Natalia Danilkina (OZSW, Univ. of Groningen) The revival of natural Law in Russia
- Jitka Paitlová (Univ. Pilsen) Karl Poppers Kritik an Kant
- Jacinto Rivera de Rosales (Univ. E. D., Madrid) Die Kritiken des neuen Realismus an Kant

16:00 – 16:50

- Alexei Krouglov (Univ. Moskau) Kants Kritik von Vladimir Solowjow
- Irene Breuer (Bergische Univ. Wuppertal) Kant und Husserl: Ding an sich und Telos des Erfahrungsprozesses
- Tinca Prunea-Bretonnet (Univ. Bucharest) From mysticism to metaphysics: Kant and his critics in the last decades of the 19th century

16:55 – 17:45

- Sandra Zákutná (Univ. Prešov) The Reception and Criticism of Kant’s Philosophy in the Region of Today’s Slovakia at the Turn of the 18th Century and in the First Half of the 19th Century
- Hsin-pai Chen (EberhardKarls-Univ. Tübingen) Abschied von Kant? - Ulrich Klugs Kritik und die Rolle des Wiedervergeltungsrechts in Kants Rechtsdenken
- Bernd Dörflinger (Univ. Trier) Gerold Prauss’ Kritik an der Linienanalogie in Kants Zeittheorie

17:50 – 18:40

- Marita Rainsborough (Univ. Hamburg / Univ. Kiel) Kant revisited. Die kritische Auseinandersetzung mit Kants Universalismus und Kosmopolitismus in der afrikanischen Philosophie

- Gabriele Tomasi (Univ. Padova) On Greenberg on Kant and the common sense
 - Günter Zöller (LMU Univ. München) Plato on Revolution. Political Conservatism in Kant and J. G. Schlosser
- 19:30 Kulturprogramm / Cultural programme.

Aarhus Kant Week 2017	
Speaker:	James Conant (University of Chicago)
Master Class:	Why Kant is not a Kantian
Lugar:	Aarhus University, Søauditorierne, William Scharff Auditoriet
Fecha:	8 – 9/5/2017
Información:	– Organizadores: The Kant Research Group at Aarhus University
<p>The course seeks to show how a proper understanding of the structure of the B Deduction—the philosophical lynchpin of Kant's <i>Critique of Pure Reason</i>—reveals its aim to be one of making sense of our capacities for sensibility and understanding in the light of each other: each is shown to depend on its relation to the other to be the sort of faculty that it is in a finite rational being.</p> <p>All are welcome. Graduate students and young researchers are particularly encouraged to attend. Registration is required. Please send your name and university affiliation to: KantWeek2017@gmail.com</p>	
Public Lecture:	Kant's Critique of the Layer-Cake Conception of the Mind
Lugar:	Aarhus University, Søauditorierne, Jeppe Vontilius Auditoriet (1252-310)
Fecha:	10/5/2017, 11:15-13:00
All are welcome. No registration required.	
International Workshop:	Transcendental Idealism and Scepticism – New Perspectives
Fecha:	11 - 12/5/2017, 09:30-18:15
Lugar:	11/5/2017 Jeppe Vontilius Auditoriet (1252-310) 12/5/2017 Merete Barker Auditoriet (1253-211) Søauditorierne, Aarhus University
Keynote speakers:	James Conant (University of Chicago), Carsten Fogh Nielsen (Aarhus University), Anil Gomes (Oxford), Dietmar Heidemann (University of Luxembourg), Guido Kreis (Aarhus University), Lars Lodberg (Aarhus University), Jacob Lautrup Kristensen (University of Oslo), Jessica Leech (King's College, London), Camilla Serck-Hansen (University of Oslo), Andrew Stephenson (Aarhus University)
<p>In his <i>Critique of Pure Reason</i>, Kant established a groundbreaking new position which he called “Transcendental Idealism”. One of the main aims of the transcendental arguments contained in the <i>Critique</i> is a successful refutation of modern forms of scepticism. The international workshop wants to shed light on transcendental idealism and its anti-sceptical potential from new perspectives.</p> <p>All are welcome. No registration required.</p>	
Información:	http://conferences.au.dk/KantWeek2017/

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 5, Junio 2017, pp. 508-535

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.805921

Kant: Action, Knowledge, Belief	
Fecha:	25 – 27/05/2017
Lugar:	Department of Philosophy American University of Beirut Beirut, Lebanon
Información:	www.kantataub.weebly.com – Sponsor: Goethe Institute, Beirut
Keynote speakers:	Andrew Chignell (Cornell University), Pauline Kleingeld (University of Groningen), Konstantin Pollok (University of South Carolina), Nicholas Stang (University of Toronto)
<p>The Department of Philosophy, in collaboration with CVSP and the Goethe Institute, will host the first international conference in Lebanon on the philosophy of Immanuel Kant. The conference will bring together eminent scholars from Europe, United States and the region to speak on one of four themes: Kant and the Philosophy of Action, Kant and the Philosophy of Science, Kant and the Philosophy of Religion, or the reception of Kant’s philosophy in the Middle East. These themes have been chosen to allow for papers on the usual areas in Kant scholarship, while also encouraging those that relate Kant’s philosophy to contemporary work. In particular, the inclusion of a session on the reception of Kant’s philosophy in the Middle East is intended to foster exchange between scholars of the region and our international guests. A fourth day (May 28th) will be devoted to an excursion to one or more of the many historical sites in Lebanon for participants who would like to attend.</p>	
CFP:	Deadline: 1/03/2017 We are now inviting abstracts of <u>no more than 500 words</u> for papers of 30 minutes in length on any of the themes above. The deadline for submissions is March 1st. Please send abstracts to: kantataub@gmail.com .
Nota:	Free or budget accommodation for early-career researchers, graduate students or others in need may be available upon request. Please contact the organizers for further information. Details about travel within Lebanon and local accommodation will soon be available on the conference website above.

Philosophical Controversies and <i>Preisfragen</i>: Shaping the Enlightenment between Wolff and Kant	
Fecha:	18 – 19/05/2017
Lugar:	ICUB, University of Bucharest; New Europe College Plantelor 21 București 023971 Romania
Información:	https://irhunibuc.wordpress.com/philosophical-controversies-and-preisfragen-shaping-the-enlightenment-between-wolff-and-kant-18-19-may-2017 – Organizadores: Tinca Prunea-Bretonnet (University of Bucharest)
Keynote speakers:	Paola Basso (Bucharest), Karin de Boer (Leuven), Vlad Dolghi (Bucharest), Daniel Dumouchel (Montreal), Corey Dyck (Western Ontario), Matteo Favaretti Camposampiero (Venice), Ursula Goldenbaum (Atlanta), Sophie Grapotte (Lyon), Norbert Hinske (Trier), Christian Leduc (Montreal), Alessandro Nannini (Jena), Elena Partene (Paris), Tinca Prunea-Bretonnet (Bucharest), Andrea Reichenberger (Paderborn).
<p>The conference examines the impact of a series of key debates on the development of German Enlightenment philosophy from Wolff to Kant. It discusses the ways in which these controversies both responded to problems inherited from the seventeenth century and contributed to the formation of a distinctive German philosophical discourse. Special attention is paid to the ‘speculative philosophy class’ of the Berlin Academy, which through its prize essay contests both substantially enhanced the significance of ongoing controversies and initiated new debates, often taking its cue from the philosophical positions of Leibniz, Wolff, the British empiricists, Newton, and Kant. The conference papers cover both theoretical approaches to the art of debating and specific debates in the fields of metaphysics, the philosophy of science, psychology, aesthetics, and epistemology. They will address the following questions: What was the debates’ impact on eighteenth-century German philosophy? What role did the enlightened public play in these controversies? In the end, did the controversies leave the key questions open or succeeded in reaching some agreement? To what extent was the German Enlightenment driven by antagonism – in particular, can we detect a shift from agonistic arguments in the first half of the century to a more conciliatory debate mood in the second half?</p>	
<p>PROGRAM:</p> <p>Thursday, 18 May</p> <p>10.00-10.10 Welcome: Tinca Prunea-Bretonnet 10.10-11.00 Norbert Hinske (Trier): Baumeisters Abhandlung über die wichtigsten Kontroversen der neueren Philosophie</p> <p>11.00-11.20 Coffee</p> <p>11.20-12.10 Corey Dyck (London, Canada): The Leibniz/Clarke Correspondence and Wolff’s Turn to Ontology 12.10-13.00 Matteo Favaretti Camposampiero (Venice): Incompatible Immortalities: Debates</p>	

on the Afterlife in the Wolffian Age

13.00-14.30 Lunch

14.30-15.20 Andrea Reichenberger (Paderborn): The Concept of Inertia from Newton to Kant

15.20-16.10 Christian Leduc (Montreal): Kant on Mechanism in the 1750s

16.10-16.40 Coffee

16.40-17.30 Vlad Dolghi (Bucharest): Maupertuis on the Laws of Nature

17.30-18.20 Alessandro Nannini (Jena): Imperium non tyrannis. The Controversy on Sensibility at the Origins of Modern Aesthetics

Friday, 19 May

10.00-10.50 Ursula Goldenbaum (Atlanta): The Public Scandal about the Judgement of the Berlin Academy concerning a Leibniz Letter

10.50-11.20 Coffee

11.20-12.10 Daniel Dumouchel (Montreal): En amont du concours de 1777: Sulzer sur la connaissance et le sentiment

12.10-13.00 Paola Basso (Bucharest): Geometry and Theology: The Climax of the Battle for the "Primacy of Certainty" during the Preisfrage for 1763

13.00-14.30 Lunch

14.30-15.20 Karin de Boer (Leuven): Kant's Inquiries into a New Touchstone for Metaphysical Truths

15.20-16.10 Elena Partene (Paris): La crise de la métaphysique et la critique du paradigme logico-mathématique

16.10-16.40 Coffee

16.40-17.30 Tinca Prunea-Bretonnet (Bucharest): Metaphysics in the Kantian Age: Progress or Decline?

17.30-18.20 Sophie Grapotte (Lyon): Le suprasensible dans la réponse de Kant à la Preisfrage pour l'année 1791

Nota:

The conference is organized within the framework of the research project *Philosophy between Mathematical Method and Experiment: the Berlin Academy (1746-1764)*, funded by UEFISCDI-CNCS (PN-RU-TE-II 2014-4-2522).

Leuven Kant Conference 2017	
Fecha:	1 – 2/06/2017
Lugar:	Institute of Philosophy University of Leuven Huis Bethlehem, Schapenstraat 34, Leuven, Belgium
Información:	Program, registration and practical information: http://hiw.kuleuven.be/eng/events/leuvenkantconference Contact: leuvenkantconference@kuleuven.be – Organizadores: Karin de Boer, Arnaud Pelletier, Simon Truwant, Dennis Vanden Auweele
Keynote speakers:	Jeanine Grenberg (St. Olaf College) Julia Jansen (KU Leuven) Konstantin Pollok (University of South Carolina)
<p>Dealing with almost all areas of research, including metaphysics, epistemology, the natural sciences, mathematics, ethics, aesthetics, theology, history, anthropology, and politics, Kant's works had a great impact on developments within and outside philosophy in the nineteenth and early twentieth centuries. However, certain themes, such as Kant's philosophy of religion or his pre-critical works, are rather seldom discussed outside of specialized workshops. The relationship between the various aspects of Kant's philosophy likewise receives little attention. We believe that researchers working on certain elements of Kant's thought could profit greatly from exchanges with researchers working within a different tradition or on different topics. It is the aim of the Leuven Kant Conference to enhance such exchanges.</p>	
CFP:	<p>Deadline: 5/01/2017</p> <p>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.</p> <p>Abstracts (no more than 500 words) should be sent in MSWord as attachment to leuvenkantconference@kuleuven.be</p> <p>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.</p> <p>Notification of acceptance by February 1, 2017.</p>
Nota:	The conference fee (including coffee and lunch breaks) is €10 for both days (without conference dinner) or €55 (with conference dinner).

Visual Reasoning and Intuition in Mathematics. From Kant's Euclidicity to Digitalization	
Fecha:	29/06 – 1/07/2017
Lugar:	Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin Souterrain Habelschwerdter Allee 30 Berlin 14195 Germany
Keynote Speakers:	Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Kenneth Manders (University of Pittsburgh), Marcus Giaquinto (University College London), Benedikt Löwe (ILLC Amsterdam/Universität Hamburg), Sybille Krämer (FU Berlin), Ladislav Kvasz (Charles University, Prague), Konrad Polthier (FU Berlin), Valeria Giardino (Henri Poincaré Archives, Nancy), Brendan Larvor (University of Hertfordshire), Vincenzo De Risi (Universität Leipzig), Ofra Rechter (Tel Aviv University), Silvia De Toffoli (Stanford University/IHPST Paris), Jan Wöpping (Forschungsverbund Berlin), Özge Ekin (FU Berlin), Martin Beck (FU Berlin)
Información:	http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/we01/media/Flyer_Visual-Reasoning.pdf – Sponsor: Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Organizadores: Martin Beck (Freie Universität Berlin) Ozge Ekin (Freie Universität Berlin) Solvej Hartmann (Freie Universität Berlin) Sybille Krämer (Freie Universität Berlin)
Is mathematics only about proof? In search for its foundation, mathematics was often conceived as a hierarchic and uniform edifice of ideas. A praxeological view reverses this image. It considers a plurality of mathematical practices from heuristics and problem solving to communication. It reveals a historic and pragmatic diversity of approaches and media of mathematical thinking. This international conference is conceived as a contribution to a praxeological philosophy of mathematics. It focuses on practices that include visualization and intuition.	

Kant on Sex, Love and Friendship	
Fecha:	21 – 23/07/2017
Lugar:	Department of Philosophy, University of St. Andrews
Información:	<ul style="list-style-type: none"> – Sponsors: Scots Philosophical Association Mind Association Aristotelian Society UK Kant Society – Organisers: Martin Brecher (Universität Bonn) Pärttyli Rinne (University of St Andrews) Jens Timmermann (University of St Andrews)
Speakers:	Martin Brecher (Bonn/Mannheim), Melissa Fahmy (Georgia), Jeanine Grenberg (St Olaf College), Christoph Horn (Bonn), Robert Louden (Southern Maine), Kate Moran (Brandeis), Pärttyli Rinne (St Andrews), Dieter Schönecker (Siegen), Jens Timmermann (St Andrews), Michael Walschots (St Andrews).
<p>The basic aim of the conference is to understand how sex, love and friendship function in Kant’s philosophy, both individually and in conjunction with each other. While research on these issues has escalated in recent years, we still lack an inclusive outlook on the questions surrounding the concept of love, broadly conceived, in Kant. Even though Kant’s philosophy has been under vivid discussion for over 200 years, to our knowledge, nothing like ‘Kant on Sex, Love and Friendship’ has ever been organised.</p> <p>The concepts of sex, love and friendship are more pertinent to Kant than often thought. They play an integral role in his conception of human life. The three notions are closely interrelated, and to an extent, overlapping. In different parts of his philosophy, Kant acknowledges that from the crudest impulses of nature to the highest ideals of virtue and moral happiness, the phenomenon of love permeates human existence. In particular, an understanding of how sex, love and friendship function in Kant’s practical philosophy is necessary for a comprehensive understanding of his ethical project.</p> <p>The conference brings together a group of scholars and philosophers working on these topics to present their research, exchange and develop ideas, and to establish points of contact between their individual research approaches.</p>	

St Andrews Kant Reading Party 2017	
Fecha:	24 – 27/07/2017
Lugar:	Department of Philosophy, University of St. Andrews The Burn Edzell DD9 7YP United Kingdom
Información:	<ul style="list-style-type: none"> – Sponsors: British Society for the History of Philosophy International Society for Utilitarian Studies Mind Association Scots Philosophical Association Centre for Academic, Professional and Organisational Development, University of St Andrews UK Kant Society – Organisers: Stefano Lo Re (University of St Andrews) Lucas Sierra (University of St Andrews) Jens Timmermann (University of St Andrews)
<p>It is our pleasure to invite you to the 10th edition of the St Andrews Kant Reading Party. The event will take place between the 24th and the 27th of July 2017, at the Burn House in Edzell (http://theburn.goodenough.ac.uk/). The title of this year's edition is 'Kant and Sidgwick', and the main goal will be to investigate the philosophical relations between Kant's ethics and the utilitarian philosophy of Henry Sidgwick, with a special focus on the nature of morality and the good.</p> <p>It is commonly argued that Kantian ethics and Utilitarianism (whose most rigorous formulation is arguably to be found in the work of Henry Sidgwick) are incompatible and even opposed to each other. However, it has also been argued that the two views are actually quite similar, both in form and in upshot, and some philosophers have gone as far as to claim (i) that they are largely compatible and/or (ii) that by combining the two an even stronger ethical system could be developed. The debate over the relation between Kantian ethics and utilitarian philosophy is still alive and well, waiting for new insights and new creative contributions.</p> <p>This year there will be up to six discussion sessions (all texts will be made available), as well as up to four paper sessions (see CFA below).</p> <p>Participation Fees: Staff members: £150; Students: £75 The fee covers accommodation and full board at the Burn House, as well as transportation from St Andrews to the Burn House and back.</p> <p><u>Invited speakers will be waived the entire participation fee</u> (see CFA below). If you would like to attend but child care duties make it difficult, please get in contact with Lucas Sierra Vélez (lsv2@st-andrews.ac.uk). We will do our best to meet your requests, and we hope to be able to provide financial support.</p>	
Registration:	Since the number of places is limited, the registration process is divided in two steps: 1) Informal registration: send an e-mail

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 5, Junio 2017, pp. 508-535

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.805921

	<p>including name, affiliation, and a brief expression of interest to Lucas Sierra Vélez (lsv2@st-andrews.ac.uk) by the 16th of June.</p> <p>2) Payment: selected participants will be given instructions on how to make the online fee payment.</p>
<p>CFP:</p>	<p>Postgraduate students are invited to send anonymised abstracts of no longer than 750 words, as well as a separate cover sheet including name, position, institutional affiliation, and e-mail address to Kristina Kersa (kk203@st-andrews.ac.uk) by the 16th of June. Abstracts will be selected by blind review, and applicants will be notified by the 30th of June.</p> <p>Papers should be suitable for a presentation of 40 minutes, and should attempt to clarify the relations between Kant’s ethics and Sidgwick’s Utilitarianism, or at least between Kantian ethics and Utilitarianism more generally. Preference will be given to papers addressing topics from the following list:</p> <p>The nature of action, practical reason and morality; The nature of human agency and human motivation; The relation between maxims/motives/intentions and consequences; The Kantian idea of ‘practical love’ and its relation to utilitarian benevolence; The moral standing of non-human animals; The axiological, practical and moral significance of happiness; The nature of happiness; The meaning and varieties of ‘hedonism’; The Kantian highest good and its relation to the idea of a maximally happy world; The idea of ‘deserving happiness’; The dualism of practical reason (morality vs egoism); The question of the ultimate/supreme good; The meaning of the term ‘good’ and the varieties of goodness; The notions of intrinsic value and unconditional value; The concepts of ‘dignity’ and ‘respect’; The distinction between ‘harming someone’ and ‘wronging someone’; Ideal theory vs non-ideal theory; Self-regarding and other-regarding duties.</p> <p>For any questions, please do not hesitate to contact Lucas Sierra Vélez (lsv2@st-andrews.ac.uk).</p>

UK Kant Society - 2017 Annual Conference Kant and Contemporary Philosophy	
Fecha:	4 – 5/09/2017
Lugar:	Department of Philosophy, University of St. Andrews
Información:	https://ukks2017.wordpress.com/
Keynote speakers:	Lucy Allais (UCSD/Witwatersrand) Andrea Esser (Jena)
<p>It goes without saying that Kant's writings had an enormous impact on the debates of his time. To what extent, however, can Kant's thought still contribute to contemporary, 21st century philosophical discussions? Are his views no longer relevant, or does Kant still offer viable and defensible positions considered from a present-day point of view? Are there certain debates in contemporary philosophy where Kant's influence is particularly noticeable? To what degree do current 'Kantian' approaches to problems in metaphysics, ethics, etc. represent Kant's own position? This conference aims to explore and foster debate on the above and related questions, though papers on all themes related to Kant's philosophy are welcome.</p>	
CFP:	<p>Deadline: 01/06/2017</p> <p>Papers are invited from anyone interested in any aspect of Kant's philosophy, though submissions dealing specifically with the conference theme are encouraged. If you are interested in giving a presentation, please submit an abstract of 800-1000 words (prepared for blind review) to Michael Walschots at: ukks2017@gmail.com, and fill out the following online form:</p>
<p>https://docs.google.com/forms/d/1fPZhglEK_wa33D2zgeSKxjeKstioT9q5igoWbD17kGI/</p>	

Kant Section: "Kant on Political Change"	
European Consortium for Political Research General Conference (ECPR) 2017	
Fecha:	6 – 9/9/2017
Lugar:	University of Oslo, Norway
Información:	https://ecpr.eu/Events/SectionDetails.aspx?SectionID=687&EventID=96
"Rights and Duties in Kantian Political and Legal Philosophy"	
<i>Panel Chairs:</i> Alyssa R. Bernstein (Ohio University) and Christoph Hanisch (Ohio University)	
<i>Section:</i> “Kant on Political Change” (organized by the ECPR Kantian Standing Group)	
<i>Section Chairs:</i> Sorin Baiasu (Keele University) and Howard Williams (Aberystwyth University)	
<p>The recent wave of impressive Kant scholarship in political and legal philosophy has brought to the forefront a number of foundational issues, such as the nature of rights and the problem of political authority. We suggest discussing the current state of these debates by emphasizing a couple of specific questions: What exactly is the normative status of provisional rights in Kant’s pre-institutional state of nature? Is the notion of such rights coherent? If so, what are the implications of the normativity of such (natural?) rights for their ‘juridified siblings’ in the rightful condition? How should collective will-formation processes be constrained by these rights? In particular, what do these rights mean for the self-understanding of citizens in democratic republics and for their relationship to the modern state’s authority? Are Kant-inspired accounts of civil disobedience and political protest theoretically convincing and practically viable?</p> <p>In relation to jurisprudence and philosophy of law, and following Jeremy Waldron et al.’s lead, we are interested in investigating the question to what extent a Kantian framework is sympathetic to the sovereignty of democratic legislation or whether it rather supports strong judicial review. Hence, panel contributions attempting to systematize Kant’s jurisprudence in the light of contemporary legal philosophies (positivism, natural rights,...) are very much welcome. More generally, we seek contributions that reflect on the relationship between pre-institutional and legal rights that are sensitive to the intricacies that come with the contrast between ideal and non-ideal theorizing.</p>	
CFP:	Deadline: 6/02/2017 Please submit abstracts of no more than 400 words to: bernstei@ohio.edu and hanisch@ohio.edu

The Midwest Study Group of the North American Kant Society	
Fecha:	6 – 7/10/2017
Lugar:	Department of Philosophy, University of Minnesota Minneapolis 55455, United States
Información:	– Organizadores: Michael Bennett McNulty (University of Minnesota)
Keynote:	Daniel Warren (UC Berkeley)
CFP:	<p>Deadline: 30/06/2017</p> <p>The Midwest Study Group of NAKS invites submission for its Fall 2017 meeting to be held October 6-7th at University of Minnesota, Twin Cities (hosted by Michael Bennett McNulty). Submissions should be prepared for blind review. Please send contact information in a separate document, indicating whether you are a graduate student. Presentation time is limited to 25 minutes and submissions should not exceed 20 pages (double-spaced, regular margins).</p> <p>In addition, the program committee invites proposals for panel discussions on Kantian topics or author-meets-critics sessions on recently published books. Proposals should include a short (up to 500 words) description of the topic/summary of the book to be discussed, as well as brief biographies of the confirmed participants.</p> <p>The selection committee welcomes contributions on all topics of Kantian scholarship (both contemporary and historically oriented), including discussions of Kant's immediate predecessors and successors. We especially encourage submissions from individuals of groups underrepresented in philosophy and Kant scholarship in particular.</p> <p>The best graduate student paper will receive a \$200 stipend and be eligible for the <i>Markus Herz Prize</i> awarded by NAKS. Papers already presented at other NAKS study groups or meetings are not eligible for submission. Presenters must be members of NAKS in good standing (though this is not required in order to submit a paper).</p> <p>Papers should be submitted electronically (in .pdf or .docx format) to the Program Committee Chair, Corey W. Dyck (cdyck5@uwo.ca).</p> <p>For more information, contact Qiannan Li: lixx4920@umn.edu.</p>

North American Kant Society & the Society for German Idealism and Romanticism 2017 Joint Conference NAKS Biennial Conference and the SGIR Anual Conference	
Fecha:	14 – 15/10/2017
Lugar:	Department of Philosophy, Stanford University Stanford, United States
Información:	www.thesgir.org www.northamericankantsociety.onefireplace.org – Organizadores: Gerad Gentry Helga Varden
<p>This joint conference takes the place of the annual SGIR conference and the biennial NAKS conference. The theme for the conference will be <i>Kantian Legacies in German Idealism and Romanticism</i>.</p>	
CFP:	<p>Deadline: 1/05/2017</p> <p>The North American Kant Society and the Society for German Idealism and Romanticism are inviting submissions for the 2017 SGIR-NAKS joint conference to be held at Stanford University. The SGIR and NAKS welcome papers on all aspects of the philosophy of Kant and of the various figures in German Idealism and Romanticism generally. Preference will be given to talks that concern the relationship between Kant and some aspect of Idealism and Romanticism. Submissions should not exceed 5,000 words.</p> <p>Submitted papers will be considered for the following awards:</p> <ol style="list-style-type: none"> (1) SGIR Faculty Paper of the Year (2) SGIR Graduate Paper of the Year (3) NAKS Markus Herz Prize for graduate students. <p>Please email submissions to: sgir.naks.2017@gmail.com.</p> <p>Registration: http://www.thesgir.org/cfps---conference-announcements.html</p>

Premio / Prize

Premio Kant para Jóvenes Investigadores e Investigadoras en Lengua Española 2ª Convocatoria	
Información:	www.sekle.org
<ol style="list-style-type: none"> 1. Se concederá un premio y dos accésits (dos menciones) a artículos de investigación, inéditos y escritos en español sobre cualquier tema acerca del pensamiento y la filosofía de Kant. 2. Podrán participar investigadores que tengan menos de 40 años e investigadoras con menos de 43 el día de la convocatoria de este Premio, o sea, el 1 de febrero de 2017, excepto los miembros de la Junta Directiva de la SEKLE y de la Redacción de la REK. 3. Los artículos contarán con una extensión máxima de 80.000 caracteres, espacios incluidos. 4. Los originales serán enviados hasta el domingo día 11 de febrero de 2018 (inclusive) a la dirección electrónica: segundopremiokantsekle@gmail.com, con un documento oficial (carnet de identidad o pasaporte) escaneado que atestigüe la edad del concursante. 5. Estos originales serán recogidos por el Secretario de la SEKLE. Sólo él conocerá el nombre de los autores. La evaluación de los originales se efectuará de manera anónima. 6. El Jurado estará compuesto por tres miembros nombrados por la Junta Directiva. Su composición se dará a conocer el día 12 de enero de 2018. 7. En los artículos presentados se valorarán la solidez y coherencia de la argumentación, la originalidad y el conocimiento de la obra de Kant. Este premio podrá quedar desierto a juicio del Jurado. Su fallo será inapelable. 8. El premio consistirá en la entrega de 1.000 euros. Además, el artículo premiado y los dos accésits o menciones serán publicados en la Revista de Estudios Kantianos de la SEKLE, haciéndose allí referencia a dicho galardón. 9. Se hará entrega del premio en el marco de un congreso de la SEKLE. En esta segunda edición eso tendrá lugar durante el congreso de octubre de 2018 en Valencia (España). 10. Este Premio Kant se convocará cada dos años. 	
CFP:	Deadline: 11/02/2018

Exposición / Exhibition

Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa	
Fecha:	19/10/2016 – 2/12/2016
Lugar:	Alpen-Adria-Universität Klagenfurt Bibliothek, 1. Stock Universitätsstr. 65-67 Klagenfurt am Wörthersee 9020 Austria
Información:	– Organizador: Ritter Bernhard (AAU Klagenfurt) Herzog Christa (AAU Klagenfurt, Universitätsbibliothek)
Keynote speakers:	Sauer Werner (Karl-Franzens-Universität Graz)
<p>Anlässlich des Internationalen Kant-Kongresses 2015 wurde in Wien die Ausstellung "Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa" konzipiert. Im Sommersemester 2016 wurde sie an der Universität Graz gezeigt; jetzt kommt sie nach Klagenfurt – in Kooperation mit der Ausstellungsreihe "Kostbarkeiten aus der Bibliothek" und ergänzt um den Bezug zur Geschichte des Kärntner Herbert-Kreises. Prof. Werner Sauer von der Karl-Franzens-Universität Graz wird mit einem Vortrag über die Rolle des Herbert-Kreises in der Geschichte des Frühkantianismus in die Ausstellung einführen.</p>	

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://sr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, accessed month, day year).



Listado de evaluadores / Reviewers List

María Julia Bertomeu (CONICET / Univ. Nacional de La Plata, Argentina)

Maria de Lourdes Borges Duarte (UFSC, Brazil)

Giorgia Cecchinato (UFMG, Brasil)

Antonino Falduto (Univ. Halle, Alemania)

Catalina González Quintero (Univ. de los Andes, Colombia)

Efraín Lazos (IIF/UNAM, México)

Gualtiero Lorini (TU, Alemania)

Silvia del Luján (UNSAM, Argentina)

Macarena Marey (UBA/CONICET, Argentina)

Eduardo Molina (Univ. A. Hurtado, Chile)

Pablo Muchnik (Emerson College, USA)

Cinara Nahra (Federal Univ. of Rio Grande do Norte, Brazil)

Alessandro Pinzani (UFSC, Brasil)

Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, España)

Nuria Sánchez Madrid (UCM, España)

Marcos Thisted (UBA, Argentina)

Gabriele Tomasi (Univ. de Padova, Italia)

Milla Vaha (Univ. of Helsinki, Finland)

Francesco Valagussa (Univ. Salute San Raffaello, Italia)

Sandra Zakutna (Univ. de Presov, Eslovaquia)

