

revista do centro de pesquisas e  
**ESTUDOSKANTIANOS**

Valerio Rohden

2 . 1 . 2014

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Julio Cezar Durigan

Vice-Reitora

Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Conselho Editorial de Periódicos Científicos da UNESP

Coordenadora

Tânia Regina de Luca

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

José Carlos Miguel

Vice-Diretor

Marcelo Tavella Navega

Departamento de Filosofia

Chefe

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Vice-Chefe

Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Reinaldo Sampaio Pereira

Vice-Coordenadora

Mariana Cláudia Broens

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Ricardo Monteagudo

Vice-Coordenador

Kleber Cecon

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e  
**ESTUDOSKANTIANOS**  
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 2	n. 1	p. 1-206	Jan.-Jun.	2014
-------------------	---------	------	------	----------	-----------	------

Correspondência e material para publicação deverão ser encaminhados a:  
*Correspondence and materials for publication should be addressed to:*

**ESTUDOS KANTIANOS**  
<http://www2.marília.unesp.br/revistas/>  
Departamento de Filosofia  
Av. Hygino Muzzi Filho, 737  
17525-900 – Marília – SP

### Editoria

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor  
Paulo Renato Cardoso de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique – Editor Associado

### CONSELHO EDITORIAL

Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão [Universidade de Lisboa]  
Agostinho de Freitas Meirelles [Universidade Federal do Pará]  
Alessandro Pinzani [Universidade Federal de Santa Catarina]  
Andréa Luisa Bucchile Faggion [Universidade Estadual de Maringá]  
Aylton Barbieri Durão [Universidade Federal de Santa Catarina]  
Bernd Dörflinger [Universität Trier]  
Claudio La Rocca [Università di Genova]  
Clélia Aparecida Martins [Universidade Estadual Paulista]  
Daniel Omar Perez [Pontifícia Universidade Católica do Paraná]  
Daniel Tourinho Peres [Universidade Federal da Bahia]  
Fernando Costa Mattos [Universidade Federal do ABC]  
Gabriele Tomasi [Università di Padova]  
Gerson Louzado [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]  
Giorgia Cecchinato [Universidade Federal de Minas Gerais]  
Giuseppe Micheli [Università di Padova]  
Guido Antônio de Almeida [Universidade Federal do Rio de Janeiro]  
Günter Zöllner [Universität München]  
Heiner Klemme [Universität Mainz]  
Herman Parret [Université de Louvain]  
Jacinto Rivera de Rosales Chacón [Universidad Nacional de Educación a Distancia]  
Jean-Christophe Merle [Universität Vechta]  
Jesús Gonzáles Fisac [Universidad de Cádiz]  
João Carlos Brum Torres [Universidade de Caxias do Sul]  
José Oscar de Almeida Marques [Universidade Estadual de Campinas]  
Juan Adolfo Bonaccini [Universidade Federal de Pernambuco]  
Julio Cesar Ramos Esteves [Universidade Estadual do Norte Fluminense]  
Leonel Ribeiro dos Santos [Universidade de Lisboa]  
Luca Illetterati [Università di Padova]  
Marco Sgarbi [Università di Verona]  
Mai Lequan [Université Jean Moulin – Lyon 3]  
Manuel Sánchez Rodríguez [Universidad de Granada]  
Margit Ruffing [Universität Mainz]  
Maria de Lourdes Alves Borges [Universidade Federal de Santa Catarina]  
Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola [Universidade de São Paulo]  
María Xesús Vázquez Lobeiras [Universidade de Santiago de Compostela]  
Mario Caimi [Universidad de Buenos Aires]  
Michèle Cohen-Halimi [Université de Paris X – Nanterre]  
Nuria Sánchez Madrid [Universidad Complutense de Madrid]  
Olavo Calábria Pimenta [Universidade Federal de Uberlândia]  
Patrícia Maria Kauark Leite [Universidade Federal de Minas Gerais]  
Paulo Renato C. de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique]  
Pedro Costa Rego [Universidade Federal do Rio de Janeiro]  
Pedro Paulo da Costa Corôa [Universidade Federal do Pará]  
Renato Valois Cordeiro [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]  
Ricardo Ribeiro Terra [Universidade de São Paulo]  
Riccardo Pozzo [Università di Verona]  
Robert Loudon [University of Southern Maine]  
Robinson dos Santos [Universidade Federal de Pelotas]  
Rogelio Rovira [Universidad Complutense de Madrid]  
Sílvia Altmann [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]  
Sorin Baiasu [Keele University]  
Tristan Torriani [Universidade Estadual de Campinas]  
Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]  
Vinicius Berlendis de Figueiredo [Universidade Federal do Paraná]  
Virginia de Araújo Figueiredo [Universidade Federal de Minas Gerais]  
Walter Valdevino Oliveira Silva [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]  
Zeljko Loparic [Universidade Estadual de Campinas]

Publicação semestral / Biannual Publication

## SUMÁRIO / CONTENTS

Palavra do Editor.....	5
<i>A Word from the Editor.....</i>	7

### ARTIGOS / ARTICLES

#### PARTE I - KANT NA AMÉRICA DO SUL DE LÍNGUA HISPÂNICA

##### *KANT IN HISPANIC-SPEAKING SOUTH AMERICA*

Condiciones Conceptuales de Posibilidad de la Experiencia en la Filosofía de I. Kant <i>[Conceptual Conditions of Possibility of the Experience in I. Kant's Philosophy]</i> Claudia JÁUREGUI .....	11
Idealismo Transcendental e Realismo Empírico: uma Interpretação Semântica do Problema da Cognoscibilidade dos Objetos Externos <i>[Transcendental Idealism and Empirical Realism: a Semantic Interpretation of the Problem of Cognoscibility of External Objects]</i> Daniel Omar PEREZ.....	29
Génesis de los Conceptos Kantianos de Dialéctica y de Dialéctica Transcendental <i>[Genesis of Kantian Concepts of Dialectic and Transcendental Dialectic]</i> Fernando MOLEDO .....	41
Encuentros y Desencuentros en la Dinámica Interna de Una Facultad: la "Urteilskraft" en la Tercera Crítica de Kant <i>[Agreements and Disagreements by the Internal Dynamic of a Faculty: the "Urteilskraft" in the Third Kant 'S Critique.]</i> Silvia del Luján DI SANZA.....	51
Libertad Interior y Libertad Exterior en la Filosofía Kantiana del Derecho <i>[Internal and External Freedom in Kantian Philosophy of Right]</i> Eduardo MOLINA .....	69

La Posición Kantiana en el Debate Acerca del Alcance y los Límites de la Ilustración del Pueblo <i>[Kant's Position in the Debate on the Scope and Limits of the Enlightenment of the People]</i> Ileana P. BEADE .....	79
Sobre las Críticas de Kant a Gottlieb Hufeland, con una Traducción de “ <i>Recensión del Ensayo Sobre el Principio del Derecho Natural</i> , de Gottlieb Hufeland” <i>[On Some Kantian Criticisms of Gottlieb Hufeland's Essay, with a Spanish Translation of “Recension Von Gottlieb Hufeland's Versuch Über den Grundsatz des Naturrechts”]</i> Macarena MAREY .....	107

## **PARTE II**

Another Cosmopolitanism. Seyla Benhabib's Antwort auf Kants philosophisches Konzept des Kosmopolitismus <i>[Another Cosmopolitanism. Seyla Benhabib'S Answer to Kant'S Philosophical Concept of Cosmopolitanism]</i> Marita RAINSBOROUGH .....	125
A Noção de Responsabilidade na Filosofia Moral Kantiana <i>[The Notion of Responsibility in Kantian Moral Philosophy]</i> Cláudia Maria FIDALGO DA SILVA .....	143
Universalizing as a Moral Demand Oliver SENSEN .....	169
From Crooked Wood to Moral Agency: on Anthropology and Ethics In Kant Jennifer MENSCH .....	185
<b>NORMAS EDITORIAIS</b> .....	205
<b>EDITORIAL GUIDELINES</b> .....	205

## PALAVRA DO EDITOR

Ao completar o seu primeiro aniversário, o primeiro fascículo do volume II de *Estudos Kantianos* apresenta duas seções: a primeira delas, intitulada: “Kant na América do Sul de Língua Hispânica”, reúne sete artigos de pesquisadores da Argentina [Claudia Jáuregui; Fernando Moledo; Ileana Beade; Macarena Marey; Silvia Di Sanza], do Brasil [Daniel Omar Perez] e do Chile [Eduardo Molina];<sup>1</sup> a segunda, reunindo quatro artigos, apresenta contribuições de pesquisadores da Alemanha [Marita Rainsborough], dos Estados Unidos [Jennifer Mensch;<sup>2</sup> Oliver Sensen] e de Portugal [Cláudia Maria Fidalgo da Silva]. Grato a todos por publicarem relevantes investigações próprias em EK, sou especialmente reconhecido aos colegas que aceitaram o convite para compor a primeira seção do atual fascículo, cujo objetivo é o de ampliar a percepção das valorosas contribuições há muito existentes no âmbito dos estudos kantianos em toda a América do Sul. Num movimento que é histórica, cultural e cientificamente tão compreensível quanto limitativo, termina-se às vezes por melhor conhecer e reconhecer o trabalho de colegas do hemisfério norte do que os dos próprios vizinhos, a com aqueles amiúde interagir e nem sempre com estes atuar tão reciprocamente quanto desejável. Não sendo de forma nenhuma o caso de inverter uma desproporção, trata-se de ampliar os contatos acadêmico-científicos *também* entre pesquisadores kantianos da América do Sul, propósito a que, no presente fascículo de EK, vem somar-se a seção: “Kant na América do Sul de Língua Hispânica”.

Os onze artigos a seguir publicados atêm-se a complexos e fecundos temas vinculados à Razão Pura, à Razão Prática, à Antropologia, à Filosofia do Direito, à Política. Com respeito à contribuição de Macarena Marey, note-se que, ademais de ela conter um estudo da autora a propósito de tal texto, o trabalho ora publicado por EK apresenta ainda a primeira versão em língua espanhola, devida à investigadora argentina, da resenha de Kant, vinda a público em 1786: “*Recension von Gottlieb Hufeland’s Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*” / “*Recensión del Ensayo sobre el principio del derecho natural*, de Gottlieb Hufeland”.

<sup>1</sup> Vários pesquisadores tendo sido contatados e recontatados [também da Colômbia, do Peru e da Venezuela], alguns deles não terão podido responder aos convites que lhes foram dirigidos.

<sup>2</sup> A obra de Jennifer Mensch: *Kant’s Organicism: Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*, lançada em 2013 pela *University Chicago Press*, será objeto de uma resenha no próximo fascículo de EK.

•

Devido a condicionantes impostas por seu trabalho junto à *Universidad Complutense de Madrid* como docente, pesquisadora e titular de uma das vice-diretorias da *Facultad de Filosofía* dessa instituição, Nuria Sánchez Madrid cede a editoria associada de EK a Paulo Renato Cardoso de Jesus, docente e pesquisador da Universidade Portucalense Infante Dom Henrique e membro integrado do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Ao mesmo tempo em que lhe agradeço por seu precioso trabalho e valoroso estímulo junto a EK, registro a importante participação de Nuria Sánchez Madrid no preparo do fascículo ora publicado, bem como novamente anuncio que o segundo fascículo do atual volume de EK, a ser publicado em dezembro p.f. e dedicado ao tema “Kant e as ciências empíricas”, será inteiramente editado por ela.

Por outro lado, dando-lhe as boas-vindas e agradecido pela pronta aceitação do convite que lhe formulei, antecipo a notícia da preparação, pelo novo editor associado de EK, Paulo Renato Cardoso de Jesus, de um inteiro fascículo dedicado ao tema: “Kant e a psicologia”, a ser publicado em dezembro de 2015.

A autores, leitores e futuros colaboradores de EK, boa leitura!

## A WORD FROM THE EDITOR<sup>1</sup>

Upon completing its first anniversary, the first issue of the 2nd volume of *Estudos Kantianos* presents two sections: the first, entitled “Kant in Hispanic-Speaking South America”, gathers seven articles by researchers from Argentina [Claudia Jáuregui; Fernando Moledo; Ileana Beade; Macarena Marey; Silvia Di Sanza], Brazil [Daniel Omar Perez] and Chile [Eduardo Molina];<sup>2</sup> the second one, composed of four articles, presents contributions by researchers from Germany [Marita Rainsborough], Portugal [Cláudia Maria Fidalgo da Silva] and the United States [Jennifer Mensch;<sup>3</sup> Oliver Sensen]. I am grateful to all who have published their research in EK, and particularly obliged to the colleagues who accepted to participate in the first section of the current issue, whose goal is to broaden our perception of the long-standing, extremely valuable contributions related to Kantian studies throughout South America. In a movement which is historically, culturally and scientifically as understandable as it is restrictive, one is sometimes able to come to know and acknowledge work by colleagues from the Northern hemisphere better than that of one’s own neighbors, as well as interact more with the first than with the latter. This being in no way an attempt to invert a disproportion, the aim is rather to expand the academic and scientific contact *also* between Kantian researchers from South America, a purpose which, in the current issue of EK, is attested by the section: “Kant in Hispanic-Speaking South America”.

The eleven articles herein published deal with complex and fertile themes related to Pure Reason, Practical Reason, Anthropology, Philosophy of Law and Politics. With regard to the contribution by Macarena Marey, note that apart from encompassing a study by the author on that text, the work now published in EK further presents the first version in Spanish, by the hand of the Argentinian researcher, of Kant’s review published in 1786, “*Recension von Gottlieb Hufeland’s Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*” / “*Recensión del Ensayo sobre el principio del derecho natural*, de Gottlieb Hufeland”.

•

<sup>1</sup> The English version of the “Palavra do Editor” was translated by Fernando Silva, to whom I am very grateful.

<sup>2</sup> Though several researchers were contacted and re-contacted [also from Colombia, Peru and Venezuela], not all were able to answer the invitation addressed to them.

<sup>3</sup> Jennifer Mensch’s work: *Kant’s Organicism: Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*, published in 2013 by the University Chicago Press, will be subject to review in the next issue of KS.

Due to restrictions imposed by her work as a Professor, a researcher and one of the vice-directors of the *Facultad de Filosofía* of the *Universidad Complutense of Madrid*, Nuria Sánchez Madrid concedes the associate editorship of EK to Paulo Renato Cardoso de Jesus, Professor and researcher of the *Universidade Portucalense Infante Dom Henrique* and an integrated member of the Centre of Philosophy of the University of Lisbon. Apart from thanking her for her precious contribution and her worthy incentive to EK, I emphasize Nuria Sánchez Madrid's important participation in preparing the issue now being published, and further stress that the second issue of the current volume of EK, to be published in December p. f. and dedicated to the theme "Kant and the empirical sciences", shall be exclusively edited by her.

Furthermore, besides welcoming and greeting him for promptly accepting my invitation, I anticipate the news of the preparation of a whole issue dedicated to the theme "Kant and psychology", to be published in December 2015, by the new associate editor Paulo Renato Cardoso de Jesus.

To authors, readers and future collaborators of EK, I wish you all a good reading!

# CONDICIONES CONCEPTUALES DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA EN LA FILOSOFÍA DE I. KANT

## [CONCEPTUAL CONDITIONS OF POSSIBILITY OF THE EXPERIENCE IN I. KANT'S PHILOSOPHY]

Claudia JÁUREGUI<sup>1</sup>

La famosa frase que Kant presenta en el comienzo de la Introducción a la Lógica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*: “los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV*, A 51 = B 75), resume, al parecer sin equívocos, la novedosa concepción de las facultades que el filósofo propone.<sup>2</sup> De acuerdo con ella, las representaciones que pertenecen respectivamente a la sensibilidad y al entendimiento no sólo son recíprocamente irreductibles –cosa que ya había quedado establecida en la *Disertación* de 1770 (AA, 02: 394-395)- sino que necesariamente han de complementarse para dar lugar a un conocimiento objetivo.

Prácticamente la totalidad de la primera *Crítica* está atravesada por la idea de que la sensibilidad y el entendimiento han de complementarse para conocer, y que las representaciones *a priori* a las que ellas respectivamente dan origen –i.e. el espacio y tiempo, por un lado, y las categorías, por otro- constituyen, en su complementación, las condiciones de una experiencia posible.

A pesar de que estas tesis ocupan un lugar central en la teoría, distintos autores contemporáneos, inmersos en el debate entre conceptualismo y no conceptualismo, han encontrado en los textos kantianos abundante material para argumentar tanto a favor de una

<sup>1</sup> Claudia Jáuregui es Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Es Profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Fue Especialista Visitante de la Universidad de Reading (Inglaterra). Se ha especializado en la filosofía de Kant, sobre la que ha publicado algunos libros y artículos, por ejemplo: *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del conocimiento en la filosofía trascendental kantiana* (2008), *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna* (ed.) (2010), “Self-Affection and Reproductive Synthesis”, *Kant-Studien*, 97 (2006).

Claudia Jáuregui is *Ph.D in Philosophy* (University of Buenos Aires, Argentina). She is Professor of History of the Modern Philosophy at the University of Buenos Aires and Independent Researcher of the Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). She was Visiting Scholar at the University of Reading (England). She is specialist in Kant's Philosophy, on what she has published some books and articles, for instance: *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del conocimiento en la filosofía trascendental kantiana* (2008), *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna* (ed.) (2010), “Self-Affection and Reproductive Synthesis”, *Kant-Studien*, 97 (2006).

<sup>2</sup> En adelante, haremos referencia a esta obra, como es habitual, empleando la abreviatura *KrV* seguida de las letras A o B para indicar la primera o la segunda edición respectivamente. El resto de las obras kantianas serán citadas siguiendo la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (*Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902 ss.), empleando la abreviatura AA, seguida del número de volumen y página.

posición como de la otra. Este hecho curioso pone de manifiesto que el edificio de la *KrV* contiene espacios en los que el delicado equilibrio entre las facultades tiende a desbalancearse, y que la posición kantiana al respecto podría no ser tan clara y definitiva como parece desprenderse de la famosa frase citada al comienzo.

Aunque no es la intención de nuestro trabajo entrar de lleno en el mencionado debate, tomaremos, de todos modos, en consideración ciertos argumentos presentados por algunos de sus principales exponentes, a fin de elucidar en qué medida, y respecto de qué, la aplicación de conceptos constituye, para Kant, una condición de posibilidad.

Para ello, realizaremos nuestro recorrido en dos niveles analizando, en primer lugar, hasta qué punto podría haber un acceso al mundo que sea puramente intuitivo, y, en segundo lugar, hasta qué punto podría darse una experiencia sin aplicación de conceptos empíricos.

## 1 INTUICIONES SIN CONCEPTOS PUROS

(1.1) Uno de los principales exponentes de una lectura no conceptualista de la filosofía kantiana es sin duda Robert Hanna. Según su punto de vista, tenemos encuentros con el mundo que son esencialmente encarnados y pre-discursivos, y que poseen un carácter cognitivo o práctico proto-racional. Ello se debe a que tales encuentros están guiados y mediados por contenidos mentales no conceptuales. Este tipo de contenidos constituye la *subestructura*, o matriz semántica y psicológica, de la cual emerge la *superestructura*, *a priori* y categorialmente normativa, de la racionalidad tanto epistémica como práctica.<sup>3</sup>

Toda forma de no conceptualismo, a su entender, remite en última instancia al no conceptualismo kantiano. La representación que puede darse antes de todo pensamiento –dice Kant– se llama intuición (*KrV*, B 132). Lo múltiple de las intuiciones debe estar ya dado antes de la síntesis del entendimiento e independientemente de ella (*KrV*, B 145).<sup>4</sup> Según Hanna, este contenido esencialmente no conceptual tiene su propia espontaneidad de bajo nivel –la *synthesis speciosa* o figurativa de la imaginación (*KrV*, B 151)– y su correspondiente normatividad de bajo nivel basada en reglas instrumentales, espacio-temporalmente estructuradas y egocéntricamente orientadas, que permiten la manipulación de herramientas y el control senso-motor del propio cuerpo en las acciones intencionales básicas. Esta espontaneidad de bajo nivel, y la normatividad que le es propia, es irreductible a la espontaneidad de alto nivel –la *synthesis intellectualis* (B 151-2)– y a la normatividad correspondiente a nuestra racionalidad conceptualmente fundada.<sup>5</sup>

Uno de los textos kantianos que mejor ilustran la posición que, según Hanna, Kant tendría respecto de esta cuestión es el del § 13 de la Deducción Trascendental de las categorías, en el que se establece que los objetos podrían aparecer sin estar necesariamente relacionados

<sup>3</sup> Cf. R. Hanna, “Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, 3 (July 2011), pp. 327-328.

<sup>4</sup> Como bien señala Bowman, los textos que Hanna cita para apoyar su interpretación no están completos. Si se los completara y si se tuviera en cuenta el contexto en el que aparecen, difícilmente avalarían la tesis de que la postura kantiana es no conceptualista. Cf. Brady Bowman, “A Conceptualist Reply to Hanna’s Kantian Non-Conceptualism”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, 3 (July 2011), p. 422.

<sup>5</sup> R. Hanna, *op.cit.* p. 386.

con las funciones del entendimiento (*KrV*, A 89-90 = B 122). Si atendemos a lo que este pasaje afirma, podrían darse lo que Hanna llama “objetos anómalos” (*rogue objects*), i. e. objetos de una experiencia humana “ciega”, no conceptual, que no se hallarían sujetos a una síntesis categorial. Estos objetos anómalos seríamos ante todo nosotros mismos en tanto resultamos cognitivamente accesibles por medio de 1) experiencias intuitivamente ciegas dadas a través del ordenamiento arbitrario de las percepciones en el sentido interno y 2) experiencias intuitivamente ciegas de nuestra libertad práctica.<sup>6</sup>

Hanna reconoce que la admisión de este tipo de objetos entra directamente en conflicto con las tesis centrales que se demuestran en la Deducción Trascendental,<sup>7</sup> ya que allí se establece que la unidad de las formas espacio-temporales de la intuición es idéntica con la unidad del contenido proposicional en los juicios.<sup>8</sup>

Ante este conflicto entre el presunto no conceptualismo kantiano y la posición conceptualista que se desprende de la Deducción Trascendental, Hanna propone debilitar la conclusión del argumento kantiano de modo que únicamente afirme que las categorías han de aplicarse a todos los contenidos semánticos de los juicios que pueden ser explicados y justificados por las ciencias exactas y por la metafísica mecanicista del determinismo natural universal.<sup>9</sup>

(1.2) Frente a una lectura como ésta, podríamos preguntarnos por qué deberíamos debilitar la conclusión de un argumento absolutamente medular de la *KrV*, como lo es el de la Deducción Trascendental, en lugar de debilitar, más bien, el alcance de las afirmaciones que aparecen en el § 13 de este pasaje, en el cual Kant está presentando el problema de la validez objetiva de las categorías de una manera muy general, antes de comenzar con lo que es propiamente la argumentación.

Si bien es cierto que el modo en que somos introducidos en la cuestión resulta controversial —ya que Kant parece afirmar una tesis contraria a la que inmediatamente después va a demostrar— podría interpretarse que lo está haciendo para presentar el problema desde el punto de vista de un interlocutor imaginario que admitiese la posibilidad de un conocimiento objetivo puramente sensible.

También podría interpretarse que Kant está, en realidad, describiendo allí su propia posición: las categorías no son formas del *darse* o del *aparecer* de los objetos, sino las formas en que son *pensados*. Dicho de otra manera, las representaciones intuitivas y las conceptuales son

<sup>6</sup> Cf. R. Hanna, “Kant’s Non-Conceptualism. Rogue Objects and the Gap in the B Deduction”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, 3 (July 2011), p. 401 y ss. Para dar apoyo textual a su tesis Hanna toma en consideración algunos pasajes en los que Kant habla de una experiencia de la libertad práctica (por ej. *KrV*, A 802-3 = B 830-1).

<sup>7</sup> El autor toma en consideración especialmente la versión de 1787.

<sup>8</sup> Cf. Hanna, *op. cit.*, p. 407.

<sup>9</sup> Cf. Hanna, *op. cit.*, p. 413.

mutuamente irreductibles.<sup>10</sup> Así interpretado, el pasaje deja de entrar en conflicto con lo que el argumento trata de demostrar.

Por su parte, la prueba parece sólo poder sostenerse si *no* hay algo así como una espontaneidad de bajo nivel que funcione pre-conceptualmente en el plano de lo puramente intuitivo. Desde las primeras líneas, Kant atribuye toda espontaneidad al entendimiento; y es precisamente la incapacidad de la sensibilidad para enlazar lo múltiple que en ella aparece lo que la vuelve dependiente de una facultad que es espontánea.<sup>11</sup> Esto se hace aun más explícito cuando, en la segunda parte de la Deducción Trascendental (B), Kant comienza a hablar no ya de las condiciones de unidad de una intuición sensible en general, sino de las condiciones de unidad de una intuición sensible como la nuestra. En este contexto, la *synthesis speciosa*, operada por la imaginación trascendental, no constituye un enlace de representaciones pre-conceptual, sino un enlace categorial realizado sobre una intuición espacio-temporal (*KrV*, B 150-152); y la imaginación misma, lejos de ser caracterizada como una facultad que opera pre-conceptualmente, es caracterizada como la primera aplicación del entendimiento a la sensibilidad (*KrV*, B 152). En sintonía con este punto de vista, el último paso de la argumentación, presentado en el § 26, se articula en torno de dos tesis: 1) la unidad de las intuiciones del espacio y el tiempo se funda en la aplicación de las categorías, y, en última instancia en la unidad trascendental de la apercepción, y 2) el espacio y el tiempo son, además de intuiciones puras, formas de la sensibilidad. Es la combinación de estas dos tesis lo que permite arribar a la conclusión de que la percepción misma, dada bajo las formas del espacio y el tiempo, depende de la aplicación de las categorías; y en tanto la experiencia es un conocimiento por percepciones conectadas, la síntesis categorial será condición también de toda experiencia posible y de la objetividad de todo fenómeno que en ella se nos haga presente (*KrV*, B 160-161).

Así pues, poco es el margen que queda en una argumentación como ésta para hablar de “objetos anómalos” a los que tendríamos acceso a través de intuiciones carentes de concepto. Más bien habría que decir que esta posibilidad queda totalmente eliminada si es que el argumento logra demostrar lo que se propone. La sensibilidad por sí misma no conoce; y el operar de la imaginación trascendental no puede ser desvinculado de los diversos tipos de enlace que son *concebidos* en las categorías.

Si esto así, cabría preguntarse por qué habríamos de debilitar la conclusión del argumento de la Deducción Trascendental a fin de hacer lugar a la posibilidad de estos “objetos anómalos”, en lugar de defender el no conceptualismo desde un marco teórico que no sea el de la filosofía kantiana.

(1.3) De acuerdo con el análisis que hemos presentado en el punto anterior, la atribución a Kant de una postura no conceptualista sólo se sostiene debilitando la conclusión

<sup>10</sup> “Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände *erscheinen*, ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte.” (*KrV*, A 89 = B 122, subrayado nuestro)

<sup>11</sup> Si bien en la Deducción Trascendental (A), Kant habla de una *sinopsis* de lo múltiple sensible *a priori* (*KrV*, A 94), inmediatamente aclara que ella depende de la síntesis originada en una facultad espontánea (*KrV*, A 97). Estos pasajes, en los que se hace referencia a la “*sinopsis*” de lo múltiple sensible, desaparecen en la versión de 1787.

de la Deducción Trascendental, es decir, forzando los textos kantianos para que digan algo que no es exactamente lo que dicen.

Hemos de admitir, sin embargo, que el cuadro que Kant va trazando en distintos pasajes de sus obras no es tan claro como lo sugiere la posición decididamente conceptualista que se desprende de la Deducción Trascendental, y que la posibilidad de que haya algo así como “objetos anómalos” no es tan ajena a la filosofía kantiana como podría parecer a primera vista.

Uno de los textos paradigmáticamente controversiales, y que podría conducirnos a la admisión de algún tipo de conciencia subjetiva que tendría lugar al margen de la aplicación de las categorías, es el que se encuentra en los §§ 18-22 de los *Prolegómenos* (AA, 04: 298-305). Allí Kant afirma que los juicios empíricos, es decir aquéllos que tienen su fundamento en la percepción inmediata de los sentidos, se dividen en juicios de percepción y juicios de experiencia. Los primeros no requieren ningún concepto puro del entendimiento y son sólo subjetivamente válidos, es decir, expresan meramente la referencia de dos sensaciones al mismo sujeto en su actual estado perceptivo. Los segundos, en cambio, expresan la referencia de las representaciones a un mismo objeto, y son, por tanto, objetiva y universalmente válidos. En este último caso, pretendemos que el enlace de las representaciones valga para nosotros en todo tiempo y que valga también para cualquier otro que juzgue sobre el mismo objeto. La validez objetiva no se fundará, por cierto, en la concordancia del juicio con lo que las cosas son en sí mismas –ya que éstas son incognoscibles– sino en la sujeción de las representaciones a los conceptos puros del entendimiento.

Ahora bien, ¿resulta la existencia de los juicios de percepción compatible con las conclusiones que se siguen de la deducción trascendental de las categorías de la primera *Crítica*? Antes que nada, cabría aclarar que la noción de “juicio” de la cual Kant parte en estos párrafos de los *Prolegómenos* no coincide con la que propone en el § 19 de la Deducción Trascendental (B). En *Prolegómenos*, el juicio es caracterizado como la unión de las representaciones en una conciencia (AA, 04: 304). En la Deducción Trascendental (B), en cambio, el juicio es caracterizado como la manera de llevar a la unidad *objetiva* de la apercepción conocimientos dados (*KrV*, B 141). Si tomamos, pues, en cuenta esta última caracterización, los juicios de percepción no son en rigor *juicios*, ya que ellos no expresan un enlace *objetivo* de representaciones.

Creemos, no obstante, que el conflicto entre las tesis que Kant desarrolla en estos párrafos de los *Prolegómenos* y las que presenta en la Deducción Trascendental (B) es más profundo que el que podría derivarse simplemente de un uso equívoco de los términos. El juicio de percepción supone la posibilidad de que las representaciones sean conscientes sin necesidad de que se operen sobre ellas operaciones de síntesis *a priori* que las refieran a la unidad trascendental de la apercepción. La estrategia argumentativa que Kant implementa en la Deducción Trascendental parece indicar, en cambio, que la aplicación de las categorías no sólo es condición de posibilidad de un conocimiento objetivo, sino también condición de posibilidad de la conciencia misma. La admisión de los juicios de percepción nos obliga pues a restringir el alcance de las conclusiones de la Deducción Trascendental. La aplicación de las categorías sería condición de posibilidad de la conciencia *de objetos*. Pero en forma paralela, existiría una suerte de conciencia *subjetiva* para la cual la aplicación de las categorías no sería necesaria.

Este contraste entre la conexión contingente y subjetiva de las percepciones y el enlace categorialmente determinado y objetivo de las mismas, no sólo se encuentra en estos pasajes de los *Prolegómenos*, sino que atraviesa también todas las argumentaciones que Kant presenta en las Analogías de la Experiencia de la primera *Crítica* (*KrV*, A 176-218 = B 218-265). Esto nos lleva a pensar que los juicios de percepción están dando cuenta de la existencia de una forma de conciencia subjetiva que debería ser admitida como una pieza fundamental de la teoría. La *representación* de un objeto (como estado subjetivo de conciencia) y el *objeto* representado (como aquello a lo cual la representación se refiere) pertenecen respectivamente a dos órdenes claramente diferenciados. Y la diferencia pasa fundamentalmente por la aplicación o no aplicación de las categorías.

Ahora bien, los textos dejan entrever que este enlace no categorial de las representaciones en un mismo estado perceptual subjetivo concierne a fluir temporal de ellas en el sentido interno. Y es por cierto este flujo de representaciones, como estados internos dados en el tiempo subjetivo, lo que nos permite *aparecer* ante nosotros mismos. El yo fenoménico, o yo empírico, es un objeto del sentido interno, y sólo resulta accesible en la medida en que es *dado* de un modo intuitivo (*KrV*, B 157-159). Pero el orden fenoménico en el que este objeto aparece es contrapuesto –tanto en los §§ 18-22 de *Prolegómenos* como en las Analogías de la Experiencia de la *KrV*– al orden fenoménico categorialmente constituido. ¿Se seguiría de esto que el yo empírico es una suerte de “objeto anómalo”, aunque la admisión de este tipo de objetos entre en conflicto con las tesis centrales de la Deducción Trascendental?

La cuestión con la que nos estamos enfrentando es, por cierto, sumamente compleja. Antes de estar en condiciones de dar una respuesta, cabe destacar que, más allá de cuál sea la noción de “juicio” que Kant está suponiendo en los *Prolegómenos*, todo parece indicar que el juicio de percepción no es expresión de un acceso puramente intuitivo a nuestras representaciones, sino que es obra del entendimiento (AA, 04: 304-305). Y que si esto es así, debe haber, de alguna manera, aplicación de conceptos. No nos hallaríamos, por tanto, en presencia de una “espontaneidad de bajo nivel”, si por ello entendemos una espontaneidad que opera pre-conceptualmente.

Del mismo modo, el enlace subjetivo y arbitrariamente ordenado de las percepciones del que Kant habla en las Analogías de la Experiencia es atribuido a la síntesis de la aprehensión (*KrV*, A 191 = B 236); y, en la doctrina de la triple síntesis, la aprehensión queda en última instancia fundada en operaciones de síntesis *a priori* (*KrV*, A 99-110). Dicho de otra manera, aquel enlace subjetivo no es producto de una espontaneidad pre-conceptual, sino que da cuenta, más bien, de un orden subjetivo que no responde exactamente a las condiciones que hacen posible la objetividad, pero que tampoco tiene lugar con independencia de las síntesis *a priori* que dan lugar a la constitución de un mundo de objetos.

Esta falta de independencia queda expresamente establecida en el pasaje de la ‘Refutación del idealismo’ que Kant agrega en la segunda edición de la *KrV*. La estrategia argumentativa que allí se implementa para refutar la tesis cartesiana de que la existencia del mundo exterior podría ser puesta en duda se basa en que no podemos ser empíricamente conscientes de nuestra propia existencia si no somos conscientes, a la vez, de la existencia de los objetos exteriores.

Esto es así porque sólo en el espacio un objeto puede ser determinado como permanente. En el sentido interno, en cambio, todo está en continuo flujo, y no hay nada permanente respecto de lo cual el cambio interno pueda ser determinado como sucesivo. La conciencia de nuestra propia existencia depende pues de la existencia de algo que no somos nosotros, ya que sólo respecto de un fenómeno físico permanente –al que se le pueda aplicar la categoría de sustancia– podrán ordenarse en forma de serie los estados internos por los que nos volvemos empíricamente autoconscientes (*KrV*, B 274-279).

Volvemos a encontrar en este pasaje el contraste entre, por un lado, el fluir de estados internos al que, al menos, algunas de las categorías no pueden ser aplicadas –en este caso, particularmente, no sería aplicable la categoría de sustancia, y, por ende, tampoco las otras categorías de relación– y, por otro, un orden propiamente objetivo categorialmente constituido. Pero se pone en evidencia ahora que aquel flujo intuitivo interno, gracias al cual el yo empírico aparece como fenómeno, no puede darse independientemente de la conciencia de un mundo de objetos físicos a los que han de aplicarse todas las categorías.

Así pues, el acceso que tenemos a nosotros mismos a través del sentido interno no es puramente intuitivo y pre-conceptual; razón por la cual, no parece que sea lo más adecuado caracterizar el yo fenoménico como un “objeto anómalo” si por ello entendemos que no requiere en absoluto la aplicación de las categorías. La autoconciencia fenoménica de nosotros mismos *depende* de la conciencia de un mundo de objetos categorialmente constituidos. No puede ser considerada pues como una conciencia puramente intuitiva que tiene lugar sin aplicación de conceptos.

Es preciso, sin embargo, admitir que, cuando Kant habla de esta suerte de contracara interna de la experiencia, no lo hace exactamente en los mismos términos que cuando se refiere al conocimiento de los objetos en el espacio. Si bien las representaciones, como estados subjetivos, responden en su modo darse a las formas de la sensibilidad –más específicamente en este caso a la forma del tiempo– este orden fenoménico interno no parece responder estrictamente a las funciones del entendimiento. Al menos la Refutación del Idealismo deja en claro que el yo fenoménico no es un objeto sustancial; y esto nos conduce a la idea de que, en el orden de lo psíquico, la aplicación de las categorías de relación resulta problemática.

Llamar, pues, “objeto” al yo que se nos hace intuitivamente presente a través del sentido interno supondría emplear los términos de una manera equívoca. Para evitar esto, podría ser caracterizado como un “pseudo-objeto”, intentando con este término dar cuenta de la diferencia entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos –diferencia que atraviesa los diversos pasajes kantianos a los que hemos hecho referencia– e intentando, a la vez, distanciarnos de aquellas interpretaciones que admiten la posibilidad de “objetos anómalos” a los cuales tendríamos acceso de un modo pre-conceptual, proto-racional y puramente intuitivo.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Hemos analizado más detalladamente los problemas concernientes a la auto-constitución del yo fenoménico como objeto en Claudia Jáuregui, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

## 2. EXPERIENCIA SIN APLICACIÓN DE CONCEPTOS EMPÍRICOS

(2.1) Hasta aquí hemos defendido una lectura de los textos kantianos según la cual no existe la posibilidad de un acceso a los objetos que sea puramente intuitivo. Las intuiciones sin conceptos son ciertamente ciegas. La experiencia supone necesariamente la aplicación de las categorías. Y aunque reconocemos que los textos kantianos dejan abierta la posibilidad de una suerte de conciencia subjetiva respecto de la cual esta aplicación de las categorías presenta algunos aspectos problemáticos, dicha conciencia no puede, en rigor, ser calificada como “pre-conceptual”, ya que depende de la conciencia de un orden objetivo espacio-temporal categorialmente constituido.

Pero es preciso todavía dar un paso más para elucidar hasta qué punto la aplicación de conceptos es para Kant una condición de posibilidad. Podría suceder que las categorías fueran necesarias, pero no suficientes, para la constitución de un orden objetivo. La Analítica Trascendental no completaría, desde esta perspectiva, el cuadro de las condiciones de una experiencia posible, y sería menester avanzar más allá de ella para neutralizar la ceguera de las intuiciones.

Esto aparece sugerido en un pasaje de la Dialéctica Trascendental (*KrV*, A 654 = B 682) en el que Kant explícitamente afirma que, sin los principios regulativos que se están allí describiendo, no serían posibles los conceptos empíricos, y, por ende, tampoco sería posible la experiencia misma. Las palabras kantianas parecen indicar, pues, que no sólo los conceptos puros del entendimiento son condiciones de una experiencia posible, sino que también lo son los conceptos empíricos.

Esta tesis se presenta en el marco de la discusión kantiana acerca de la sistematización que la razón prescribe al cuerpo de nuestros conocimientos, con el fin de que ellos no conformen un mero agregado. Así como el entendimiento unifica lo múltiple en el objeto por medio de conceptos, la razón unifica los múltiples conceptos por medio de ideas (*KrV*, A 654 = B 682). Ellas orientan la actividad del entendimiento hacia una suerte de foco imaginario que se encuentra fuera de los límites de la experiencia, y al hacerlo confieren a los conceptos la mayor unidad posible. La idea de unidad sistemática, proporcionada por la razón, permite pues organizar los conocimientos de modo tal que los conceptos conformen una red lógica, en la cual ellos se ordenan según su mayor o menor grado de generalidad o especificidad.

Kant confiere a los principios regulativos que orientan la construcción de esta red lógica el status de principios trascendentales. Sin ellos, no habría conceptos empíricos ni habría por ende experiencia alguna. Ahora bien, si esto es así, las condiciones conceptuales de una experiencia posible se amplían. Ella requeriría no sólo la aplicación de las categorías, sino también la de los conceptos empíricos organizados en este entramado lógico de géneros y especies construido de acuerdo con la idea de unidad sistemática proporcionada por la razón. El cuadro de condiciones que Kant había empezado a delinear en la Analítica se completaría entonces recién en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental. Este texto daría cuenta de una estructura interpretativa, conformada por nuestros conocimientos organizados sistemáticamente, sólo dentro de la cual podría tener lugar cualquier experiencia particular.

Una lectura como ésta nos coloca en las antípodas de aquella posición, analizada en la primera parte de este trabajo, según la cual sería posible un acceso al mundo puramente intuitivo y pre-conceptual. Ahora nos estamos enfrentando con la idea de que la experiencia requeriría, como condición de su posibilidad, la aplicación de conceptos *empíricos*. Dicho de otro modo, las intuiciones sin aplicación de este tipo de conceptos seguirían siendo ciegas. Así por ejemplo, para que un objeto cuente como tal, sería necesario no sólo pensarlo como algo en general con propiedades, es decir, pensarlo como sustancia, sino que sería necesario también pensar esas propiedades por medio de conceptos que no son puros.<sup>13</sup>

Si bien este tipo de lectura encuentra cierto apoyo textual, creemos, de todos modos, que hay buenas razones para considerar que no es esto lo que Kant está proponiendo. En un pasaje de la *Lógica Jäsche*, por ejemplo, se da a entender que la experiencia de un objeto no depende de la posesión del concepto empírico correspondiente (AA: 09, 33). Si un salvaje viera a la distancia una casa, sin conocer cuál es el uso que podría hacerse de ella, tendría ante sí el mismo objeto que alguien que supiera que ella constituye una vivienda para seres humanos. Ambos conocimientos diferirían entre sí respecto de la forma, entendiendo aquí por “forma” el modo en que el objeto es conocido. En el primer caso, dice Kant, se trataría de una mera intuición. En el segundo, tendríamos, a la vez, intuición y concepto. Pero esta variedad de la forma no supondría una variedad en la materia (objeto) del conocimiento. El salvaje y el hombre civilizado experimentarían un único y mismo objeto. La mera intuición, que Kant atribuye al salvaje, no sería seguramente carente de todo concepto, porque si lo fuera, este pasaje de la *Lógica* entraría en conflicto con la línea argumentativa central de la Deducción Trascendental de *KrV*, y volveríamos a enfrentarnos con los mismos problemas que ya analizamos en la primera parte de este trabajo. Pero el texto indica, al parecer, que el salvaje podría perfectamente tener una experiencia de la casa como algo en general con propiedades, aunque no supiera cuáles son ellas. El mero aparecer de la casa en el espacio -y, por ende, la posibilidad de discriminarla de su entorno por relaciones de exterioridad respecto de lo que la rodea- y su conceptualización a través de las categorías bastarían para que cuente como objeto aunque el salvaje desconociera qué tipo de objeto es, i. e. cuáles son las propiedades que permiten clasificarlo y pensarlo bajo un concepto empírico.

Si esto es así, la experiencia es posible independientemente de aquella red conceptual –que mencionamos anteriormente– conformada de acuerdo con la idea de unidad sistemática proporcionada por la razón. Ciertamente, en el caso propuesto, el salvaje dispondría de conceptos empíricos que le permitirían clasificar, por ejemplo, los objetos que rodean la casa; y estos conceptos guardarían entre sí relaciones lógicas dentro del cuerpo ordenado de conocimientos que el salvaje posee. Pero la casa formaría parte de su experiencia sin que tales conceptos le fueran aplicados, es decir, sería experimentada propiamente como objeto aunque no pudiera ser subsumida bajo ninguno de los conceptos empíricos que el salvaje ya posee. Eventualmente el salvaje podría luego llegar a formar el concepto empírico de “casa” comparando el objeto que

<sup>13</sup> Allison se pregunta hasta qué punto podríamos aplicar el concepto de causalidad a un acontecimiento dado sin estar ya concibiéndolo como un evento de una cierta clase. Según el autor, las categorías no pueden ser aplicadas independientemente de la aplicación de conceptos empíricos (cf. H. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001, p. 24; cf. también Hannah Ginsborg, “Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding”, *Philosophical Topics* 25 (1997), pp. 55-56).

se le hace presente con objetos semejantes, reflexionando y haciendo abstracción de lo que los diferencia.

(2.2) De lo que hemos argumentado en el punto anterior se sigue que la única condición conceptual para que un objeto sea experimentado como tal es que se lo piense de acuerdo con los enlaces concebidos en las categorías. Ellas son condiciones necesarias y suficientes de una experiencia posible. Sobre la base de las semejanzas que los objetos presentan, y gracias a las operaciones de comparación, reflexión y abstracción, se irán formando, por otra parte, progresivamente los conceptos empíricos que quedarán integrados en una red lógica estructurada de acuerdo con la idea de unidad sistemática proporcionada por la razón. Pero esta red lógica no es condición de posibilidad de que los objetos sean experimentados como tales, ni de que se los pueda percibir como semejantes.

Alguien podría insistir, sin embargo, en que esta lectura de los textos supondría atribuir a Kant una suerte de empirismo. Las propiedades y las clases naturales estarían ya dadas en la intuición, i. e. la multiplicidad que la sensibilidad deja aparecer estaría ya organizada en relaciones de semejanza, y en grupos reconocibles (por ejemplo grupos de casas semejantes). Pero –alguien podría argumentar– no es ésta la posición de Kant. La semejanza es una relación conceptual, es decir, dos objetos son percibidos como semejantes cuando se subsumen bajo el mismo concepto, y son percibidos como diferentes cuando se subsumen bajo conceptos también diferentes. Y las relaciones conceptuales no pueden ser reducidas a relaciones no-conceptuales. No hay pues, según este modo de interpretar la posición kantiana, semejanzas sensibles que proporcionen la referencia para nuestros conceptos empíricos. Las condiciones de significatividad de los mismos son sus condiciones de aplicación, y éstas dependen de las relaciones que los conceptos guardan entre sí. Nuestra relación con el mundo, según este modo de interpretar la postura de Kant, es definitivamente conceptual. Los objetos nos son dados a través de un sistema de conceptos. Es, por tanto, esta red conceptual, sistemáticamente organizada la que nos abre al mundo.<sup>14</sup>

Si bien este modo de interpretar la cuestión es en sí mismo interesante, creemos que no hace, en rigor, justicia a la posición kantiana, ya que o bien la considera como una suerte de empirismo, o bien la considera como un conceptualismo que termina desbalanceando aquella complementariedad entre sensibilidad y entendimiento que Kant siempre propone. La postura que Kant defiende no es, a nuestro entender, desde luego, empirista, pero tampoco supone que la apertura al mundo sea decididamente conceptual, en el sentido de que la experiencia sólo pueda tener lugar en el marco de una red lógica de conceptos empíricos sistemáticamente organizados.

En primer lugar, considerar que un objeto pueda ser experimentado como tal, independientemente de la aplicación de conceptos empíricos, no significa en absoluto adoptar una postura empirista. La relación con el mundo sigue siendo conceptual; y lo es porque el

---

<sup>14</sup> Una interpretación como ésta es propuesta por Ido Geiger en “Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge?”, *Kant-Studien*, 94 (2003), pp. 273-298.

objeto en cuestión sólo puede ser parte de la experiencia en la medida en que es pensado bajo la unidad de las categorías. Esto no es ciertamente suficiente para reconocer un objeto, por ejemplo, como casa, pero sí lo es para pensar que la multiplicidad que aparece en el espacio-tiempo, es un fenómeno perteneciente a un orden objetivo.

Ahora bien, ¿supone este orden fenoménico dado bajo las formas sensibles del espacio y el tiempo, y categorialmente conceptualizado, semejanzas *intuitivamente* dadas -es decir, no determinadas conceptualmente- a partir de las cuales se formen luego los conceptos empíricos? Creo que los textos kantianos no son suficientemente explícitos al respecto como para dar una respuesta definitiva. Cuando Kant, en la *Lógica Jäsche* (AA, 09: 94-95) considera el modo en que se originan los conceptos empíricos, hace referencia a las tres operaciones del entendimiento que ya mencionamos anteriormente: comparación, reflexión y abstracción. Supongamos que vemos, por ejemplo, un abeto, un sauce y un tilo. Al compararlos, nos damos cuenta de que los troncos, las ramas y las hojas son diferentes entre sí; pero luego reflexionamos sobre lo que estos objetos tienen en común (el tronco, las ramas y las hojas) y hacemos abstracción del tamaño, figura, etc. de las mismas. Así obtenemos el concepto de árbol.

La explicación que Kant propone no deja de ser problemática. La comparación del abeto, el sauce y el tilo supone que estos tres objetos ya han sido agrupados por alguna relación de semejanza; y podríamos pensar que esta semejanza supone, a su vez, la posesión del concepto de árbol. Es decir, para formar este concepto, deberíamos ya poseerlo de antemano.

Creemos que es posible, sin embargo, interpretar la explicación kantiana de modo que resulte coherente con la tesis que estamos tratando de defender, i.e. que los objetos en cuestión podrían ser experimentados como tales sin disponer de los conceptos empíricos correspondientes, y sin caer tampoco en la circularidad recién mencionada.

El abeto, el sauce y el tilo son fenómenos dados a la sensibilidad y conceptualizados a través de las categorías. Esto supone su aparecer en un único tiempo (o espacio-tiempo), configurado de acuerdo con los esquemas trascendentales, y su necesaria pertenencia a una experiencia unitaria y a una autoconciencia idéntica. Estas condiciones que aseguran el enlace necesario de las representaciones en una misma experiencia sientan bases suficientes para que la imaginación empírica enlace representaciones de un modo contingente, imponiendo a lo fenoménico ciertas estructuras o ciertos patrones de aprehensión de un modo que podríamos calificar como “ciego” en el sentido de que sería independiente y anterior a la representación discursiva de la regla de aprehensión que está operando. La comparación del abeto, el sauce y el tilo no supone la posesión del concepto de “árbol”, pero sí la posesión de cierto esquema empírico según el cual troncos, ramas y hojas suelen presentarse juntos.<sup>15</sup> Este esquema, generado por la síntesis reproductiva de la imaginación empírica, permite agrupar los objetos que han de ser comparados a fin de formar el concepto correspondiente. La formación del

<sup>15</sup> Longuenesse considera que el esquema empírico mismo se origina en los actos de comparación, reflexión y abstracción (cf. B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trad. C. Wolff, Princeton University Press, 1998, p.117). Creemos que la tesis defendida por la autora no contribuye a echar luz sobre la explicación kantiana.

concepto permitirá, a la vez, elevar a la conciencia el “patrón de aprehensión” que operaba en el esquema de un modo pre-conceptual.<sup>16</sup>

¿Supone esto la existencia de semejanzas intuitivamente dadas? Probablemente sí. El esquema empírico con el que la imaginación opera supone no sólo relaciones de contigüidad espacio-temporal entre ciertas representaciones, sino también relaciones de semejanza entre los objetos que son agrupados de acuerdo con el mismo patrón de aprehensión. Afirmar que, de alguna manera, ciertas semejanzas son intuitivamente dadas no parece entrar en conflicto con los presupuestos kantianos. Al menos respecto de las diferencias, Kant se pronuncia explícitamente acerca de que ellas no son siempre conceptuales.<sup>17</sup>

Esto no supone por cierto emparentar la posición kantiana con el empirismo. Los conceptos empíricos no se forman sólo a partir de una material sensiblemente dado y enlazado contingentemente por la imaginación empírica, sino que se originan sobre el trasfondo de una experiencia necesariamente unificada por la aplicación de las categorías. Dicho con otras palabras, los conceptos empíricos no se originan a partir de intuiciones ciegas, sino a partir de una experiencia que es ya necesariamente conceptual.

(2.3) Hasta aquí hemos tratado de defender la posición según la cual la aplicación de conceptos empíricos no es condición de posibilidad de la experiencia. Contra aquellas lecturas fuertemente conceptualistas que sostienen que la Analítica Trascendental no alcanza para presentar todas las condiciones conceptuales de una experiencia posible, hemos intentado demostrar que las categorías son necesarias y suficientes para la constitución de un orden objetivo. Dicho de otra manera, un objeto puede ser experimentado como tal independientemente de la aplicación de conceptos empíricos.

<sup>16</sup> Según Ginsborg, la actividad de la síntesis reproductiva, al igual que la asociación de ideas que propone Hume, es una disposición natural. Es un hecho psicológico que los seres humanos, tras enfrentarse con un cierto número de árboles, desarrollen una disposición tal que, ante la vista de uno, su mente sea llevada al recuerdo de los que fueron observados anteriormente. Pero, a diferencia de Hume, la reproducción está, según Kant, gobernada por reglas. Esto no supone, según la autora, que estemos en posesión de una regla específica anteriormente aprehendida, sino más bien que atribuimos a las asociaciones un significado normativo: cuando asocio distintos árboles entre sí, considero que no estoy haciendo algo que responde simplemente a una disposición mía, sino algo que tanto yo como cualquier otro sujeto debe hacer. Dicho de otra manera, considero que mi asociación es conforme a un standard normativo que es aplicable para cualquiera. Esta normatividad de la asociación es condición de la formación del concepto empírico correspondiente.

La autora llama la atención sobre el hecho de que Kant admite la posibilidad de considerar que nuestra actividad mental es como debe ser, aun en el caso de que no esté gobernada por una regla específica o por un concepto. Testimonio de ello es el modo en que el filósofo caracteriza los juicios de gusto en la *KU* (cf. Hanna Ginsborg, “Thinking the Particular as Contained under the Universal”, en Rebecca Kukla (ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant’s Critical Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp. 57-58).

Si bien estamos de acuerdo en que el modo kantiano de concebir las operaciones de la imaginación empírica presenta marcadas semejanzas con el planteo humeano, creemos que la diferencia fundamental radica en que dichas operaciones se realizan, para Kant, en el marco de una experiencia que posee una unidad *necesaria* fundada en la aplicación de conceptos puros. No parece desprenderse de los textos que los enlaces operados por la imaginación empírica revistan algún carácter normativo. Kant los presenta frecuentemente como conexiones contingentes y subjetivas que se contraponen a los enlaces objetivos y universalmente válidos fundados en la aplicación de las categorías (cf. por ej. *KrV* B 139-140). En tanto consideramos que la asociación no reviste un carácter normativo, preferimos hablar de “patrones de aprehensión” operando en el esquema empírico, y reservar el término “regla de síntesis” para el concepto en el cual ese patrón es elevado a la conciencia.

<sup>17</sup> Cf. por ejemplo la Anfibia de los Conceptos de Reflexión (*KrV*, A 263-264 = B 319-320).

Esta posición no deja de presentar algunos problemas. Si nuestro acceso al mundo no está mediado por la aplicación de conceptos empíricos que nos permitan reconocer relaciones de semejanza entre objetos de la misma clase, entonces hemos de admitir que esas relaciones de semejanza están, de alguna manera, intuitivamente dadas, y que la formación de los conceptos empíricos se produce a partir de ellas.

Hemos tratado de mostrar que ésta es precisamente la posición que Kant está defendiendo; lo cual nos ha llevado a admitir –para evitar ciertas circularidades en el modo en que el autor describe la formación de los conceptos empíricos– la posibilidad de que la imaginación empírica forme, a partir de tales semejanzas intuitivamente dadas, ciertos patrones ciegos de aprehensión (los esquemas empíricos). Estos últimos cumplirían la función de agrupar pre-conceptualmente los objetos sobre los cuales se realizarán luego las operaciones de comparación, reflexión y abstracción para formar los conceptos empíricos correspondientes.

Ahora bien, la posición que venimos defendiendo, según la cual la aplicación de conceptos empíricos sistemáticamente ordenados no es condición de posibilidad de la experiencia, no nos exime de admitir que tanto en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental como en las dos Introducciones a la *Crítica de Juicio*, Kant destaca insistentemente la importancia que reviste la organización sistemática de los conocimientos. El juicio reflexionante, en su ascenso de lo particular a lo universal, requiere la guía de un principio trascendental (el principio de finalidad) según el cual la naturaleza ha de ser representada como un sistema, es decir, como dividiéndose a sí misma en géneros y especies. De este modo, el juicio puede encontrar consenso<sup>18</sup> en la comparación de las formas naturales y arribar a los conceptos empíricos y a las interconexiones lógicas entre estos últimos de manera que se ordenen según diversos grados de generalidad.<sup>19</sup> El principio de finalidad es, pues, condición de la aplicación de lógica a la naturaleza (*KU*, AA, 20: 211-212 nota).<sup>20</sup>

También hemos de admitir que, en la primera *Crítica*, si bien Kant no destaca esta función reflexionante del juicio ni afirma la necesidad de un principio que le es propio, subraya, de todas formas, que el principio de sistematicidad es condición de todo uso coherente del entendimiento, y que sin él no habría criterio suficiente para la verdad empírica (*KrV*, A 651 = B 679).

No podemos dejar de reconocer, pues, que el modo en que Kant se expresa en estos pasajes al menos sugiere que el entramado de conceptos empíricos organizado de acuerdo con la idea de unidad sistemática no es algo que meramente se agrega a una experiencia ya constituida.

<sup>18</sup> *Einheitlichkeit*.

<sup>19</sup> En las dos Introducciones a la *KU*, Kant subraya no sólo la importancia de la organización sistemática de los conceptos empíricos, sino también la importancia de la organización sistemática de las leyes empíricas particulares. En nuestro análisis, dejamos a un lado esta última cuestión para no desviarnos del tema que nos ocupa.

<sup>20</sup> Guyer destaca que el principio de finalidad, en cuanto a su status epistémico, es subjetivo; pero, en lo que concierne a su contenido ontológico, es, sin embargo, objetivo, en el sentido de que hemos de suponer que la naturaleza misma es sistemática y no meramente nuestra representación de ella (cf. Paul Guyer, "Kant's Principles of Reflecting Judgment" en Paul Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment*, Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 25-26). Sólo así el principio adquiere fuerza motivacional. Si no supusiéramos que la naturaleza misma posee una organización sistemática, nuestra búsqueda de sistematicidad sería irracional y aleatoria (cf. Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, 1997, p.43).

Alguien podría, por tanto, insistir en que la unidad que la sistematicidad proporciona como base para el juicio reflexionante constituye la estructura en la cual comprendemos y explicamos el fenómeno. Si esta sistematicidad que la razón prescribe es condición para la posibilidad de una estructura interpretativa unificada, y si ésta, a su vez, es necesaria para que haya un criterio empírico de verdad, entonces no tiene sentido seguir atribuyendo determinación al campo de los fenómenos independientemente de la contribución a la verdad que encontramos representada en el juicio reflexionante. La experiencia inmediata se vuelve conocimiento empírico sólo cuando esta estructura le impone la demanda de unidad sistemática racional. Y la sistematicidad es, en consecuencia, condición de posibilidad de la experiencia.<sup>21</sup>

Creemos que es posible retener algunos aspectos de una interpretación como ésta sin admitir que el entramado de conceptos empíricos constituye él mismo la condición de una experiencia posible. Para ello, propondremos dos pares de conceptos que se diferencian entre sí, y, a la vez, están estrechamente vinculados.

El primer par concierne a la contraposición entre “condiciones de posibilidad” y “condiciones de inteligibilidad”. Según nuestra interpretación de los textos, las condiciones que se establecen la Estética Trascendental y en la Analítica Trascendental de la *KrV* son necesarias y suficientes para que una experiencia sea posible. Pero es preciso distinguir entre condiciones de posibilidad y condiciones de inteligibilidad, teniendo en cuenta que estas condiciones, a pesar de poder diferenciarse, en un punto coinciden. Es decir, es condición de posibilidad de la experiencia que ella sea mínimamente inteligible, o dicho de otra manera, que las intuiciones no sean ciegas, sino que estén conceptualizadas a través de las categorías. Pero Kant está pensando la experiencia como un proceso dinámico.<sup>22</sup> Este movimiento que de hecho posee *debe* tener una cierta dirección. La razón prescribe que las nuevas experiencias no se agreguen simplemente a las anteriores, sino que se incorporen a ellas como parte de una totalidad sistemática, de modo que el cuerpo de conocimientos no sólo aumente en extensión, sino en grados de complejidad y de inteligibilidad. La aplicación de conceptos empíricos -y todo lo que va de la mano con esta aplicación como por ejemplo la función heurística de los principios regulativos que permiten descubrirlos, la idea de unidad sistemática como polo imaginario hacia el cual tiende el progreso de los conocimientos, el juicio reflexionante ascendiendo de lo particular a lo universal guiado por el principio de finalidad, etc.- no son condiciones de posibilidad de la experiencia, pero sí son condiciones de su inteligibilidad creciente. Cada nueva experiencia podría darse independientemente del cuerpo de conocimientos ya adquiridos, pero el hecho de incorporarse a ellos como parte de un todo sistemáticamente organizado seguramente la condiciona. Volviendo al ejemplo del salvaje: él podría experimentar la casa sin saber qué es una casa (e incluso sin poseer el patrón de aprehensión, el esquema empírico, que le permite saber que ventanas, techos, puertas y capacidad de ser habitados van juntos en algunos objetos). Pero en tanto ser racional, tenderá a integrar esta experiencia al cuerpo de conocimientos que ya posee, y esto seguramente la transformará de alguna manera. En este sentido, estamos de acuerdo en que todo cuerpo de conocimientos sistemáticamente organizado, que se posea en un

<sup>21</sup> Esta interpretación es propuesta por Paul Abela en *Kant's Empirical Realism*, Oxford Clarendon Press, 2003, pp. 250 y ss.

<sup>22</sup> *KU*, AA 20: 204-205.

momento determinado, funcionará como una suerte de *a priori*, como un marco interpretativo, que dará vida a las nuevas experiencias que se le incorporen. Pero se trata de algo así como un “*a priori* relativo”, como cuando Kant establece la diferencia entre conocimiento *a priori* y conocimiento puro (*KrV*, B 2), y dice que alguien que socava los cimientos de su casa sabe *a priori* que se caerá.

En este punto, cabe introducir un segundo par de conceptos. i. e. la diferencia entre “marco” y “meta (*focus imaginarius*)”. El cuerpo de conocimientos adquiridos es un marco, empíricamente construido, que funciona como un *a priori* relativo para las nuevas experiencias que se le incorporen. La idea de unidad sistemática, al igual que este marco de conocimientos, contribuye a que la experiencia adquiera grados de inteligibilidad crecientes. Pero ella no es parte del marco, aunque el *marco* sea construido poniendo esta idea como *meta*.

Esto nos enfrenta con dos modos de entender la “totalidad” y dos tipos de *a priori* diferentes que, a nuestro entender, Kant está tratando de sacar a la luz: la totalidad “relativa” del cuerpo de conocimientos adquiridos en un determinado momento del progreso de la experiencia, y que funciona como un *a priori* relativo y como marco interpretativo respecto de las nuevas experiencias que se van adquiriendo, y la totalidad pensada a través de la idea de unidad sistemática, como meta inalcanzable que representa, de un modo estrictamente puro, el grado máximo de inteligibilidad que los conocimientos pueden poseer.

Si esto es así, los conceptos empíricos, organizados de acuerdo con la idea de unidad sistemática, no son condiciones de posibilidad de la experiencia, pero son condiciones de posibilidad de su inteligibilidad creciente. Gracias a ellos, los recortes pre-conceptuales que la intuición realiza a través, por ejemplo, de relaciones de exterioridad espacial, y los recortes que la imaginación empírica realiza a través de la generación de ciertos patrones de aprehensión (esquemas empíricos), se convierten en clases de objetos que guardan relaciones lógicas entre sí y pueden integrarse en un cuerpo ordenado de conocimientos.

### 3. ALGUNAS CONCLUSIONES

El recorrido que hemos realizado nos ha conducido a una lectura de los textos kantianos que se aleja tanto de aquel no conceptualismo extremo que habíamos descrito en la primera parte de este trabajo como de aquellas posturas conceptualistas que consideran que la aplicación de conceptos empíricos es condición de posibilidad de la experiencia.

En efecto, no hay, a nuestro entender, un acceso al mundo que pueda ser calificado como puramente intuitivo y pre-conceptual. Sin la necesaria complementariedad de intuiciones y conceptos, se quiebra la línea argumentativa que Kant implementa en la Deducción Transcendental de la primera *Crítica*, y si esta estrategia falla, el edificio de la teoría queda probablemente fisurado sin remedio.

Esto no significa, por cierto, que ese edificio no albergue algunos espacios en los que pueda haber la posibilidad de una suerte de conciencia subjetiva que no responde exactamente a las mismas condiciones que hacen posible la conciencia de objetos. Algunos textos kantianos

hacen referencia al contraste entre un orden objetivo categorialmente constituido y un orden meramente subjetivo que concierne al flujo de representaciones entendidas no ya como representaciones *de objetos* sino como estados internos de conciencia. Y ese contraste se establece precisamente tomando en consideración el modo en que se aplican –o no se aplican– las categorías. Este orden subjetivo deja aparecer intuitivamente al yo fenoménico. Y en este aparecer se reproducen las diferencias, en cuanto al modo en que se aplican las categorías, que permiten distinguir el orden objetivo del subjetivo. Ésta es la razón por la que hemos caracterizado al yo fenoménico como “pseudo-objeto”.

Con esto no queremos decir que ese yo sea un objeto anómalo al cual tengamos acceso de un modo pre-conceptual y puramente intuitivo. La conciencia subjetiva –si bien no responde exactamente a las mismas condiciones que la conciencia objetiva– no puede tener lugar totalmente al margen de la aplicación de conceptos, ya que ella carece de autonomía y sólo es posible en su relación de dependencia con un orden objetivo categorialmente constituido.

Así pues, el edificio de la teoría deja espacios para admitir una suerte de conciencia subjetiva sin fisurar la estructura que sostiene el argumento de la Deducción Trascendental. Como Kant expresamente lo establece, las intuiciones sin conceptos son ciegas, es decir, no hay experiencia puramente intuitiva, o, más aún, no hay conciencia que no dependa, de un modo u otro, de la aplicación de las categorías.

Esta aplicación de conceptos puros confiere a la experiencia la inteligibilidad mínima que es necesaria y suficiente para constituir un orden objetivo. Pero seguramente, como seres racionales, no nos conformaremos con esto. El esqueleto lógico-trascendental de la experiencia, aquellos trazos gruesos que dibujan las condiciones que hacen que los fenómenos califiquen como *objetos*, no alcanzan para volver inteligibles los aspectos particulares que la experiencia presenta. Para ello, es menester la formación de conceptos empíricos que eleven a la conciencia los recortes pre-conceptuales que la imaginación empírica va realizando a través del funcionamiento ciego de los mecanismos de asociación. Estos conceptos empíricos no constituyen un mero agregado, sino que se van entrelazando en un entramado lógico en el cual se ordenan según su grado de generalidad (o especificidad) mayor o menor. Los conocimientos adquiridos, organizados a la manera de un sistema, constituyen el *marco* dentro del cual las nuevas experiencias se van integrando; y en tanto este marco seguramente habrá de condicionar cada nuevo conocimiento adquirido, podríamos caracterizarlo como una especie de “*a priori* relativo”. Pero esta expresión no significa que ese marco no sea en rigor construido *empíricamente*. Él no es, de ningún modo, condición de posibilidad de la experiencia, es decir, condición de posibilidad de la constitución de un orden objetivo, sino que representa la “totalidad”, empíricamente fundada, de los conocimientos ya adquiridos en un determinado momento.

La construcción empírica de este marco está, sin embargo, guiada por principios trascendentales regulativos que orientan esa construcción tomando como *meta* la idea de unidad sistemática que es estrictamente *a priori*, y que expresa el *pensamiento* de una totalidad de conocimientos que jamás será empíricamente realizada.

Ni el marco empíricamente construido, ni la meta como idea *a priori* originada en la razón, son condiciones de posibilidad de la objetividad de los objetos. Pero sí son condiciones de que nuestros conocimientos avancen hacia grados de inteligibilidad crecientes. La experiencia es un proceso dinámico; y cualquier corte transversal que hagamos en ella con la intención de analizarla nos enfrentará con un complejo entramado lógico de conceptos empíricos ya adquiridos. Pero aun así, es posible imaginar – con ciertos matices- ejemplos de experiencias, es decir, de conocimientos propiamente objetivos que no se dejan atrapar por esa red lógica empíricamente construida. El salvaje que observa la casa por primera vez está teniendo experiencia de un objeto que no se deja pensar, en principio, por ninguno de los conceptos empíricos que él posee. Esto no significa que su experiencia sea puramente intuitiva. Significa que puede atribuir a ese objeto sólo predicados muy generales: los que se conciben en las categorías.

Así pues, la aplicación de los conceptos puros del entendimiento neutraliza la ceguera de las intuiciones. Ellos son condiciones necesarias y suficientes –aunque mínimas- para iluminar esa mirada intuitiva. Pero, como seres racionales, no nos conformamos con esa “visión a grandes rasgos” que las condiciones conceptuales mínimas permiten. La razón prescribe una unidad y un orden cada vez mayores, una organización sistemática de los conocimientos que vuelva inteligibles los detalles particulares de la experiencia. La red lógica de conceptos empíricos no es pues necesaria para neutralizar la ceguera de las intuiciones, pero, sin duda, contribuye a que su “visión” se vuelva cada vez más aguda.

**RESUMEN:** En este artículo, analizo la posición kantiana acerca de las condiciones conceptuales de posibilidad de la experiencia, tomando en cuenta algunos argumentos presentados respectivamente por intérpretes kantianos conceptualistas y no-conceptualistas. Examino la cuestión en dos niveles: a) el problema de la posibilidad de un acceso intuitivo al mundo, sin aplicación de las categorías, y b) el problema de la posibilidad de una experiencia sin aplicación de conceptos empíricos. Trato de defender la tesis según la cual las categorías son condiciones necesarias y suficientes para la constitución de un orden objetivo.

**PALABRAS CLAVE:** Kant, conceptualismo, no-conceptualismo, condiciones de posibilidad de la experiencia.

**ABSTRACT:** In this paper, I analyse Kant's position about the conceptual conditions of experience, taking into account some arguments respectively presented by conceptualist and non-conceptualist Kantian interpreters. I examine the issue in two levels: a) the problem of the possibility of an intuitive access to the world, without application of the categories, and b) the problem of the possibility of an experience without application of empirical concepts. I try to defend the thesis according to which the categories are necessary and sufficient conditions for the constitution of an objective order.

**KEYWORDS:** Kant, conceptualism, non-conceptualism, conditions of the possibility of experience.

## BIBLIOGRAFIA

P. Abela, *Kant's Empirical Realism*, Oxford Clarendon Press, 2003.

H. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001.

B. Bowman, “A Conceptualist Reply to Hanna's Kantian Non-Conceptualism”, *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 3, (july 2011), pp. 417-466.

Ido Geiger, "Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge?", *Kant-Studien*, 94 (2003), pp. 273-298.

H. Ginsborg, "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding", *Philosophical Topics*, 25 (1997), pp. 37-81.

\_\_\_\_\_, "Was Kant a Non-Conceptualist?", *Philosophical Studies*, 137, 1, (January 2008), pp. 65-77.

\_\_\_\_\_, "Thinking the Particular as Contained under the Universal", en Rebecca Kukla (ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp. 35-60.

P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_, (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment*, Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

T.F. Godlove Jr., "Hanna, Kantian Non-Conceptualism, and Benacerraf's Dilemma", *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 3, (july 2011), pp. 447-464.

S. Grüne, "Begriffe als Regeln der Wahrnehmung", *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin: W. de Gruyter, 2008, Bd. II, 2005, pp. 267-277.

\_\_\_\_\_, "Is there a Gap in Kant's Deduction?", *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 3, (july 2011), pp. 465-490.

R. Hanna, "Kant's Theory of Empirical Judgment and Modern Semantics" *History of Philosophy Quarterly*, 7, (1990), pp. 335-351.

\_\_\_\_\_, "The Trouble with Truth in Kant's Theory of Meaning", *History of Philosophy Quarterly*, 10, 1, (January 1993), pp. 1-20.

\_\_\_\_\_, "Kant and Non-Conceptual Content", *European Journal of Philosophy*, 13, 2, (2005), pp. 247-290.

\_\_\_\_\_, "Kantian Non-Conceptualism", *Philosophical Studies*, 137, 1, (January 2008). pp. 41-64.

\_\_\_\_\_, "Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-conceptual Content", *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 3, (july 2011), pp. 323-398.

\_\_\_\_\_, "Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and the Gap in the B Deduction", *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 3, (july 2011), pp. 399-415.

C. Jáuregui, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trad. C. Wolff, Princeton University Press, 1998.

R. Pippin, "The Schematism and Empirical Concepts", *Kant-Studien*, 67 (1976), pp. 156-171.

A. Rosales, "Kant and the Varieties of Content", *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin: W. de Gruyter, 2008, Bd. II 2005, pp. 649-656.

T. Schlicht, "Non-Conceptual Content and the Subjectivity of Consciousness", *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 3, (july 2011), pp. 491-520.

G. Schiemann, "Totalität oder Zweckmäßigkeit?", *Kant-Studien*, 83, 3, (1992), pp. 294-303.

---

Recebido em / Received in: 4.7.13

Aprovado em / Approved in: 6.1.14

# IDEALISMO TRANSCENDENTAL E REALISMO EMPÍRICO: UMA INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICA DO PROBLEMA DA COGNOSCIBILIDADE DOS OBJETOS EXTERNOS

[*TRANSCENDENTAL IDEALISM AND EMPIRICAL REALISM:  
A SEMANTIC INTERPRETATION OF THE PROBLEM OF  
COGNOSCIBILITY OF EXTERNAL OBJECTS*]

Daniel Omar PEREZ<sup>1</sup>

## 1. A TAREFA CRÍTICA: A PERGUNTA PELA POSSIBILIDADE DAS PROPOSIÇÕES SINTÉTICAS

A Crítica da razão pura tem sido interpretada nos últimos duzentos anos das mais variadas formas, a saber: como psicologia, epistemologia ou até mesmo como fundamentação da metafísica. Dentre esses intérpretes, para dar alguns exemplos, podemos citar desde os mais contemporâneos como Patricia Kitcher (1990), até o grande leque dos denominados neokantianos, como Herman Cohen (1885), ou seus opositores, como Martin Heidegger (1998). No entanto, na primeira Crítica Kant declara sem ambiguidade:

Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Ou seja: como é que as interrogações que a razão pura levanta e que por necessidade própria é levada a resolver o melhor possível surgem da natureza humana em geral? (KrV B 19)

Kant não diz que seu problema seja psicológico, epistemológico ou que sua obra seja ela mesma uma fundamentação da metafísica. Ele se interroga pela possibilidade das proposições e pelo dispositivo que permite sua formulação. Isso nos autoriza a pensar que, em vez de ir por aqueles caminhos sugeridos por alguns intérpretes, podemos avançar no que se entende como uma pesquisa sobre as condições de possibilidade das proposições sintéticas e do aparelho capaz de executar as regras derivadas da análise daquelas condições.

<sup>1</sup> <danielomarperez@hotmail.com>. Professor of philosophy at PUC-PR, researcher at CNPq (1D). His research interest issues include: Kant, judgment, anthropology, practical philosophy, the problem of subject in human sciences and psychoanalysis. He is author of several papers and books including: Kant e o problema da significação (2008); O Inconsciente: onde mora o desejo (2012).

<danielomarperez@hotmail.com>. Professor de filosofia na PUC-PR, pesquisador no CNPq (1D). Seus temas de interesse em investigação incluem: Kant, juízo, antropologia, filosofia prática, o problema do sujeito nas ciências humanas e na psicanálise. É autor de vários artigos e livros, dentre eles: : Kant e o problema da significação (2008); O Inconsciente: onde mora o desejo (2012).

Porém, a formulação nesses termos do problema de pesquisa kantiano não parece ter sido conjuntural, isto é, não se apresenta apenas como um modo de dizer outra coisa. Em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), referindo-se ao problema da razão prática, Kant escreve: “Surge agora a questão: como são possíveis esses imperativos.” Kant avança ainda uma especificação sobre a tarefa empreendida. Cito (AA 04, GMS 48):

... a questão de como é possível o imperativo da moralidade é, sem dúvida, a única que precisa de solução, visto que ele não é de modo algum hipotético e, por conseguinte, a necessidade objetivamente representada não pode se apoiar em qualquer pressuposto como nos imperativos hipotéticos.

No entanto, esta tarefa parece ser apenas esboçada na GMS pelo que se declara, nessa obra (AA 04 GMS 95):

Como é possível *a priori* uma tal proposição prática sintética e por que ela é necessária, eis aí um problema cuja solução não está dentro dos limites da Metafísica dos Costumes, nem temos afirmado sua verdade aqui, muito menos alegado ter em nosso poder uma prova da mesma.

Porém, finalmente em AA 04, GMS 110, a pergunta volta a aparecer explicitamente, propondo seguidamente uma demonstração de “como é possível um imperativo categórico?”

A pergunta explícita pela possibilidade das proposições sintéticas não se limita à razão teórica e à razão prática. Na terceira crítica, na “Investigação da questão se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento ou se este ajuizamento precede o prazer”, Kant diz: “A solução deste problema é a chave da crítica do gosto e por isso digna de toda atenção”. Aqui aparece a seguinte declaração:

O prazer que sentimos nós o imputamos a todo outro, como se, quando denominamos uma coisa bela, se tratasse de uma qualidade do objeto, que é determinada nele segundo conceitos; pois a beleza, sem referência ao sentimento do sujeito, por si não é nada. Mas temos que reservar a discussão desta questão até a resposta àquela outra: como juízos estéticos são possíveis? (AA 05 KU 30)

A sentença kantiana é tão clara como nos outros dois casos. Tanto na razão teórica e na razão prática quanto nas *Reflexões*, o problema é **a possibilidade das proposições sintéticas**; isto é: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* cognitivos, imperativos e estéticos. Com isto já temos elementos para pensar que o problema da razão na sua sistemática tarefa crítica, como filosofia transcendental em sentido amplo (e não apenas restrito à primeira Crítica), passa decididamente pela indagação acerca da possibilidade dos juízos. Porém, os diferentes momentos do texto kantiano nos quais a tarefa aparece explícita não terminam por aqui. Em *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (RGV), podemos citar uma nota de rodapé muito esclarecedora:

Se a proposição ‘Há um Deus’, por conseguinte: ‘Há um bem supremo no mundo’ tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori*; embora ela seja aceita apenas na referência prática, vai além do conceito de dever, que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas) e não pode, portanto, desenvolver-se a partir da moral. Mas como é possível semelhante proposição *a priori*?

Kant continua:

A consonância com a simples ideia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, idêntica ao conceito moral de dever em geral, e, assim, a proposição que ordena tal consonância seria analítica. Mas a aceitação da existência de um objeto diz mais do que a sua mera possibilidade. A chave para a solução deste problema, tanto quanto a julgo discernir, só a posso aqui indicar, sem a desenvolver (AA 08, RGV BA IX – X)

Nessa linha de reflexão podemos pensar que a pergunta kantiana pela possibilidade das proposições se estende à doutrina do direito com o enunciado: “Isto é meu”. Também vemos a mesma preocupação na história, no texto: *Der Streit der Fakultäten*, quando Kant deve decidir sobre a validade da proposição “O gênero humano progride para melhor”.

Em cada caso, com as peculiaridades de cada campo específico, não se faz senão responder à pergunta pelas condições de possibilidade que permitem que esses tipos proposicionais não sejam meras quimeras sem sentido, mas necessárias, possíveis (do ponto de vista lógico) e realmente efetivas, isto é, exequíveis. Nesse sentido, podemos dizer que o idealismo transcendental, em sentido amplo, pode ser definido a partir da tarefa de responder à questão já destacada. Assim, a resolução da tarefa passa pelo encontro dos ingredientes e das regras operacionais de cada tipo de proposição, bem como do dispositivo ou aparelho que executa as regras. Trata-se assim de uma tarefa que deve formular as regras lógico-semânticas das proposições e que permite a construção do aparelho que opera essas regras. A este último, Kant chamou de sujeito, natureza humana, ser humano, espécie, gênero, povo, segundo seja o caso de cada tipo proposicional. Esta tarefa foi desenvolvida em diferentes trabalhos, que começaram com a primeira Crítica, mas se estenderam por toda a obra kantiana (cf. Loparic 2000; Perez 2008). Aqui retomaremos a definição de idealismo transcendental da primeira Crítica, oporemos essa perspectiva ao idealismo (material), tal como faz Kant, e demonstraremos que a diferença entre ambas as orientações filosóficas está no procedimento de doação de sentido dos seus conceitos. Veremos como um tipo de semântica permitirá resolver a questão levantada e a outra não.

## 2. IDEALISMO TRANSCENDENTAL EM SENTIDO ESTRITO (PRIMEIRA CRÍTICA)

Retomemos o problema na sua origem, isto é, na primeira Crítica. Kant se interroga pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* da experiência cognitiva e imediatamente passa a indagar os ingredientes e o funcionamento deste tipo de juízo. Assim, espaço, tempo e categorias (como representações sensíveis e representações intelectuais, respectivamente) são expostas e deduzidas devidamente na “Estética transcendental” e na “Analítica transcendental”. As intuições, como representações sensíveis, devem poder ser subsumidas sob categorias ou formas lógicas do entendimento. Deste modo, aqueles ingredientes segundo os correspondentes modos de articulação (definidos no esquematismo) possibilitam os fenômenos que podem ser conhecidos, diferentes das coisas em si mesmas, que seriam objetos independentes da nossa forma de conhecimento e em relação aos quais não teríamos acesso cognitivo teórico.

Deve se observar que não se trata de partir de uma natureza humana previamente estabelecida, mas de uma estrutura proposicional considerada como dada e a ser provada como válida, o resultado dessa prova mostrando a validade do ponto de partida. Tal coisa não poderia ser feita se partíssemos de uma natureza humana preestabelecida. Desse modo, Kant se orienta no sentido contrário ao de Locke (1980). As condições da sensibilidade e a espontaneidade do pensamento são, antes de qualquer coisa, ingredientes necessários do juízo. Isto é: servem como condições para provar a validade do juízo e sua exequibilidade, e só depois podemos dizer que constituem um aparelho cognitivo (racional e eventualmente humano). Assim, por um lado, os fenômenos, ao estarem determinados pelas nossas formas da sensibilidade, são objetos tal como nos aparecem e sobre os quais podemos formular problemas solúveis. Quer dizer: sobre os quais podemos formular proposições que possam ser ditas sem sentido ou com sentido e, no último caso, portanto, verdadeiras ou falsas. Por outro lado, afirmar algo sobre coisas em si mesmas como independentes da nossa sensibilidade nos conduziria a uma série de problemas do ponto de vista da validade de um conteúdo cognitivo no sentido exposto, por exemplo, em Descartes (1984; 1999) e em Berkeley (2008).

Para que um objeto possa ser conhecido ele deve poder ser dado ou construído na sensibilidade. Isto significa que *algo* deve poder ser dado ou construído a partir das formas puras de toda intuição possível, a saber, o tempo ou o tempo e o espaço. As formas lógicas do entendimento só têm realidade objetiva, do ponto de vista cognitivo, desde que sejam aplicadas aos múltiplos intuitivos (sensíveis). Isto é demonstrado por Kant na dedução transcendental das categorias, cuja tarefa avança no esquematismo e nos princípios do entendimento. A tarefa que resolve a relação entre conceitos e objetos na experiência tem pelo menos dois momentos: é preciso mostrar que categorias podem constituir a experiência do objeto e como essas categorias se aplicam a esses objetos (ver especialmente Linhares 2006). É desta forma que os objetos da experiência cognitiva não podem estar além dos limites da nossa sensibilidade, isto é, não podem pertencer ao conjunto de seres enquanto coisas em si mesmas,<sup>2</sup> sob pena de afirmar-se algo sobre elas de caráter duvidoso ou problemático.

É nesta direção que é possível compreender a definição kantiana de idealismo transcendental em sentido estrito na primeira Crítica:

Na Estética transcendental demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, assim como elas são representadas, enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A essa doutrina chamo eu Idealismo transcendental. (KrV A 490-491 / B 518-519)

É mais especificamente afirma:

Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si, segundo a qual o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não são determinações dadas por si ou condições dos objetos considerados como coisas em si (KrV A 369)

<sup>2</sup> Para um estudo completo da coisa em si ver Bonaccini 2003.

Em consequência disso, todo idealista transcendental é também um realista empírico:

Toda percepção externa, portanto, demonstra imediatamente algo real no espaço, ou melhor, é o próprio real e, nesse sentido, o realismo empírico está fora de dúvida, ou seja, às nossas intuições externas corresponde algo real no espaço. Simplesmente o próprio espaço, com todos seus fenômenos como representações, só existe em mim; mas, nesse espaço, contudo, é dado o real ou a matéria de todos os objetos da intuição externa, verdadeira e independentemente de toda a ficção, e é também impossível que, nesse espaço, seja dada qualquer coisa exterior a nós (no sentido transcendental), porque o próprio espaço nada é fora da nossa sensibilidade. (KrV A 375)

Esta posição com relação ao espaço e o tempo não se deriva de um estudo antropológico ou psicológico do ser humano em alguma situação geral ou específica. Se Kant não adotasse a concepção de que o espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade e intuições puras onde o múltiplo intuitivo é dado, então as categorias como produtos da espontaneidade do pensamento não encontrariam limites para sua aplicação. Sem esta limitação as categorias poderiam ser aplicadas a objetos em geral, independentemente das condições sensíveis. A consequência disso seria a possibilidade de afirmar sem critério seguro a existência de objetos que não necessariamente cumpririam as condições de uma experiência. Deste modo, nada se poderia afirmar sem que fosse pelo menos duvidoso.

De acordo com Kant, este idealismo transcendental, baseado na determinação das formas da sensibilidade, opõe-se a um realismo transcendental que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (KrV A 369). “O realista, em sentido transcendental, converte estas modificações da nossa sensibilidade em coisas em si subsistentes por si mesmas e, por conseguinte, faz de simples representações coisas em si” (KrV A 491 / B 519). Toda a diferença entre ambas as posições está em considerar, por um lado, o que se apresenta na determinação da minha sensibilidade como múltiplo intuitivo dado, passível de ser subsumido sob categorias do entendimento e, por outro lado, o que seria independente dela. A distinção entre fenômeno e coisa em si divide dois modos de referir conceitos. Trata-se de duas semânticas. Esta diferença é o que nos conduziria a afirmar que o idealismo transcendental é a chave para a solução dos problemas da Dialética transcendental, especificamente dos problemas cosmológicos, mas também dos paralogismos, especialmente do terceiro e do quarto onde se aborda o problema da personalidade e da idealidade e da relação externa, bem como a chave de uma refutação ao idealismo, enquanto que a posição contrária ao idealismo transcendental nos conduziria à impossibilidade de lidar resolutamente com esses mesmos problemas.

Em Loparic (1990) encontramos um trabalho bastante técnico sobre a primeira antinomia, que demonstra como Kant resolve um dos problemas necessários da razão em termos lógico-semânticos. Nosso seguinte passo será abordar a refutação ao idealismo seguindo o modo de interpretação semântico.

### 3. A REFUTAÇÃO AO IDEALISMO

Para melhor entender o problema citaremos a formulação da questão redigida por Kant para logo avançarmos no detalhe dos seus elementos.

O idealismo (o idealismo material, entenda-se) é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa ou indemonstrável, ou falsa e impossível; o primeiro é o idealismo *problemático de Descartes*, que só admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber, *eu sou*; o segundo, o idealismo *dogmático de Berkeley*, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço. O idealismo dogmático é inevitável, se se considera o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si; sendo assim, tanto o espaço como tudo a que serve de condição é um não-ser. Mas o fundamento deste idealismo foi por nós demolido na estética transcendental. O idealismo problemático, que nada afirma de semelhante e só alega incapacidade de demonstrar, por uma experiência imediata, uma existência que não seja a nossa, é racional e conforme a uma maneira de pensar rigorosamente filosófica, a saber, não permite um juízo decisivo antes de ter sido encontrada prova suficiente. A prova exigida deverá, pois, mostrar que temos também experiência e não apenas imaginação das coisas exteriores. O que decerto só pode fazer-se demonstrando que mesmo a nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível mediante a experiência externa. (KrV B 274-275)

A posição do idealismo transcendental, tanto contra Berkeley quanto contra Descartes, se apoia na sua concepção das formas da sensibilidade (espaço e tempo). Essa condição nos oferece um modo de aplicar os conceitos a múltiplos intuitivos e assim poder validar nossas proposições.

Aquilo que percebemos como dado segundo as formas da sensibilidade é subsumido sob a forma lógica do entendimento na categoria segundo uma regra de aplicação ou *esquema*. De acordo com os quatro grupos de categorias (quantidade, qualidade, relação e modalidade), a representação esquemática, para a aplicação das mesmas no múltiplo intuitivo dado segundo as formas da nossa sensibilidade, é a seguinte:

- **para as categorias da quantidade:** a regra de aplicação se dá como produção (síntese ou composição) do tempo na apreensão sucessiva de um objeto. Assim sendo, um objeto é uma quantidade como síntese ou composição do tempo. Deste modo, podem ser aplicáveis as categorias de unidade, pluralidade e totalidade. Por isso, é possível medir o objeto e compará-lo com outras quantidades;
- **para as categorias da qualidade:** a regra de aplicação se dá como a síntese da sensação (da percepção) com a representação do tempo ou plenitude do tempo. Na aplicação de cada categoria o que está em jogo é o grau de intensidade da sensação. Desse modo, a operação de síntese da sensação no tempo nos permite aplicar o conceito de realidade, na ausência de sensação determinada no tempo aplicamos a categoria de negação e na relação da primeira categoria com a segunda aplicamos o conceito de limitação.
- **para as categorias da relação:** a regra de aplicação se dá como o enlace que une percepções no tempo (segundo uma regra da determinação de modos do tempo). Assim temos o permanente, o sucessivo e o coexistente no tempo;
- **para as categorias da modalidade:** a regra de aplicação estabelece o tempo como correlato da determinação de um objeto para ver se este objeto pertence ao tempo. Assim temos a possibilidade, a efetividade e a necessidade com relação ao tempo.

Cada grupo de categorias se organiza para sua aplicação segundo certas formas do tempo, como podemos observar: a **série** do tempo como quantidade; o **conteúdo** do tempo como qualidade; a **ordem** do tempo como relação e o **conjunto** do tempo como modalidade.

Nenhuma das categorias pode ir além dos limites que o tempo determina; esses limites estão explicitados claramente segundo cada uma das formas mencionadas na parte do esquematismo da crítica da razão pura. Os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, pois, as verdadeiras condições pelas quais esses conceitos podem se pôr em relação com múltiplos intuitivos dados nas formas da sensibilidade e determinar os objetos como objetos de conhecimento. Por conseguinte, trata-se de um procedimento de significação (*Bedeutung*) objetiva de conceitos em relação com objetos reais (Kant, KrV, A146/B185) pautado decisivamente segundo as formas do tempo. O que significa que o tempo é a forma na qual se apresenta o múltiplo intuitivo e também a forma em que a categoria subsume essa intuição.

As unidades lógicas (conceitos puros do entendimento) são deduzidas, como se sabe, da tábua dos juízos. Deste modo, podemos usá-las para pensar qualquer objeto, por exemplo, um objeto em geral, e formular qualquer juízo, mesmo sobre objetos duvidosos ou inexistentes. Porém, quando se trata de um objeto da experiência e de um juízo objetivamente válido, a operação requer a intervenção do tempo como forma pura de toda intuição possível, isto é, como a forma na qual a sensibilidade acolhe um múltiplo intuitivo e possibilita a aplicação da categoria. Essa intervenção não se dá de qualquer modo. Há uma teoria das formas que sustenta o procedimento de significação dos conceitos. Quer dizer: as formas lógicas se relacionam com certas formas sensíveis mediante o tempo. O caráter restritivo da intervenção do tempo (enquanto domínio de aplicabilidade) produz certo “campo de sentido” que é impossível transgredir sem cair em meras afirmações especulativas totalmente carentes de objetividade, isto é, fora do campo cognitivo. Devemos esclarecer que esta restrição ordena o sentido daquilo que é cognoscível do ponto de vista de uma experiência cognitiva, mas não de todo e qualquer sentido, por exemplo, prático ou estético.

Kant (KrV, A147/B186) afirma que os conceitos puros do entendimento conservam sempre certo “sentido”, ainda depois de se ter feito abstração de toda condição sensível. Mas tal é um sentido meramente lógico. Trata-se da simples unidade das representações, sem objeto dado. Porém, Kant também entende que a ordem lógica não consegue preencher as condições suficientes de significação na ordem do conhecimento teórico. Na ordem da lógica a proposição pode ser correta, podendo-se estar diante de uma fórmula bem formada. Mas quando se trata de lhe dar um objeto da experiência que possa fornecer referência objetiva, a lógica formal não basta. Então aparece o problema da existência dos objetos externos, das formas da nossa sensibilidade e da sua relação com os nossos conceitos. Se partirmos de uma pressuposição interior/exterior excludente entre a espontaneidade dos conceitos e os objetos fora de mim, onde de um lado temos um sujeito e do outro lado coisas em si, então haveria um abismo intransponível que me conduziria a duvidar ou mesmo negar a possibilidade de afirmar algo sobre aqueles objetos. Kant recompõe a relação interior/exterior, dentro/fora, sujeito/objeto cognoscível mudando o significado do conceito de tempo e, portanto, as condições da sensibilidade.

Assim: “Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objeto a que se refira” (Kant KrV A 239/B 298). A substância, por exemplo, separada da determinação sensível da permanência não significa mais que uma coisa que pode conceber-se como sendo sujeito (sem ser o predicado de outra coisa), mas não diz nada sobre as determinações que deve ter a coisa para alcançar o título de primeiro sujeito. É preciso primeiro que o tempo atue como domínio de aplicabilidade e, segundo, estabelecer um procedimento de determinação de acordo com certas formas. O tempo expõe as condições necessárias para que a categoria (neste caso, de substância) possa ter a sua correspondência em um objeto da experiência, e para que as aparências possam se determinar pela aplicação das categorias. É nesse sentido que Kant afirma que sua diferença teórica com Berkeley está em conceber espaço e tempo como formas da sensibilidade e não como propriedades das coisas em si mesmas. Berkeley não poderia senão relacionar conceitos com sensações porque ele considera que o objeto sempre lhe seria externo absolutamente.

No caso de Descartes, Kant argumenta que a consciência de nossa própria existência é resultado de uma determinação no tempo. Cito Kant:

É certo que a representação: eu sou, que exprime a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que imediatamente contém em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum conhecimento, portanto não é também nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência; pois, para tanto se requer uma intuição, além do pensamento de algo existente, e aqui intuição interna, com referência à qual, ou seja, ao tempo, o sujeito tem de ser determinado, para isso são exigidos absolutamente, objetos exteriores, por conseguinte, a experiência interna só é possível mediante, e apenas através da experiência externa. (Kant, KrV B 277)

A consciência de mim próprio na representação *eu* não é uma intuição, mas uma representação simplesmente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante. Eis porque este *eu* não possui o mínimo predicado de intuição que, enquanto permanente, possa servir de correlato à determinação do tempo no sentido interno, como para a matéria serve, por exemplo, a impenetrabilidade, enquanto intuição empírica. (Kant, KrV B 278)

Assim como Descartes, Kant também adotou o enunciado “eu penso”, mas à diferença do seu predecessor dita proposição não é caracterizada como referida a uma substância (*res*) e sim concebida como a expressão da unidade lógica da consciência que deve poder acompanhar todas as minhas representações. Desse modo entendemos como é essencial a relação entre a unidade transcendental da consciência expressa no *eu* e a unidade sintética do objeto das minhas representações. Dito em outras palavras, a referência das representações não se dá senão com relação aos objetos (externos) de conhecimento cuja unidade é operada a partir do *eu* como função lógica.

Outra vez podemos observar que a relação interior/exterior, dentro/fora não se põe como uma relação excludente. Mais uma vez vemos que não se trata de um sujeito por um lado e de uma coisa em si pelo outro. Por isso, Kant afirma que: “A unidade que constitui necessariamente o objeto não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência na síntese do diverso das representações” (Kant, KrV A 105). A unidade das minhas representações como unidade do objeto externo é produzida a partir de uma função lógica de unidade. Assim se entende que a apercepção transcendental seja considerada o fundamento último que

torna possível a unificação das diversas representações na unidade do objeto externo. Como a unidade sintética é a característica necessária essencial do objeto externo do conhecimento e, por sua vez, é identificada com a unidade formal da consciência, então a possibilidade de uma autoconsciência por parte do sujeito das representações deve poder ser concebida não como *res*, mas como unidade lógica. Isso significa que “a consciência originária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos” (Kant, KrV A 108).

A unidade da autoconsciência não é o nome de uma coisa ou *res*, mas deve ser concebida como a condição das conexões das nossas representações. O *eu* como a consciência da identidade da apercepção transcendental é idêntico à consciência de um sujeito que sintetiza o múltiplo das representações. Dito por outras palavras, o *eu* como a consciência da identidade de nós mesmos é a consciência da capacidade de síntese de que operamos na espontaneidade do pensamento. Podemos dizer então que, por um lado, a identidade é uma identidade lógica e não substancial. Mas, por outro lado, temos montado um aparelho capaz de operar as regras e tornar possível a experiência cognitiva. Nesse sentido também podemos dizer que não se trata de uma descrição psicológica do processo do conhecer, mas da montagem do aparelho que opera os procedimentos de síntese necessários para a cognição. É assim que podemos interpretar a dedução transcendental subjetiva das categorias e evitar qualquer oposição entre logicismo e psicologismo.

Há ainda uma distinção muito importante feita por Kant em KrV A 107 que nos ajuda a esclarecer nossa questão. Trata-se da diferença realizada entre apercepção transcendental e apercepção empírica. Na apercepção transcendental podemos estabelecer um *eu* como idêntico porque é função lógica de unificação e apenas isso, tal como demonstramos até aqui a partir das argumentações de Kant. Porém, a consciência de si, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna é sempre mutável e depende do fluxo dos fenômenos. A simples apercepção empírica não pode estabelecer um *eu* idêntico porque o que o sentido interno (tempo) oferece em seus dados sucessivos é sempre variável. Assim, o eu empírico (do sentido interno) supõe um eu transcendental (função lógica de unidade), mas em ambos os casos, e isso é o que nos interessa destacar neste trabalho, exige-se a relação com as representações dos objetos externos. Deste modo então podemos entender que a sentença kantiana de que o eu pressupõe os objetos externos é derivada de uma perspectiva semântica que se encontra na base da argumentação.

Porém, há mais um elemento que devemos levar em consideração para a completa resposta do idealismo transcendental à questão do idealismo problemático. Cito Kant:

Da necessidade da existência dos objetos externos para a possibilidade de uma consciência determinada de nós mesmos não se conclui que toda a representação intuitiva das coisas exteriores implique a existência dessas mesmas coisas, porquanto esta representação pode ser simplesmente um efeito da imaginação (em sonhos ou também na loucura); e, mesmo nesse caso, realiza-se mediante a reprodução de antigas percepções externas, que, conforme mostramos, são possíveis mercê da realidade dos objetos exteriores. (KrV B 278-279)

A espontaneidade do pensamento só produz operações de síntese, mas não conteúdos perceptivos novos. O aparelho cognitivo poderia delirar, mas esse delírio só poderia ocorrer desde que esse mesmo aparelho já houvesse carregado em um tempo anterior algum tipo de percepção de objetos externos. De acordo com o funcionamento do aparelho que me permite operar as regras de produção de proposições cognitivas e proceder à sua respectiva validação, não tenho como afirmar a produção de percepções *ex nihilo*. O problema de fundo então deixa de ser uma oposição entre coisas em si fora de mim e imagens ou representações sensíveis produzidas *ex nihilo* desde meu interior, para passar a ser um problema de referência<sup>3</sup>. E isso está indicado na passagem onde Kant alude aos princípios do entendimento. Cito:

Para averiguar se esta ou aquela suposta experiência é ou não simples imaginação, será preciso descobri-lo segundo as determinações particulares dessa experiência e o seu acordo com os critérios de toda a experiência real. (KrV B 278-279)

## CONSIDERAÇÃO FINAL

O idealismo transcendental, entanto realismo empírico, se define pela sua concepção de espaço e tempo enquanto intuições puras e formas puras de toda intuição possível que funcionam por sua vez como formas para a aplicabilidade das categorias. A afirmação da existência e/ou cognoscibilidade dos objetos externos pode ser decidida a partir do idealismo transcendental justamente porque esta doutrina oferece regras lógico-semânticas de validação de proposições. Assim, o idealismo transcendental entendido como semântica transcendental nos permite resolver o problema da cognoscibilidade dos objetos externos. Porém, o idealismo transcendental, como temos visto no início deste artigo, não se limita à pesquisa sobre as condições de possibilidade das proposições sintéticas a priori da experiência cognitiva senão que avança em outros tipos proposicionais. Em cada caso, será necessário achar as regras lógico-semânticas das proposições (práticas, estéticas, da história, do direito etc.) para resolver sua validade e os problemas que se derivam.

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é apresentar o idealismo transcendental (e o realismo empírico) como uma semântica transcendental que permite resolver problemas cognitivos da ciência e decidir sobre problemas filosóficos por meio de novos argumentos e documentos textuais da filosofia kantiana. Para tal fim, mostraremos que a pergunta fundamental que aparece em todo o percurso da obra kantiana é a pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas. Esta pergunta demanda o desenvolvimento de uma resposta que essencialmente diz respeito não apenas sobre sua necessidade e possibilidade lógica, mas também sobre sua exequibilidade e que mostrará suas peculiaridades em cada caso. Especificamente, na primeira crítica as condições ou ingredientes do juízo permitem distinguir entre fenômenos como objetos de conhecimento e coisas em si mesmas. Assim, o idealismo transcendental é definido, no sentido restrito, na crítica da razão pura, basicamente, a partir do modo de interpretar o papel da sensibilidade em relação com as categorias e a constituição dos objetos de conhecimento. Esta posição filosófica permite a Kant propor um campo de sentido onde formular e resolver problemas cognitivos válidos e, portanto, resolver os problemas que a própria razão se impõe bem como fazer uma refutação ao idealismo (material) tanto problemático quanto dogmático. Assim, provaremos que o problema da cognoscibilidade dos objetos se resolve em Kant em termos decididamente semânticos.

**PALAVRAS-CHAVE:** idealismo transcendental, realismo empírico, semântica transcendental, refutação ao idealismo, fenômeno.

<sup>3</sup> Tratei o tema da loucura em outro trabalho. Ver Pérez 2009.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to present transcendental idealism (and empirical realism) as a transcendental semantics that allows to solve cognitive problems of science and decide on philosophical problems through new arguments and textual documents of Kantian philosophy. For this, we intend to show that the fundamental question that appears throughout the course of Kant's work is to question the possibility of synthetic propositions. This question requires the development of a response that essentially concerns not only about its necessity and logical possibility, but also about its feasibility and show their peculiarities in each case. Specifically, the first critical conditions or ingredients of judgment distinguish between phenomena as knowledge objects and things in themselves. Thus, the transcendental idealism is defined in the narrowly, in Critique of pure reason, basically, from the way of interpreting the role of sensitivity in relation to the categories and the constitution of the objects of knowledge. This philosophical position allows Kant to propose a field of meaning which formulate and solve cognitive problems and valid, hence solving problems that reason itself imposes itself as well as make a refutation of idealism (material) somewhat problematic as dogmatic. Thus, we intend to prove that the problem of discernibility of objects is solved in Kant decisively in semantic terms.

**KEYWORDS:** transcendental idealism , empirical realism , transcendental semantics, refutation of idealism, phenomenon.

## REFERÊNCIAS

- Berkeley, G. (2008) *Tratado sobre os princípios do entendimento humano*. IN Berkeley *Obras filosóficas*.
- Bonaccini, J. A. (2003) *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Cohen, H. (1885) *Kant's Theorie der Erfahrung*. Berlin: Harrwitz und Gossmann.
- Descartes, R. (1984) *Discurso del método*. Barcelona: Planeta.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Meditações metafísicas*. Campinas: IFCH-UNICAMP.
- Heidegger, M. (1998) *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kant, I. (1983) *Werke*. Zehn Banden. Darmstad; WBD.
- Kitcher, P. (1990) *Kant's Transcendental psychology*. New York: Oxford University Press.
- Linhares, B. (2006) *As deduções objetiva e subjetiva na primeira edição da crítica da razão pura*. Kant e-prints. Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 41-55, jul.-de..
- Locke, J. (1980) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Loparic, Z. (1990) *The Logical Structure of the First Antinomy*. Kant-Studien, vol. LXXXI, no. 3, pp. 280-303.
- \_\_\_\_\_. (2000) *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, CLE.
- Perez, D.O. (2008) *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat.
- \_\_\_\_\_. (2009) *A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 32(1): 95-117.

Recebido em / Received in: 6.8.13

Aprovado em / Approved in: 28.1.14



# GÉNESIS DE LOS CONCEPTOS KANTIANOS DE DIALÉCTICA Y DE DIALÉCTICA TRASCENDENTAL<sup>1</sup>

## [GENESIS OF KANTIAN CONCEPTS OF DIALECTIC AND TRASCENDENTAL DIALECTIC]

Fernando MOLEDO<sup>2</sup>

### INTRODUCCIÓN

La división de la Lógica trascendental, en una parte analítica y en otra parte dialéctica, es bastante original, si se tiene en cuenta la división tradicional de la lógica general en la época de Kant. En efecto, en el contexto de la filosofía del siglo XVIII los tratados de lógica dividen la lógica, usualmente, en una parte teórica y en una parte práctica. La parte teórica de la lógica es doctrinal, y está dedicada al estudio de las reglas y de los principios de las operaciones de la facultad de pensar o facultad cognoscitiva del alma (el entendimiento), gracias a los que es posible adquirir, en general, conocimiento verdadero. Esas operaciones son la formación de conceptos, el juicio y el raciocinio. La segunda parte en la que se divide normalmente la lógica en el contexto del siglo XVIII, es práctica y se ocupa de la *aplicación* de la lógica. Esta sección de la lógica comprende diversos aspectos, como por ejemplo: la aplicación de la lógica para distinguir lo verdadero de lo falso en conocimientos dados; el estudio de lo cierto, lo incierto, y lo probable; y el uso de la lógica en la investigación de la verdad, como medio auxiliar en el enjuiciamiento o en la crítica de los libros antiguos.

<sup>1</sup> Este trabajo retoma, reformula y amplía algunas tesis que había sostenido en un trabajo anterior: Fernando Moledo “Significado lógico y origen histórico - evolutivo del concepto kantiano de dialéctica”, Cuadernos de Filosofía nº 56 (2011). Todas las obras de Kant se citan siguiendo las siglas establecidas por la revista Kant-Studien y el texto de la *Edición Académica*: Kant, Immanuel, *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 1900 ss. [= AA]). Para las traducciones de la *KrV* se sigue la traducción de Mario Caimi: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, (2) 2009, (1) 2007.

<sup>2</sup> Fernando Moledo (Buenos Aires, 1976); <fernandomoledo@gmail.com>. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente de Filosofía moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigador del CONICET. Realiza estudios de doctorado y de posdoctorado en Alemania (Trier, Mainz) como becario del DAAD y de posdoctorado en Santiago de Compostela como becario Erasmus Mundus. Se especializa en la filosofía teórica kantiana y moderna. Fernando Moledo (Buenos Aires, 1976); <fernandomoledo@gmail.com>. Philosophy Ph. D. (Universidad de Buenos Aires). Lecturer for modern Philosophy at the Facultad de Filosofía y Letras of the Universidad de Buenos Aires. Researcher at the Conejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET – República Argentina). Accomplishes doctoral and post doctoral Studies in Germany (Trier, Mainz) as DAAD - scholarship holder and post doctoral Studies in Santiago de Compostela as Erasmus Mundus-Scholarship holder. Teaching and research fields: theoretical Kantian and modern Philosophy.

En las obras de lógica de la época de Kant, la división de la lógica en una parte analítica y otra dialéctica, en cambio, sólo es mencionada por algunos autores, en el contexto de la investigación de la historia de la lógica. Estos autores señalan el origen aristotélico de esta división y caracterizan la analítica como la parte de la lógica que se ocupa de conocimientos verdaderos, o de la verdad; y la dialéctica, como la parte de la lógica que se ocupa de conocimientos cuya certeza no es total. Estos conocimientos cuentan sólo como conocimientos probables, porque se obtienen en base a razonamientos basados en premisas cuya verdad no se conoce con plena certeza.

Según lo que enseñan los testimonios que sirven para estudiar la evolución del pensamiento kantiano, Kant adopta la división de la lógica general en una parte analítica y otra dialéctica en la primera mitad de la década silenciosa, cuando trabaja en la elaboración de la *Lógica trascendental*. De ahí que esa adopción deba encuadrarse en el contexto de su trabajo en la lógica trascendental; es decir: que ella no responde a un interés ligado al ámbito del estudio de la lógica, sino al desarrollo mismo de la *KrV*, y de la elaboración de la respuesta a la pregunta por la posibilidad de la metafísica, que es el tema central de esa obra.<sup>3</sup>

Ahora bien, la adopción de la división de la lógica general en una parte analítica y otra dialéctica (que luego le servirá a Kant para dividir la lógica trascendental en una analítica y en una dialéctica trascendental) tiene lugar habiendo reformulado antes el significado que los autores del siglo XVIII le atribuyen a la dialéctica. Como acabamos de decir, para esos autores la dialéctica es una lógica de la probabilidad, o de lo probable, pues se ocupa de conocimientos cuya certeza no es plena. Kant crítica explícitamente esta definición de la dialéctica y la reemplaza por una nueva, que es aquella en base a la cual construye, a su vez, su propio concepto de una dialéctica trascendental, como parte de la *Lógica trascendental*.

De acuerdo con esta nueva definición de la dialéctica, ella no es el estudio del conocimiento probable, sino *la crítica de la apariencia ilusoria lógica*. Análogamente, la dialéctica *trascendental*, como parte de la *Lógica trascendental*, será entendida por Kant como la crítica de la apariencia ilusoria trascendental o de la *ilusión trascendental*.<sup>4</sup> En este trabajo estudiaremos la redefinición kantiana del significado de la dialéctica, como parte de la lógica general, y la elaboración del concepto de la dialéctica trascendental, que tiene lugar conjuntamente con esa redefinición.

<sup>3</sup> Esa división no se menciona ni en la copia de la lección de lógica datada en la primera mitad de la década de 1760, conocida como *Lógica Herder* (ca. 1762/63), ni tampoco en las copias de la lección de lógica de los primeros años de la década silenciosa: la *Lógica Blomberg* (ca. 1771) y la *Lógica Philippi* (ca. 1772). La mención de la división de la lógica en analítica y dialéctica comienza a hacerse frecuente a partir de esa fecha, en las *Reflexiones* que corresponden al período datado entre 1773 y 1775. La división de la lógica en una parte analítica y en otra parte dialéctica aparece también en la extensa *Reflexión* 1579, para la cual se han dado diversas dataciones posibles (*Refl* 1579 [1760-1764, 1764-1768, 1760-1770, 1773-1775] AA 16: 20).

<sup>4</sup> En su clásico estudio sobre la Dialéctica trascendental, Heinz Heimsoeth observó que Kant hace un uso novedoso del concepto de dialéctica al referirse en la *KrV* a una dialéctica *trascendental* porque de ese modo lleva un término extraído de la tradición de la lógica al campo de la fundamentación de la metafísica. (Heimsoeth, H, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, p. 4 ss). Como podremos ver, la novedad en el concepto kantiano de dialéctica se expresa ya en ámbito mismo de la lógica, aunque responda, de hecho, específicamente a la necesidad planteada por el desarrollo de la *Lógica trascendental*.

## 1. LA DIALÉCTICA COMO UNA LÓGICA DE LA PROBABILIDAD EN LAS FUENTES DE LA LÓGICA KANTIANA

Como dijimos en la introducción a este trabajo, la idea de que la lógica general se divide en una parte analítica y en otra parte dialéctica es una idea poco frecuente en la época de Kant. Es mencionada (cuando lo es) sólo de manera nominal, en los tratados de lógica, como parte de la historia de la lógica. Zedler, en el artículo “Lógica” de su diccionario universal, indica al respecto que el origen de esa división se encuentra en la recepción de los escritos lógicos de Aristóteles.<sup>5</sup> Aristóteles –explica Zedler– distingue los silogismos apodícticos (aquellos en los cuales las premisas son conocidas de manera evidente y que son por eso verdaderas de manera necesaria) de los dialécticos (aquellos en los cuales las premisas no son conocidas de manera evidente, y cuya certeza, por tanto, no es total). Los primeros conducen a conocimientos verdaderos. Los segundos, a conocimientos de cuya verdad no se puede estar absolutamente seguro, pues se encuentran sujetos a que la premisa de la que se partió sea, efectivamente, verdadera. Estos conocimientos, de cuya verdad no se puede estar completamente seguro, son considerados, entonces, como conocimientos que tienen un grado de certeza que no es pleno. Y por eso cuentan meramente como *probables*, hasta que se los pueda comprobar suficientemente.<sup>6</sup>

Esta doctrina del conocimiento probable es el origen de la definición de la dialéctica como una lógica de la probabilidad, o de lo probable, que se encuentra en algunas de las lógicas del siglo XVIII que son fuentes de la filosofía kantiana. Así, por ejemplo, en la segunda parte de su lógica latina, Wolff se refiere a la idea de una lógica de la probabilidad (*logica probabilium*),<sup>7</sup> aunque no utiliza para ello el término “dialéctica”. El tema de esa lógica –explica– no es lo verdadero, sino lo probable; es decir: aquellos juicios en los que el predicado es referido al sujeto con fundamentos que son insuficientes para conocer, con certeza plena, la verdad de lo afirmado.<sup>8</sup> Una lógica de la probabilidad –argumenta Wolff– debería ocuparse, en ese sentido, de los conocimientos de los cuales no se puede tener plena certeza, y de los principios especiales que son necesarios para el enjuiciamiento de ellos.<sup>9</sup> Esos principios servirían, por ejemplo, para establecer el grado de certeza que se le podría atribuir a una proposición probable.<sup>10</sup>

Poco después, Darjes, en la sección de su lógica que se ocupa de la lógica de los antiguos, se refiere a la división de la lógica en una parte analítica, dedicada al estudio de los conocimientos verdaderos, y otra parte dialéctica, dedicada al estudio de lo probable. Dicha división –indica Darjes– proviene de la lógica aristotélica y de la clasificación de los tipos de silogismos contenida en ella.<sup>11</sup> De modo similar, en la introducción a su lógica, Martin

<sup>5</sup> Zedler, J. H., *Großes vollständiges Universal-Lexikon*, pp. 742 ss. También Heimsoeth, Heinz, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, p. 3 y ss. y Tonelli, G., “Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»”, pp. 120 ss.

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles *Tópica* I. 100 a 25 – 101 a 4. También cf. Aristóteles, *Analíticos posteriores* I. VI. 72 a. Sobre los argumentos dialécticos en Aristóteles cf. Ross, David (Sir), *Aristotle*, p. 32.

<sup>7</sup> Wolff, C., *Philosophia rationalis sive logica*, § 595 p 443.

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 578 p.437

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 595 p 443.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Darjes, J., *Via ad veritatem*, p. 217 y ss.

Knutzen, el maestro de Kant en Königsberg, también afirma que Aristóteles divide la lógica en esas dos partes: una parte analítica y otra parte dialéctica. Sin embargo, no da el detalle de lo que debería contarse en cada una.<sup>12</sup> Y también Meier, el autor del *Auszug aus der Vernunftlehre*, que Kant utiliza como manual para dictar sus clases sobre lógica, se refiere a esa división de la lógica. Pero a diferencia de lo que hacen otros autores, que tratan esta división en el contexto de la historia de la lógica, Meier lo hace en la introducción misma de la obra.

El *Auszug aus der Vernunftlehre* (de aquí en adelante: *Auszug*) es un resumen de la *Lógica* mayor de Meier. Kant utiliza esa lógica mayor para dictar sus primeros cursos sobre lógica, entre 1752 y 1756, antes de introducir la versión más breve ofrecida en el *Auszug*.<sup>13</sup> En la *Lógica* mayor Meier se refiere a la división de la lógica en una parte que se ocupa del estudio de la certeza y en otra que se ocupa del estudio de lo probable. Sin embargo, no utiliza aquí, todavía, los términos analítica y dialéctica para referirse respectivamente a cada una de ellas.<sup>14</sup> El uso de esos términos tiene lugar sólo en el *Auszug*. En la introducción Meier señala que la lógica puede dividirse en una parte analítica (ocupada del conocimiento totalmente cierto) y en otra parte dialéctica (ocupada de lo probable):

La lógica trata o de un conocimiento erudito completamente cierto y de la exposición de él, o de un conocimiento erudito probable y de la exposición de él. La primera es la lógica del conocimiento erudito totalmente cierto (*analytica*), y la segunda es la lógica del conocimiento erudito probable (*dialectica, logica probabilium*).<sup>15</sup>

El tema del *Auszug*—añade Meier—es la primera de las dos partes: la lógica del conocimiento totalmente cierto (la analítica).<sup>16</sup> Veremos a continuación que, cuando Kant menciona en sus clases esta división de la lógica, a propósito de la referencia que Meier hace de ella, cuestiona expresamente la concepción de la dialéctica que Meier presenta allí, y según la cual esta parte de la lógica debe entenderse como una lógica de lo probable. Este cuestionamiento se basa, a su vez, en la discusión acerca de cuál era exactamente el objeto de la dialéctica entre los griegos, y conduce a la necesidad de redefinir el significado de la dialéctica, si se la quiere entender como una división de la lógica y, con ello, como una parte de la filosofía misma.

## 2. LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LA DIALÉCTICA COMO CRÍTICA DE LA APARIENCIA ILUSORIA LÓGICA

En la lección de lógica que dicta en 1780, conservada en la copia conocida como *Lógica Pölitz*, Kant señala que Meier se refiere a la división de la lógica en una parte analítica y en otra parte dialéctica, y que esa división es de origen aristotélico. (*V-Lol/Pölitz* AA 24: 505). La analítica—explica Kant—“descubre todas las acciones de la razón, que ejecutamos al pensar, por

<sup>12</sup> Knutzen, M., *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, § 7 p. 39

<sup>13</sup> Cf. Conrad, E., *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft*, pp. 69 y ss.

<sup>14</sup> Meier, *Vernunftlehre*, § 12 pp. 12 y s.

<sup>15</sup> Meier, G. F., *Auszug aus der Vernunftlehre* § 6 AA 16: 72.

<sup>16</sup> *Ibid.*

medio del análisis de ella [la razón]” y “contiene las reglas necesarias de toda verdad. Se llama lógica de la verdad porque sin ellas nuestro conocimiento, al margen del objeto, es en sí mismo falso”. (*V-Lo/Pölitiz* AA 24: 505). Entendida en estos términos, la analítica es “únicamente un canon para la evaluación” de la corrección formal de nuestros conocimientos. (*V-Lo/Pölitiz* AA 24: 506).<sup>17</sup> Ahora bien, cuando Kant se refiere a la dialéctica, en base a la caracterización de ella que introduce Meier, señala que Meier la define como una lógica de lo probable, pero que esta definición es errónea, porque la dialéctica tenía entre los griegos un significado muy diferente de ese. Entre los griegos –afirma Kant– se llamaba dialéctica, en realidad, a la técnica que servía para producir mera apariencia ilusoria de verdad, con el único propósito de convencer, sin atender en ello en lo más mínimo a lo verdadero:

La dialéctica se estudió en los tiempos precedentes con mucha aplicación; buscaba comprobar cosas según la apariencia ilusoria y expuso, con la apariencia ilusoria de verdad, falsos principios. (Los dialécticos fueron llamados además sofistas, *sophistae*, de lo cual proviene la expresión sofisma, argumento falaz). Dialécticos eran, entre los griegos, los procuradores y los oradores, que podían demostrar y apoyar una cosa con fundamentos como esos [es decir, por medio de la apariencia ilusoria de verdad y de falsos principios (F.M.)] y embaucar así al pueblo. (*V-Lo/Pölitiz* AA 24: 506)<sup>18</sup>

El objeto de la dialéctica, según su significado original, –afirma Kant en la lección– no es, pues, lo probable. Su objeto, entre los griegos, era la producción de la apariencia ilusoria de verdad; es decir: la persuasión y, en definitiva, el engaño. Ello se lograba utilizando la mera corrección formal de un presunto conocimiento, basada en su coincidencia con las reglas de la lógica estudiadas en la analítica, como único criterio en base al cual se pretendía afirmar la verdad de ese conocimiento: “la apariencia ilusoria lógica en la forma del conocimiento surge a partir de medios ciertos para la verdad, por medio de los cuales sin embargo se produce con frecuencia únicamente una apariencia ilusoria de la verdad” (*V-Lo/Pölitiz* AA 24: 507). En efecto, en su parte analítica, la lógica brinda un canon del correcto uso del entendimiento, que sirve para evaluar formalmente la corrección de un conocimiento. Si dicho conocimiento no coincide con ese canon, entonces se puede afirmar que es falso. Pero la mera coincidencia de un conocimiento con él (la corrección formal de un supuesto conocimiento) no indica que sea verdadero, pues además debe coincidir con el objeto al que se refiere. Pero precisamente esa mera coincidencia formal era lo que se quería hacer pasar como fundamento de la verdad entre los antiguos, para dar apariencia de verdad a presuntos conocimientos, e intentar así demostrar

<sup>17</sup> En la *KrV* Kant señala al respecto: “La lógica general descompone todo el negocio formal del entendimiento y de la razón en sus elementos, y los presenta a éstos como principios de toda evaluación lógica de todo nuestro conocimiento. Por eso, esta parte de la lógica puede llamarse analítica, y es, precisamente por eso, la piedra de toque, al menos, negativa, de la verdad; porque con respecto a estas reglas se debe examinar y apreciar previamente todo conocimiento, en lo que respecta a su forma, aun antes de investigarlo en lo que respecta a su contenido para saber si contienen [sic] verdad positiva en lo que se refiere al objeto” (A 60 / B 86 s). Entendida de este modo, la analítica es “un canon del entendimiento y de la razón, pero solamente en lo que respecta a lo formal en el uso de ellos, sea cual fuere el contenido” *KrV* A 53 / B 77.

<sup>18</sup> De modo similar, Kant afirma poco después en la *KrV*: “Por muy diferente que sea la significación con la cual los antiguos empleaban esta denominación [dialéctica] de una ciencia o arte, se puede comprobar con seguridad, por el uso efectivo que ellos hacían [de ella], que ella [la dialéctica] no era, entre ellos, ninguna otra cosa que la *lógica de la apariencia ilusoria*. Un arte sofisticado de darles apariencia de verdad a su ignorancia, y aun a sus engaños intencionales, imitando el método de la meticulosidad que la lógica en general prescribe, y empleando la tónica de ella para disimular toda ficción vacía”. (*KrV* A 61 / B 86). En la lección de lógica de 1772 (*Lógica Philippi*) Kant se refiere en ese sentido a la dialéctica, como “al arte de la disputación *dialecticam eristicam*” de los antiguos. (*V-Lo/Philippi* AA 24: 490)

absolutamente cualquier cosa. La dialéctica –sostiene Kant en ese sentido–, en la medida en que enseñaba a darles apariencia de verdad a conocimientos que no son verdaderos, basándose para ello en la mera corrección formal, “es un mal uso de la analítica” que se produce “cuando queremos usarla [a la analítica] como organon”; es decir, cuando la queremos usar, no como un canon que permite evaluar la corrección o incorrección de un conocimiento determinado, sino como una herramienta que, por sí sola, se pretende hacer pasar por el único fundamento suficiente de la verdad de un conocimiento.<sup>19</sup>

A la luz del significado original que tenía entre los griegos la dialéctica –sostiene Kant– no se la puede caracterizar, entonces, como una lógica de lo probable. En efecto, lo probable no tiene absolutamente nada que ver con la apariencia ilusoria de verdad, a cuya producción está dedicada la dialéctica. Lo probable no es nada más que un conocimiento de cuya verdad no se tiene certeza absoluta. Como tal, lo probable pertenece al estudio de la verdad lógica, que es el tema de la analítica.<sup>20</sup> La “probabilidad es una verdad parcial” –sostiene Kant al respecto en la lección de lógica *Pölitz*– y se refiere a “un juicio sobre la verdad” que se hace “a partir de fundamentos ciertos pero insuficientes”. (*Logik Pölitz* AA 24: 507).

Una lógica de lo probable no es, pues, un arte del engaño, en el que se intenta hacer pasar por verdadero aquello que no lo es. Lo probable no se acepta nunca como algo verdadero de manera plena, y es estudiado en la lógica de lo probable justamente como algo que puede acercarse más o menos a una verdad plena, según el grado de certeza que posea. Por eso –sostiene Kant expresamente– aquellos autores que, como Meier, llaman dialéctica a la lógica de lo probable, en realidad se equivocan, porque emplean un término que originalmente servía para designar una técnica del engaño, con el propósito de referirse a una parte de la lógica que también se ocupa de la verdad

<sup>19</sup> *V-Lo/Pölitz* AA 24: 506. En la *KrV* Kant sostiene al respecto: “Ahora bien, se puede observar, como una advertencia segura y útil, que la lógica general, *considerada como organon*, es siempre una lógica de la apariencia ilusoria, es decir, es siempre dialéctica. Pues no nos enseña nada acerca del contenido del conocimiento, sino únicamente las condiciones formales de la concordancia con el entendimiento, las cuales, por lo demás, son enteramente indiferentes en lo que respecta a los objetos; y por eso el atrevimiento de servirse de ella como de un instrumento (*organon*), para (al menos como pretensión) ensanchar y ampliar uno sus conocimientos, no puede conducir a nada más que a la charlatanería de afirmar con alguna apariencia ilusoria – o también, de rebatir a capricho – todo lo que uno quiera”. (*KrV* A 61 / B 86 y ss.). Kant recoge esta tesis en su *Lógica*, en los siguientes términos: “La lógica se divide: 1) En *analítica y dialéctica*. La analítica descubre mediante análisis todas las operaciones de la razón que ejercemos en el pensar en general. Es por tanto una analítica de la forma del entendimiento y de la razón y se llama también, con justo título, lógica de la verdad, porque contiene las reglas necesarias de toda verdad (formal), sin las cuales nuestro conocimiento – haciendo caso omiso de los objetos –, tampoco en sí mismo es verdadero. No es por consiguiente nada más que un *canon* para la evaluación (de la corrección formal de nuestro conocimiento). Si se quisiera emplear esta doctrina meramente teórica y general como un arte práctico, es decir, como un *organon*, entonces se volvería dialéctica” (*Log* AA 9: 16). Los primeros testimonios que documentan esta concepción de Kant sobre la dialéctica provienen del comienzo de la década silenciosa, momento en el que empieza a tomar forma la idea de una lógica trascendental. En la *Reflexión* 2131 Kant anota al respecto que “desde el punto de vista lógico, un conocimiento puede ser correcto, pero no por eso todavía verdadero; donde no hay como garantía nada más que la forma lógica, el conocimiento es sólo dialéctico”. (*Refl* 2131 [ca. 1772, 1773 – 1775] AA 16: 247). Del mismo modo, leemos en la *Reflexión* 1612: “El *canon* de la razón en general es analítica, el *organon* del uso del entendimiento en general sería dialéctica (donde se produce la mera forma del entendimiento y de la razón sin distinción del conocimiento, la cual [forma] puede serle dada perfectamente tanto a conocimientos verdaderos como falsos” (*Refl* 1612 [1773-1775, ca. 1775-1777] AA 16: 36). Al mismo período corresponde la *Reflexión* 1613 en la que se lee: “La lógica general, cuando es práctica [es decir] como *organon*, es dialéctica”. (*Refl* 1613 [1773-1775, ca. 1775 – 1777] AA 16: 36).

<sup>20</sup> En la *KrV* Kant afirma en ese sentido que la probabilidad es una “verdad, aunque conocida por fundamentos insuficientes” y que por eso “una *doctrina de la probabilidad* no debe ser separada de la parte analítica de la lógica” (A 293 / B 349)

(conocida con fundamentos insuficientes) y que, por tanto, debería caer dentro de la analítica: “El autor [del *Extracto*, es decir: Meier]” –sostiene Kant– “y otros opinan que la dialéctica es la lógica de la probabilidad, en lo que hay sin embargo una diferencia con la apariencia ilusoria”, (*V-Lo/Pölitz* AA 24: 507) que, como se ha dicho, es el verdadero objeto de la dialéctica.

Ahora bien, Kant sostiene que, a diferencia de lo probable, que no se opone a la verdad, porque puede tratarse de algo verdadero, aunque conocido con fundamentos insuficientes, “[l]a apariencia ilusoria [de verdad]”, que es el tema de la dialéctica, sí “se opone a la verdad”, porque consiste en hacer pasar por verdadero, aquello que no lo es (*V-Lo/Pölitz* AA 24: 507). En ese sentido, la dialéctica, entendida como una técnica que enseña a producir la apariencia ilusoria de verdad, no es más que una técnica del engaño y, como tal, ni siquiera puede ser considerada como una parte de la filosofía, en la medida en que la filosofía se ocupa del conocimiento de lo verdadero. Pero si la dialéctica ha de ser considerada como parte de la lógica, después de todo, dentro de la filosofía –argumenta Kant en la lección– se la debe estudiar, pues, como la técnica que enseña a *distinguir* la falsa apariencia de verdad, de la verdad en sí misma:

Nada es más indecente para un filósofo que esta ciencia [la técnica ejercida por los dialécticos para producir la apariencia ilusoria de conocimiento]. Nosotros vamos a tratar pues la dialéctica como el arte de diferenciar la falsa apariencia, de la verdad. Tenemos pues 2 partes en la lógica, a saber: la analítica, que expone los criterios formales de la verdad, y la dialéctica, que contendrá las notas por medio de las cuales podemos reconocer si algo no concuerda con los criterios formales de la verdad, aunque parezca realmente concordar con ellos. (*V-Lo/Pölitz* AA 24: 507)

En base a esta precisión que se ha obtenido, acerca del significado de la dialéctica, Kant ofrece muy poco tiempo después, en la *KrV*, una nueva definición de esa parte de la lógica. Como en la lección de lógica *Pölitz*, Kant afirma al respecto en la *KrV* que una lógica de la apariencia ilusoria, como la atribuida a los antiguos, y que consiste en proporcionar una técnica para producir apariencia ilusoria de conocimiento, haciendo pasar lo falso como verdadero, “no concuerda, de manera alguna, con la dignidad de la filosofía” (A 62 / B 86). De acuerdo con lo que se había dicho al respecto en la *Lógica Pölitz*, Kant señala en la *KrV* que la dialéctica tendrá lugar en el marco de la filosofía, dentro de la lógica, sólo como una técnica que enseña a *distinguir* la apariencia ilusoria, de la verdad. En ese contexto ofrece una nueva definición del concepto de dialéctica, que presenta expresamente como una definición más precisa y mejorada de ella: “[p]or eso, al contar entre lo que corresponde a la lógica esta denominación de dialéctica, se ha preferido [entenderla] como una *crítica* de la *apariencia ilusoria dialéctica*” (A 62 / B 86).

El concepto general de la dialéctica que se ha logrado, y de acuerdo con el cual ella es una crítica de la apariencia ilusoria de verdad, le sirve a Kant ahora para construir la idea de una dialéctica trascendental, que debe seguir a la analítica trascendental en el contexto de la Lógica trascendental, y completar con ello su idea de esa Lógica trascendental. Ello es posible gracias al fenómeno peculiar de la ilusión trascendental, como objeto propio al que la dialéctica trascendental se refiere críticamente. Veámoslo en la próxima sección, a modo de conclusión.

### 3. CONCLUSIÓN: LA ILUSIÓN TRASCENDENTAL Y LA DIALÉCTICA EN EL CONTEXTO DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL

Así como la Analítica, en el contexto general de la lógica, ofrece el canon del uso correcto del entendimiento para el conocimiento en general, la Analítica trascendental, en la Lógica trascendental, ofrece el canon del uso correcto del entendimiento, considerado específicamente como facultad de conocimiento puro. En esa parte de la Lógica trascendental son fijados los límites dentro de los cuales el entendimiento puede ser utilizado *a priori*, para obtener conocimiento de las cosas, de manera tal que sobre él pueda ser edificada la metafísica. Esos límites son los límites de la experiencia posible, y el conocimiento *a priori* que se puede tener sobre las cosas se refiere únicamente a la apariencia sensible: los fenómenos.

Ahora bien, a pesar de esta limitación del uso puro legítimo del entendimiento, establecida fehacientemente en la parte analítica de la Lógica trascendental, la razón produce, por sí misma, principios referidos a objetos que se encuentran más allá de los límites de la experiencia posible para nosotros. Y de ese modo incita a extender su uso, como facultad de conocimiento puro, más allá de esos límites. Esto se debe a que la razón, en virtud de su propia naturaleza, como facultad de conocimiento incondicionado, produce la representación de objetos de carácter incondicionado, que se encuentran más allá de los límites de la experiencia posible: las ideas trascendentales del alma, el mundo y Dios. La razón produce estas ideas para darles unidad a las afirmaciones del entendimiento sobre la experiencia, y ellas no son, por eso, más que condiciones subjetivas, de carácter formal (sin objeto correspondiente posible alguno) de la razón. Ahora bien, la necesidad subjetiva de estas ideas produce la ilusión, a la que Kant llama ilusión trascendental, de que fuera posible obtener conocimiento sobre los objetos a los que ellas se refieren, aun cuando dichos objetos, en realidad, no puedan ser dados en ninguna experiencia posible para nosotros.

Como en el caso de la apariencia ilusoria lógica de verdad, en el que condiciones formales eran tomadas (erróneamente) como fundamento de conocimientos objetivos, también aquí, en el caso de la ilusión trascendental, meras condiciones formales (la producción de conceptos puros, con el fin de proporcionarles unidad a los conocimientos del entendimiento, pero conceptos a los que no se les puede dar objetos correspondientes) son tomadas como el fundamento, en base al cual sería posible obtener conocimientos objetivos, de manera enteramente especulativa. Pero a diferencia de lo que ocurre con la ilusión lógica, que es evitable, pues se produce voluntariamente, como una técnica del engaño, la ilusión trascendental es “natural e inevitable”, pues descansa en la naturaleza misma de la razón. Dicho de otro modo: es la razón misma la que, por su propia naturaleza, produce esa ilusión, al buscar la unidad incondicionada de todos los conocimientos proporcionados por el entendimiento. Esta ilusión –afirma Kant en ese sentido– que “se basa en principios subjetivos, y los hace pasar por objetivos” (A 298 / B 354)<sup>21</sup> se diferencia de la “la apariencia ilusoria lógica, que consiste en la mera imitación de la forma racional (la apariencia ilusoria de las inferencias falaces), [y que] surge solamente de

<sup>21</sup> Aquí se debe recordar que en la disertación de 1770 Kant había señalado ya que el error fundamental, que hacía que la metafísica no pudiera tomar todavía el camino de la ciencia, porque conducía a conocimientos falsos, era el error de subrepción, que consistía en extraer conclusiones objetivas (sobre las cosas en sí mismas) a partir de las condiciones subjetivas del conocimiento. (Cf. *MSI AA 2*: 412).

una falta de atención a la regla lógica”, en lo cual, “tan pronto como ésta [la atención (F.M.)] se aguza sobre el caso presente, ella [la apariencia ilusoria lógica] desaparece por completo”. (A 296 s / B 353). Así pues –sostiene Kant– hay

una dialéctica natural e inevitable de la razón pura; no una en la cual se enreda por sí mismo algún chambón por falta de conocimientos, ni una que haya inventado artificiosamente algún sofista, para confundir a la gente razonable; sino una que es inherente a la razón humana de manera imposible de contrarrestar, y que aunque hayamos descubierto su máquina engañosa, no deja de exhibir sus falsas apariencias, ni de empujar a la razón incesantemente a extravíos momentáneos, que tienen que ser corregidos una y otra vez. (A 298 / B 354 s.)

Pero aunque no se pueda evitar que se *produzca* la apariencia ilusoria trascendental, por ser inherente a la razón misma, se puede desactivar el engaño que puede suscitar, mostrando su origen y cómo se produce. Este es precisamente el propósito de la dialéctica trascendental, que se inscribe así como una “crítica trascendental” (A 297 / B 353) en el contexto de la Lógica trascendental, después de la Analítica trascendental:

La segunda parte de la lógica trascendental debe, pues, ser una crítica de esta apariencia ilusoria dialéctica, y se llama dialéctica trascendental, no [porque se la entienda] como un arte de suscitar dogmáticamente tal apariencia ilusoria (un arte muy usual, lamentablemente, en muchas prestidigitaciones metafísicas), sino [porque se la entiende] como una crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico, para poner al descubierto la falsa apariencia ilusoria de las presunciones infundadas de ella, y para rebajar sus pretensiones de descubrimiento y de ensanchamiento (que ella pretende alcanzar mediante meros principios trascendentales) a mera evaluación y protección del entendimiento puro frente a los espejismos sofisticos. (A 63 s. / B 88)

De este modo se completa la idea de una Lógica trascendental, entendida como el estudio que debe determinar cuánto es posible conocer por medio del entendimiento y la razón, con entera independencia de la experiencia. La Lógica trascendental debe ofrecer así una respuesta a la pregunta por la posibilidad de la metafísica, sus fuentes, y sus límites, estableciendo el uso correcto del entendimiento, como facultad de conocimiento puro, y dirimiendo, al mismo tiempo, las controversias basadas en el mal uso de él (provocadas por la ilusión trascendental), que impidieron hasta ahora que la metafísica adoptara el camino seguro de la ciencia.

**RESUMEN:** En este trabajo se estudia la redefinición kantiana del significado de la dialéctica, como parte de la lógica general, y la elaboración del concepto de la dialéctica trascendental, que tiene lugar conjuntamente con esa redefinición.

**PALABRAS CLAVE:** lógica, dialéctica, lógica trascendental, dialéctica trascendental, ilusión trascendental.

**ABSTRACT:** In this paper I deal with Kant’s new definition of the dialectics, both as a part of general Logic and of the elaboration of Kant’s concept of transcendental Dialectics.

**KEYWORDS:** Logic, Dialectics, Transcendental Logic, Transcendental Dialectics, Transcendental Illusion.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Conrad, Elfriede, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994

Darjes, Joachim Georg, *Via ad veritatem commoda auditoribus methodo demonstrata*, Jena, Hartung, 1764

Heimsoeth, Heinz, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966.

Knutzen, Martin, *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cvm generalis tvm specialoris mathematica methodoin vsvm avditorvm svorvm demonstrata*, Regiomonti et Lipsiae, Hartung, 1747. En: Knutzen, M., *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1991.

Meier, Georg Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, Johann Justinus Gebauer, 1752 (AA 16: 3 – 872).

\_\_\_\_\_, *Vernunftlehre*, Halle, Johann Justinus Gebauer, 1752

Moledo, Fernando, “Significado lógico y origen histórico - evolutivo del concepto kantiano de dialéctica”, Cuadernos de Filosofía nº 56 (2011)

Ross, David (Sir), *Aristotle*, London and New York, Routledge, (6) 1995, 1923

Tonelli, Giorgio, “Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 7, 1962

Wolff, Christian, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Fracofurti et Lipsiae, (3)1740.

Zedler, Johann Heinrich, *Großes vollständiges Universal-Lexikon*, Halle & Leipzig, Band 7, 1750.

**ENCUENTROS Y DESENCUENTROS EN LA DINÁMICA  
INTERNA DE UNA FACULTAD: LA “URTEILSKRAFT”  
EN LA TERCERA CRÍTICA DE KANT**

[*AGREEMENTS AND DISAGREEMENTS BY THE INTERNAL  
DYNAMIC OF A FACULTY: THE “URTEILSKRAFT”  
IN THE THIRD KANT’S CRITIQUE.*]

*Silvia del Luján DI SANZA<sup>1</sup>*

Es un recorrido habitual y sostenido en la obra de Kant, interpretar la índole y la función de la “Urteilkraft” en la tercera *Crítica*, partiendo del Apéndice a la Dialéctica trascendental y, en él, del uso regulativo de las ideas, para mostrar que, o bien todas las funciones que Kant le adjudica a la facultad de juzgar, ya estaban contenidas en ese Apéndice y la tercera *Crítica* constituye su despliegue (Liedtke<sup>2</sup>) o bien que, aun cuando es legítimo ese camino de interpretación el aspecto reflexionante de la misma, solo tenía un anuncio sin desarrollo en la *Crítica de la razón pura* (Mertens<sup>3</sup>), o bien que la facultad de juzgar adquiere, en la tercera *Crítica*, características propias y es irreductible a las investigaciones de la primera *Crítica* (Bartuschat<sup>4</sup>). Así podríamos seguir enunciando interpretaciones acerca de este vínculo<sup>5</sup>. Sin

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Prof. Asociada cátedra de Historia de la Filosofía Moderna, Universidad Nacional de San Martín, (UNSAM) y Prof. titular de Historia de la Filosofía Moderna, Universidad del Salvador, Colegio Máximo de San Miguel, (Universidad del Salvador). Presidente del Consejo Buenos Aires del Intercambio Cultural Latinoamericano-alemán (ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland). Ex-becaria del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Ex-becaria de la Universidad de Eichstätt, Alemania. Directora del Programa Internacional de docencia e investigación en Filosofía del Idealismo. Autora del libro: *Arte y Naturaleza en la Kritik der Urteilkraft de I. Kant* (2010), editora con Diana López del libro: *El vuelo del Bubo. Estudios sobre Filosofía del Idealismo* (2014) y autora de artículos en libros y en revistas especializadas.

Doctor of Philosophy from University of Salvador. Associate Professor of History of Modern Philosophy, National University of San Martín (UNSAM) and Full Professor of History of Modern Philosophy, University of Salvador, Colegio Máximo de San Miguel. President of the Buenos Aires Adviser of the Latinoamerican-German Cultural Exchange (ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland). Former fellow of the Latinoamerican-German Cultural Exchange (ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland). Former fellow at the University of Eichstätt, Germany. Director of the International Programme for Teaching and Research in Philosophy of Idealism. Author of the book: *Art and Nature. The concept of Technique of Nature in the Kritik der Urteilkraft of I. Kant* (2010). Editor with Diana López of the book: *The Fly of the Owl. Studies on Philosophy of Idealism* (2014). Author of articles in books and specialized journals.

<sup>2</sup> Max Liedtke: *Der Begriff der reflektierenden Urteilkraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Diss. Hamburg, 1964.

<sup>3</sup> Helga, Mertens: *Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilkraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilkraft für das System der Vernunftkritik*, J. Berchmans Verlag, München, 1975.

<sup>4</sup> Wolfgang Bartuschat: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilkraft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972.

<sup>5</sup> Una discusión interesante es la que plantea Rolf-Peter Horstmann con Henry Allison respecto al carácter transcendental del principio de finalidad y a su rol sistemático. La clave estaría para Horstmann en que la tercera *Crítica* plantea una reformulación

querer poner en tela de juicio este trayecto de investigación suficientemente fundamentado en el texto y puesto de relieve por comentaristas solventes de la obra de Kant, quisiera confrontarlo con una afirmación de Kant que genera cierta perplejidad y, más que resolverla mediante una investigación histórica acerca de la fecha de redacción de los textos, sostenerla para observar, si desde allí se puede obtener mayor determinación acerca de la constitución de la facultad de juzgar reflexionante, en cuanto estética y teleológica, diferenciación que da lugar a las dos partes de la tercera *Crítica*<sup>6</sup>. El texto referido pertenece al §23, situado en la *Análisis de lo sublime*<sup>7</sup> y dice:

“La belleza independiente (selbstständige) de la naturaleza nos descubre una técnica de la naturaleza, que la hace representable como un sistema según leyes, cuyo principio no puede ser encontrado en toda nuestra facultad del entendimiento, a saber, el de una finalidad con respecto al uso de la facultad de juzgar en relación a los fenómenos, de modo tal que estos deben ser enjuiciados como pertenecientes no sólo a la naturaleza en su mecanismo carente de fin, sino también en analogía con el arte. Ciertamente esta analogía no amplía realmente nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza pero sí nuestro concepto de ella, pues conduce desde el mero mecanismo al concepto de la misma como arte; [cuestión] que invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de una forma semejante”<sup>8</sup>.

Esta representación de la naturaleza como arte surge de la reflexión de la facultad de juzgar y señala, en primer término que la belleza de la naturaleza es la que nos descubre una concordancia entre la capacidad de autoorganización de la naturaleza en sus formas y productos con el proceder lógico de nuestras facultades de conocimiento. La belleza de la naturaleza, dirá Kant en el §42, constituye una huella (“Spur”) indicadora acerca de que tenemos fundamento para admitir una tal concordancia.

Si atendemos a esta señal puede que se abra un camino complementario al anterior, que nos brinde otro acceso a la doble constitución de la facultad de juzgar, doble por partida doble: como estética y teleológica; como reflexionante y determinante. En este trabajo sólo nos detendremos en las relaciones entre las dos primeras propiedades y el modo de su pertenencia a una misma facultad.

\*\*\*\*\*

---

de la noción de ‘transcendental’ tal como fue usada en la primera *Crítica*, por lo que no se podría afirmar una mera continuidad entre el uso regulativo de las ideas y el principio de finalidad. Esta discusión la desarrolla en el capítulo VII. *La finalidad como principio transcendental —un problema y ninguna solución*, de su libro: *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Philo Verlagsgesellschaft, Bodenheim bei Mainz, 1997.

<sup>6</sup> Karel Kuypers en la introducción a su obra *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*. North-Holland Publishing, Amsterdam-London, 1972, señala que la separación entre estética y teleología tiene su origen en la apropiación que la tradición ha hecho de esta obra, no con la obra en sí. A su criterio, tanto el entusiasmo neokantiano de Cohen como la crítica histórica de Delekat se basan en la falta de consideración de la unidad del texto. Kuypers pone como causa de este problema la lectura que ha hecho el romanticismo alemán, por ejemplo, Goethe, Schiller, y también la crítica de Hegel a la estética de Kant. Cada uno busca en la interpretación las bases para su propia teoría, sin encontrar para la obra la razón de su unidad.

<sup>7</sup> En este trabajo citaremos la Edición Académica de las obras de Kant: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, desde 1902. En lo sucesivo esta edición se citará con la sigla Ak. seguida del número de tomo (en cifras romanas), y del número de página (en cifras arábigas).

<sup>8</sup> Ak. V, p. 246.

En la conocida carta a Reinhold del 27 de diciembre de 1787, Kant expresa su entusiasmo por el hallazgo de un nuevo principio, el principio transcendental de finalidad que hace posible la unidad de las facultades y con ella la de la filosofía:

De este modo, me ocupo ahora con la Crítica del gusto en cuya ocasión se descubre una nueva especie de principios a priori con respecto a los alcanzados hasta ahora. Pues las capacidades del ánimo son tres: la facultad del conocimiento, el sentimiento de goce y no-goce y la facultad apetitiva. He encontrado para la primera principios a priori en la Crítica de la razón pura (teórica), para la tercera en la Crítica de la razón práctica. Los busqué también para la segunda, y aunque en ese entonces tuve por imposible el hallarlos, lo sistemático, que la división de las facultades del ánimo anteriormente consideradas me había permitido descubrir en el ánimo humano y admirar, y en lo posible profundizar, puso en mis manos suficiente materia para el resto de mi vida y me hizo encontrar el camino. De modo que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus propios principios a priori que se pueden enumerar, y se puede determinar de tal modo, con seguridad, la extensión del conocimiento posible: filosofía teórica, teleología, filosofía práctica; de entre las cuales por cierto se encontrará que la del medio es la más pobre en fundamentos de determinación a priori. Yo espero tener esto terminado en manuscrito, aunque no impreso, antes de Pascua bajo el título Crítica del Gusto.<sup>9</sup>

Esta mirada sistemática domina en la tercera Crítica y, tal como lo señala Kuypers, el hecho de que el descubrimiento de la “Urteilkraft” y de su principio legislativo a priori le haya dado al pensamiento de Kant material (Stoff) de investigación para el resto de su vida es algo que merece nuestra atención. El sistema de la filosofía transcendental se funda en la división tripartita de las facultades. Ellas son entendidas como facultades totales del ánimo<sup>10</sup> (gesamte Vermögen des Gemüts): conocer, sentir, apetecer y están en relación de correspondencia con la facultad de conocer en general. Dicha correspondencia tiene como base la condición transcendental en la que descansan las facultades del ánimo y consiste “en que las facultades superiores de conocimiento son el fundamento transcendental de determinación de las facultades del ánimo, en tanto les suministran un principio legislador y por eso le otorgan validez universal a su actividad”.<sup>11</sup> Al basar el sistema de la filosofía transcendental en el sistema de las facultades Kant le asigna a la “Urteilkraft” la tarea de articulación de los dominios de las otras dos: entendimiento (filosofía teórica) y razón (filosofía práctica) por medio de su principio legislativo a priori: el de la técnica de la naturaleza, de cuya legislación se depende el concepto

<sup>9</sup> *Briefwechsel*, Ak. X, pp. 514-5.

<sup>10</sup> Valerio Rhoden en su artículo: “El término Gemüt en la Crítica de la facultad de juzgar”, en *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*, David Sobrevilla compilador, Instituto Goethe de Lima, Perú, 1991, p.p.49-64, realiza un análisis de la traducción del término “Gemüt” al español, al francés, al italiano y al inglés mostrando las diferencias en las decisiones de traducción. Las mismas están ligadas particularmente a las posibilidades de cada lengua, de contar o no con términos diferentes, para decir ánimo, mente, alma y espíritu. Sin embargo, este autor sostiene la tesis de que el problema de la traducción no depende principalmente de que exista o no un término correlativo en las diferentes lenguas, sino más bien de un problema de comprensión del texto de Kant. Propone traducir el término “Gemüt” por ánimo y no por mente, ya que este último se ha ido identificando históricamente con el de intelecto; tampoco por alma ya que remite a un concepto metafísico. Respecto de la etimología de la palabra y en relación a la comprensión del concepto, el prefijo Ge- es integrador y remite a algo que constituye un conjunto. Parte del sentido del término se vincula a la cuestión de qué es aquello que reúne el Gemüt. Se puede decir que enlaza un gran número de “Muten” (disposiciones): “Hochmut” (altivez), “Übermut” (alegría), “Kleinmut” (desaliento), “Grossmut” (generosidad), etc. Pero no es esta la única acepción del término: “La otra, es mejor indicada por el Diccionario Wabring al referir “Mut” a *abd.* “Muot”, con el significado de fuerzas o facultades. Por tanto, “Ge-Mut” quiere decir, el todo de las facultades, de pensar, sentir y querer”. (...) “Trátase de una facultad integradora no solamente de facultades, mas también de personas a nivel de participación en una vida común”. Este último es el significado que adquiere en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*.

<sup>11</sup> Merrens, H.: Op. Cit., p.72.

de naturaleza como arte. Este nuevo principio a priori se constituye en la clave de organización del sistema. La peculiaridad de la facultad de juzgar reside en que no posee un ámbito propio de objetos sobre los que legislar a priori pero, justo por eso, concentra su fuerza legislativa en el propio acto de enjuiciar del sujeto juzgante, entonces esta actividad está colocada en el foco de la atención de la obra y se vuelve decisiva para las parte del sistema y para este como un todo.

Atender a la “Urteilkraft” como “facultas diiudicandi”<sup>12</sup> exige examinar la índole de un poder que distingue y separa pero al mismo tiempo mantiene unido lo separado. En ella se concentran las contraposiciones entre lo homogéneo y lo diferente, el objeto empírico y el concepto, las actividades específicas de la imaginación y las del entendimiento. En tanto fuerza activa o “dynamis” en sentido leibniziano<sup>13</sup>, la facultad de juzgar se constituye en la raíz genética del “diiudicare” la originaria potencia de negación-enlace. Cabe la pregunta acerca del estatuto propio de la “Urteilkraft”. Responderla exige abordar diversas aristas de la constitución de esta facultad en cuanto a su índole propia y en cuanto a su función sistemática<sup>14</sup>. Nos concentraremos en su función reflexionante en cuanto estética y teleológica y en los problemas que se generan a partir de esta vinculación.

## 1. EL PRINCIPIO TRANSCENDENTAL DE FINALIDAD: LA REFLEXIÓN FORMAL LÓGICA Y LA REFLEXIÓN FORMAL ESTÉTICA

La disposición final de la naturaleza para con nuestras facultades de conocimiento es abordada por Kant en las introducciones, en las que presenta a la facultad de juzgar y a su principio de legislación, el principio transcendental de finalidad, en función de la articulación de las leyes transcendentales y empíricas en la unidad de la experiencia, es decir desde un punto de vista sistemático. El sentimiento de placer y displacer, en cuanto facultad total del ánimo, aparece vinculado a la expectativa de hallar tal unidad en el conocimiento empírico de la naturaleza.

En el cuerpo de la obra, sin embargo, este principio se presenta ligado a una facultad especial (besonderes Vermögen), la facultad de juzgar reflexionante estética, que es la que propiamente merece un lugar en la *Crítica*. En la belleza de la naturaleza encontramos una señal<sup>15</sup> que la naturaleza nos da acerca de su conformidad a fines. Toda vez que ciertos objetos de la naturaleza, llamados bellos, provocan la concordancia de las facultades en un juego libre, el sujeto experimenta el sentimiento de placer, “y así podemos considerar a la belleza de la naturaleza (Naturschönheit) como la exposición del concepto de la finalidad formal”.<sup>16</sup> La presuposición transcendental de un principio de finalidad formal subjetiva encuentra en el sentimiento de

<sup>12</sup> E.E. Ak. XX, 211.

<sup>13</sup> Jéssica Jaques: “Memorias de una traducción. Apuntes sobre la versión catalana de la *Kritik der Urteilkraft de Immanuel Kant*”. Universidad Autónoma de Barcelona, VI Congreso Internacional de Onotología, En: *Ontology Studies*, 2006, pp. 249-257.

<sup>14</sup> Bartuschat ha realizado un abordaje amplio y profundo de este aspecto sistemático de la facultad de juzgar en la obra antes citada.

<sup>15</sup> Henry Allison en su obra : *Kant's Theory of Taste, A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001, p. señala que no sería necesaria esta señal si es consistente la deducción transcendental del principio efectuada en la introducción que acompaña a la obra.

<sup>16</sup> Ak.V, 193.

placer, generado por el acuerdo de las facultades con motivo de una representación, una señal de su legitimidad. Por esto es que la deducción trascendental del principio de finalidad formal, cuya necesidad es anticipada en la introducción, se completa efectivamente con la deducción trascendental de los juicios del gusto. Allí se afirma al principio del gusto como el principio propio de la facultad de juzgar en general. Y en esto radica la importancia de esta parte de la *Crítica*, que Kant califica de esencial, por ser la que contiene un principio propio de legislación.

Una discusión se suscita en torno a la interpretación de dicho principio ¿afirma Kant una facultad de juzgar reflexionante cuyo principio es el de finalidad formal lógica y una facultad de juzgar reflexionante estética cuyo principio es el del gusto? ¿Qué sería esta facultad de juzgar reflexionante que no es ni estética ni teleológica? ¿En qué relación de fundamentación estaría el gusto con respecto al principio de finalidad lógica? En suma: ¿cuál es el vínculo entre la finalidad formal subjetiva lógica y la finalidad formal subjetiva estética? A primera vista, podemos afirmar que en el texto de Kant hay pasajes para sostener ambas opciones, según se haga centro en las introducciones o se las ponga en relación con el cuerpo de la obra. La mayoría de los comentaristas reconocidos de la obra de Kant se basan en los textos de las introducciones y señalan, por ej. Allison<sup>17</sup>, que aunque haya en el cuerpo de la obra pasajes explícitos donde Kant parece afirmar que la belleza de la naturaleza nos conduce a la afirmación de una finalidad formal o adecuación de la naturaleza con nuestras facultades de representación, sin embargo, sostiene que no se encuentran dentro de la discusión de los juicios del gusto sino en otras partes de la obra, cita como ejemplos el §23 y el §61.

Otros<sup>18</sup> establecen una diferencia entre la finalidad formal lógica y el principio de sistematicidad de la naturaleza entendiendo por el primero una finalidad en sentido general y por el segundo una finalidad en sentido estricto para indicar, de este modo, la identidad del principio del gusto con la finalidad en sentido general, dejando fuera o bien considerando como subsidiario el problema de la sistematicidad y la formación de conceptos empíricos. La tesis de Fiona Hughes<sup>19</sup> sostiene esta distinción como legítima a partir de las introducciones y de la misma obra de la tercera *Crítica* y lo hace en una abierta discusión con Allison y, en parte también, con Düsing. Ella coincide con este último en que hay que distinguir entre una finalidad en general y la sistematicidad de la naturaleza pero admite que el principio del gusto es el único principio de la facultad de juzgar:

“Kant no hace ninguna mención a cualquier otro principio de la facultad de juzgar que no sea el del gusto, así que no estoy de acuerdo con la sugerencia de Allison acerca de que el gusto se basa en

<sup>17</sup> Allison sostiene que: “Kant intenta explicar la normatividad de los juicios del gusto mediante la vinculación de ellos, con las condiciones del conocimiento, a pesar de su naturaleza no cognitiva. Como veremos, este intento de vinculación es la fuente de gran parte de la oscuridad, así como del interés de la consideración de Kant. Esta oscuridad es en gran medida una característica de las Introducciones, donde la vinculación de los juicios de gusto con las condiciones del conocimiento parece tomar la forma de una sencilla identificación del principio trascendental de finalidad con el principio a priori supuestamente subyacente a los juicios de gusto. Es cierto que, las afirmaciones que sugieren una conexión entre la belleza natural y la finalidad lógica o formal de la naturaleza no faltan en el cuerpo principal del texto. Sin embargo, ellas no tienden a penetrar dentro de la discusión del gusto mismo y no afirman que el principio de finalidad sea en sí el principio del gusto”. Op. Cit., p. 59.

<sup>18</sup> Klaus Düsing: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Kantstudien, Bouvier, Bonn, 1986, citado por Allison y por Hughes.

<sup>19</sup> Fiona Hughes: *Kant's Aesthetic Epistemology. Form and World*. Edinburgh University Press, 2007

otro principio, es decir, el principio de la facultad de juzgar en su trabajo subjetivo. A mi entender, el principio del gusto es el único principio que expresa el uso autónomo de la facultad de juzgar<sup>20</sup>.

Allison<sup>21</sup>, a su vez, recoge las afirmaciones de Düsing pero se distancia respecto a las consecuencias en relación a lo que él considera, repercute en la consideración de la belleza del arte.

Algunos otros, como Kuypers, señalan la afinidad entre la finalidad formal lógica con la finalidad objetiva y sostienen, por ello, una continuidad entre las ideas reguladoras de la razón desarrolladas en la primera *Crítica* y el principio trascendental de finalidad. Lo que quedaría, así, en suspenso es la conexión entre la finalidad formal estética en el enjuiciamiento de lo bello y la finalidad formal lógica.

El panorama que presentan las diversas interpretaciones<sup>22</sup> es bien amplio, diverso, plausible en muchos aspectos, extraño en otros. Intentaremos sumar a la exposición algunos elementos de estas propuestas.

<sup>20</sup> Hughes, F.: Op. Cit., p. 248.

<sup>21</sup> “Un buen punto de partida para una discusión de este problema es proporcionado por Klaus Düsing, que intenta lidiar con él distinguiendo entre el principio general de finalidad de la naturaleza para la facultad de juzgar y el concepto de finalidad formal o lógica. En su lectura, los pasajes en los que Kant parece presentar a este último como el principio a priori subyacente a los juicios del gusto deben ser tomados como un reflejo de una cierta falta de cuidado por su parte, en concreto, una tendencia simplemente para identificar en ocasiones estas dos concepciones de la finalidad. Sin embargo, en realidad, es realmente el antiguo principio formal que subyace al de la belleza natural”. Op. Cit., p. 63. Düsing, por su parte afirma al respecto que: “Este principio de la ‘finalidad de la naturaleza’ en su multiplicidad funda empero, del mismo modo, al concepto de la unidad sistemática de la naturaleza en sus leyes particulares, si se considera a la finalidad como fundamento de la posibilidad del conocimiento empírico. Kant usa este principio universal de finalidad y la representación específica de la sistemática de la naturaleza en sus leyes particulares, a menudo como equivalentes, dado que para él se trata, ante todo, de las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico. También la finalidad de lo bello lleva a las facultades de conocimiento a un juego libre, facultades que se requieren para todo conocimiento particular. Por cierto la finalidad subjetiva de las formas bellas dadas no tiene su principio propiamente en el sistema de leyes particulares de la naturaleza, dado que aquí no se trata en lo absoluto de leyes particulares, sino en el concepto universal de la finalidad de la naturaleza en su multiplicidad. Así, por consiguiente, el principio de los juicios estéticos es el principio de la finalidad universal de la naturaleza para nuestras facultades de representación sin que se ponga en peligro la diferencia crítica entre juicios del gusto y juicios de conocimiento”. Op. Cit., p. 84.

<sup>22</sup> Allison afirma que: “Kant es culpable de un deslizamiento desde la conclusión de que la facultad de juzgar tiene un principio a priori para su investigación de la naturaleza hacia la afirmación de que este mismo es también el verdadero principio que fundamenta los juicios de gusto. Lo que él debería haber dicho (y el primero de los pasajes citados podría ser tomado como reclamando justo eso) es que la demostración de que la facultad de juzgar en su investigación de la naturaleza tiene un principio a priori único, le plantea la posibilidad de que también tenga uno en su capacidad estética. En otras palabras, la deducción del principio de finalidad sirve como prolegómeno, o preludio, a una deducción del gusto, pero no constituye el mismo, por sí solo, esa deducción (ya sea en su totalidad o en parte)”. Op. Cit., p.63. Para este autor el principio de finalidad formal de la naturaleza no se identifica con el principio del gusto, a pesar de que Kant haya planteado en diversos pasajes la fundamentación de los juicios estéticos en ese principio. Allison reconstruye lo que él considera ha sido el camino argumentativo del filósofo, a partir de lo cual juzga que tal relación de fundamentación no funciona, porque la validez del principio no implica la validez de cualquier caso o ejemplo de la [finalidad] formal. Considera que además, si se sostiene tal fundamentación quedarían sin base los juicios acerca de la belleza del arte. Por lo tanto, sostiene que el principio del gusto no es el mismo que el de la finalidad formal y requiere por ello otra deducción, la que se realiza en la *Analítica*. La solución de Düsing le parece feliz porque no compromete a la finalidad lógica con la finalidad estética, pero no le resulta convincente respecto a la relación entre los juicios acerca de lo bello de la naturaleza y del arte. Para Allison: “la verdadera relación entre la finalidad formal o lógica y el gusto no es que la [finalidad] formal sea en sí el principio de la este último [el gusto], es más bien que el principio que autoriza a la finalidad formal (las condiciones de un uso reflexionante de la facultad de juzgar) es idéntico al principio subyacente a este último [el gusto]”. Op. Cit., p. 64. Por lo tanto la meta, a alcanzar en su obra, es mostrar que hay un tal principio que autoriza a una (la finalidad formal) y subyace a los juicios estéticos. Para Fiona Hughes “el juicio estético ofrece una exposición ejemplar de una finalidad general entre nuestras capacidades subjetivas y el mundo empírico de los objetos. Esta exposición estética establece la posibilidad de síntesis de un concepto empírico con una intuición empírica dada, necesaria para cualquier conocimiento de cualquier tipo”. Y se pregunta con gran lucidez: “¿Cómo es que un modo de atención al mundo que no está dirigido a la consecución de los conocimientos, pueda, sin embargo, iluminar el proceso de conocimiento?” Op. Cit., p. 286. Resolverá la relación entre el principio de finalidad formal y el gusto desde su tesis de la fundamentación estética del conocimiento, mediante un pormenorizado análisis de la identidad específica de la aprehensión estética y su importancia para el conocimiento, y en abierta discusión con Allison.

El principio de finalidad formal presentado en las introducciones nos remite al “ensáyese” del segundo prefacio a la *Crítica de la razón pura*, puesto que presenta el presupuesto de aquella hipótesis copernicana cuya comprobación se efectuó mediante el despliegue de la obra misma. Si podemos formarnos conceptos empíricos en la heterogeneidad que presentan las formas de la naturaleza, heterogeneidad caracterizada como preocupante, si podemos encontrar rasgos comunes entre ellas y reunirlos en leyes empíricas, quiere decir que la naturaleza en su diversidad no le impide a la razón hallar unanimidad entre esas formas y lograr una organización de las mismas en géneros y especies. La adecuación de la naturaleza a nuestra facultad de conocimiento es su idoneidad para comportarse como un sistema y esto es enunciado bajo las diversas formulaciones en las que Kant presenta al principio de conformidad a fin: la naturaleza es prolífica en especies pero ahorra en géneros; la naturaleza especifica sus productos de modo acorde con los procesos lógicos de organización conceptual; la naturaleza especifica sus leyes generales en empíricas según un cierto principio.

Este carácter sistemático de la naturaleza en la multiplicidad de sus leyes empíricas es postulado por el principio de la conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*), por eso las introducciones comienzan con el problema del sistema de la filosofía, el sistema de las facultades del ánimo y su correspondencia con el sistema de las facultades superiores de conocimiento, dado que lo que está en la base de la sistemática es la necesaria correspondencia para la facultad de juzgar entre naturaleza y razón. Correspondencia que no puede estar fundada en una armonía preestablecida (Leibniz), ni en un influjo divino (Malebranche) ni en ideas sembradas en el alma (Crusius), pues todas ellas remiten a un dios garante de tal concordancia, sino más bien en la índole de las facultades humanas de conocimiento. En la *Analítica* de la primera *Crítica* Kant mostró el carácter determinante de los principios del entendimiento con respecto a la naturaleza, pensada como naturaleza en general, y previamente la afinidad<sup>23</sup> de los fenómenos con respecto a nuestras facultades de representación (A122). En la tercera *Crítica* con el principio de conformidad formal a fin muestra el parentesco existente entre las formas de la naturaleza que permite su ordenamiento en géneros y especies. El concepto de naturaleza como arte indica la capacidad de esta para organizarse en sus formas empíricas de manera concordante con los procedimientos lógicos de nuestra capacidad de conocimiento.

Si la naturaleza se comporta como un sistema adecuado al proceder de nuestras facultades, esa adecuación da cuenta de la “lógica” de la naturaleza, esto es de su idoneidad para concordar

<sup>23</sup> La asociación empírica de los fenómenos tiene como presupuesto la afinidad trascendental de estos y su capacidad, por ende, de ser reunidos en leyes. Esa afinidad es trascendental y por eso puede ser empírica. La misma tiene su fundamento en que “*todos los posibles fenómenos, en cuanto representaciones, pertenecen a la completa autoconciencia posible*”. De aquí se desprende que la afinidad está dada por la necesaria sujeción de todas las representaciones a las condiciones de objetividad de la unidad de apercepción (A 123). Para que sea posible la unidad de la experiencia es necesario que los fenómenos se enlacen según leyes necesarias y, a este enlace necesario, lo llama Kant, afinidad trascendental: “*Llamo a este fundamento objetivo de toda asociación de los fenómenos, afinidad de los mismos. Por lo que respecta a todos los conocimientos que deben pertenecerme, sólo podemos encontrar tal fundamento en el principio de la unidad de apercepción*”. Resultado de la afinidad trascendental de los fenómenos es el concepto de naturaleza en general, o sea, el concepto de naturaleza considerado desde la unidad de la apercepción como conexión de los fenómenos según leyes necesarias. Así, con la afirmación de la afinidad trascendental de los fenómenos, queda demostrada la posibilidad de un orden legal formal de la naturaleza fundado en la capacidad sintética del entendimiento. Pero también, y tal como el mismo Kant lo indica, el problema se plantea con respecto a los fenómenos empíricos particulares y a las leyes en las que estos se reúnen. Para tal diversidad y heterogeneidad hay que encontrar un principio de unidad. Es necesario pasar de la noción de afinidad trascendental de los fenómenos a la de conformidad a fin de la naturaleza en su particularidad, entendida como idoneidad para corresponder con la índole de nuestras facultades de conocimiento.

con el orden lógico de la razón, puesto que esta conformidad es la condición trascendental en la que descansan la reflexión lógica y la reflexión empírica, para hacer posible la formación de conceptos empíricos, el reconocimiento de leyes empíricas en la diversidad de fenómenos naturales y la jerarquización en géneros cada vez más amplios mediante la comparación y el enlace de la heterogeneidad de sus formas. De aquí que Kant lo presente como un principio trascendental para el uso lógico de la facultad de juzgar (EE.Ak.XX, 214). Así como se especifican los conceptos generales en particulares, la naturaleza se va elaborando en especies y subespecies, motivo por el cual puede decirse que “la naturaleza se especifica a sí misma según un cierto principio”.<sup>24</sup> Si esta especificación no ocurriese según un principio la facultad de juzgar no podría proceder a clasificar las formas naturales, puesto que para ello tiene que presuponer que la diversidad empírica encierra un parentesco (Verwandschaft) tal que le hace posible al entendimiento orientarse en medio de aquello que se presenta como contingente para él.<sup>25</sup> El principio de conformidad a fin no se refiere a las inferencias de la facultad de juzgar: inducción y analogía sino a aquello que habilita a esos procesos lógicos.<sup>26</sup> El problema que se plantea con el principio trascendental en cuanto principio de reflexión no es cómo llegar de muchas representaciones empíricas a una sola común a todas ellas: “Una en muchas, por consiguiente en todas”,<sup>27</sup> ni se trata tampoco de cómo llegar de las semejanzas particulares entre cosas a su total semejanza: “Mucho en una, que también está en otras”.<sup>28</sup> Estas inferencias presuponen un principio trascendental que las habilite para ser aplicadas a objetos empíricos, principio que constituye el fundamento de la concordancia de la naturaleza con las facultades de conocimiento. Sin esta presuposición ninguna inducción ni analogía podría ser establecida con respecto a los fenómenos. Por eso afirma Kant que “la facultad de juzgar necesita de un principio propio e igualmente trascendental de su reflexión, y no se lo puede volver a remitir a leyes empíricas ya conocidas ni transformar la reflexión en una mera comparación con formas empíricas, para las que ya se dispone de conceptos”.<sup>29</sup> La reflexión es más que comparación, porque la comparación presupone la adecuación de la diversidad de los fenómenos particulares con nuestras capacidades intelectuales para organizarlos, es decir presupone un principio trascendental que habilite las operaciones lógicas de la inducción y la analogía.

La definición que encierra todo lo que Kant quiere mostrar acerca del principio de conformidad a fin dice: “la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, conforme a la forma de un sistema lógico, favorable a la facultad de juzgar”.<sup>30</sup> Con el principio

<sup>24</sup> EE.Ak. XX, 215.

<sup>25</sup> El problema de la contingencia es inherente a la exposición del principio de finalidad, y es importante discernir el sentido en el que Kant utiliza este concepto en la tercera *Crítica*. Contingente significa lo no determinable por las leyes transcendentales del entendimiento hasta volverse un rasgo del mismo entendimiento en cuanto discursivo (§77). Un buen tratamiento de este tema lo constituye el artículo de Bauer–Drevermann, Ingrid: *Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft*. En: Kant Studien 56, 1965/66, p.p. 497-504.

<sup>26</sup> *Logik*, Ak. IX, 133. Kant diferencia las inferencias lógicas de las inferencias de inducción y analogía, a las que considera inferencias empíricas. Nosotros señalamos que estas últimas requieren ser habilitadas por el principio trascendental de finalidad y a la inversa que esta último no se reduce a ellas.

<sup>27</sup> *Logik*, Ak. IX, 133.

<sup>28</sup> *Logik*, Ak. IX, 133.

<sup>29</sup> E.E. Ak. XX, 213.

<sup>30</sup> EE. Ak. XX, 216.

de la conformidad a fin lógica de la naturaleza Kant está pensando en primera instancia en la condición transcendental de posibilidad de la formación de conceptos y leyes empíricas, condición que hace posible la experiencia como sistema de leyes particulares, pero sobre todo, y esto está en la base de esa presuposición, en el ajuste entre naturaleza y razón que habilita a investigar a la naturaleza desde la expectativa de una unidad sistemática: la de la propia razón. Lo que muestra el principio de conformidad a fin lógica no es sólo la condición de posibilidad para la formación de conceptos empíricos y su enlace en leyes empíricas, sino que al hacerlo revela que la naturaleza aún en aquello en lo que el entendimiento no puede alcanzar a determinar, pues es contingente para él, no obstante es subsumible a un orden racional y que podemos esperar que lo sea. Por eso denominar al principio de finalidad formal como “legalidad de lo contingente en cuanto tal” constituye la formulación clave y fundante de dicho principio transcendental alcanzada en la primera introducción.

Kant reitera que sin presuponer este principio y sin ponerlo como fundamento del tratamiento de nuestras representaciones empíricas “todo reflexionar sería ciego y azaroso, sin una expectativa fundada de concordar con la naturaleza”.<sup>31</sup> El carácter de obligatoriedad sistemática inherente al entendimiento en sus leyes transcendentales del que surge el concepto de naturaleza en general y el de experiencia posible condiciona el carácter de sistematicidad que deben tener también las leyes empíricas de suyo para constituir conocimiento. Si a aquella (la experiencia según leyes transcendentales) se la debe pensar como sistema, también a esta (experiencia según leyes empíricas particulares) se la debe poder pensar como sistema. Este condicionamiento exige la presuposición transcendental subjetiva necesaria de un principio desde el cual sostener un parentesco entre la heterogeneidad de las diversas formas de la naturaleza y las leyes empíricas que las exploran. Esta presuposición encierra una decisión (Entschluss) que hace sentir su resonancia en el sistema del entendimiento, puesto que presupone en la multiplicidad empírica un orden favorable al mismo. La facultad de juzgar decide darse un principio para guiar la reflexión en medio de esa diversidad, principio según el cual siempre habrá de poder encontrarse un universal para un particular dado, es decir que en la heterogeneidad siempre se podrá hallar lo semejante, en la multiplicidad siempre se podrá encontrar la unidad. La “Urteilkraft” y su principio transcendental resguardan la posibilidad de un conocimiento sistemático de la naturaleza, tal como lo requiere el entendimiento, por ende resguarda de hecho el ejercicio de este último. Este es el núcleo fuerte de la argumentación kantiana acerca del principio de finalidad y constituye, como tal, una profundización de la revolución copernicana propuesta en la primera Crítica<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> E.E. Ak. XX, 212.

<sup>32</sup> Fiona Hughes en el libro citado afirma que: “el juicio reflexivo formal de la naturaleza es el complemento necesario de la Analítica de la primera Crítica, en la medida en que hace posible la aplicación del sistema categorial dentro del mundo empírico. Retrospectivamente en las dos introducciones a la tercera Crítica, Kant revela que la primera Crítica estableció sólo la estructura transcendental de la experiencia. Él sugiere que la experiencia empírica podría haber sido tan variada que hubiéramos sido incapaces de concebirla sólo por medio del sistema categorial. Podría haber sido un orden mental totalmente coherente que no correspondiera al mundo fuera de este”. Op. Cit., p. 249. También Allison: “El punto básico es qué las leyes transcendentales establecidas en la Analítica de la primera Crítica no garantizan la existencia de un orden reconocible a nivel empírico. Dado que las leyes conciernen meramente a las condiciones “formales” en virtud de las cuales los objetos pueden ser conocidos juntos en un único marco espacio-temporal (la unidad de la experiencia), son compatibles con cualquier número de diferentes ordenamientos empíricos. O, simplemente ponen, las indeterminaciones particulares bajo ellas. Aunque, incluso por medio de esas leyes se asegura la existencia de un cierto orden en la naturaleza, este no es necesariamente un orden discernible en su aparecer por la mente humana”. Op. Cit, p. 37.

La presuposición de que la naturaleza se especifica a sí misma de modo concordante con los procesos lógicos de clasificación de conceptos, también se presenta como un favor (Gunst) que la naturaleza nos hace, “en lo que complace, por así decirlo, a la facultad subjetiva de enjuiciamiento”.<sup>33</sup> Complace el hallar correspondencia entre las formas particulares de la naturaleza y la razón, y aunque dicha concordancia no constituya una garantía fehaciente cual ley objetiva, el sentimiento de placer ante las confirmaciones particulares de esa expectativa corrobora dicha presuposición.<sup>34</sup> Sin embargo, consideramos que tanto el favor de la naturaleza como nuestra complacencia adquieren sentido por su enlace con el núcleo fuerte expuesto anteriormente.

Es cierto que de la finalidad lógica pensada como condición de la experiencia según leyes empíricas no se deduce nada con respecto a la finalidad estética, es decir con respecto a la belleza de ciertas formas de la naturaleza. Pero si pensamos el vínculo desde la formulación más fundante del principio transcendental de conformidad formal a fin: como legalidad de lo contingente, o sea adecuación de la naturaleza a nuestras facultades, se las puede pensar como aplicaciones del principio al ámbito del conocimiento empírico (conformidad a fin formal lógica) y a la belleza como la primera señal que la naturaleza nos da acerca de esa concordancia (conformidad a fin formal estética).<sup>35</sup>

La piedra del escándalo reside en que este principio pertenece, como principio legislativo, a la facultad de juzgar estética ¿Cómo puede un principio transcendental de uso lógico pertenecer a una facultad estética que por definición no se apoya en conceptos? Se trata de un principio transcendental cuya índole es formal subjetiva, es decir que su dominio de legislación como heautonomía se asienta en el sujeto, pues legisla acerca de la actividad de sus facultades de conocimiento. Se puede plantear, desde este carácter subjetivo del principio, el vínculo entre la conformidad a fin de la naturaleza en su uso lógico y la facultad de juzgar estética.<sup>36</sup> Para esto hay que ingresar en el cuerpo de la obra, y es el § 35 precisamente, el que ya desde el título indica una inquietante identidad: “El principio del gusto es el principio subjetivo de la facultad de juzgar en general.”<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Bartuschat, W.: op.cit. p. 277.

<sup>34</sup> Fiona Hughes indica que la presuposición tiene un carácter hermenéutico, puesto que: “No podemos dar sentido a la naturaleza dar sentido a la naturaleza empírica si no se presupone que ella muestra un orden accesible a nuestras mentes. Esta presuposición es una condición para la posibilidad de experimentar a la naturaleza empírica, no en el sentido opcional o psicológico, que los términos ‘hipótesis’ y ‘heurística’ podría sugerir. El presupuesto de la finalidad de la naturaleza es formal en la medida ya que es la estructura con la que captamos el mundo empírico en nuestra intuición de él, pero no garantiza que en todas las ocasiones el mundo tendrá sentido en términos de nuestra estructuras mentales. Simplemente asegura la posibilidad del éxito. De esta manera, el principio de la sistematicidad de la naturaleza no es simplemente una proyección - como Vaithinger, Buchdahl y Pippin sugieren- sino más bien es una anticipación que hace posible una exploración del mundo o una orientación dentro él”. Op. Cit., p. 260.

<sup>35</sup> Seguimos en esta cuestión a Düsing: “Esa misma finalidad formal de la naturaleza, que por eso se llama formal porque no acepta fines determinados en la naturaleza como la finalidad real o material, hace posible tanto al conocimiento particular como a los juicios estéticos sobre lo bello”. Op. Cit., p.80.

<sup>36</sup> La misma es también llamada por Kant “gusto” siguiendo la denominación de su época y “sentido común” (sensus communis), aunque cada una con matices propios.

<sup>37</sup> Y en este sentido se corrobora la afirmación de Fiona Hughes, acerca de que no hay otro principio de legislación más que este, para la facultad de juzgar reflexionante.

La finalidad formal lógica ha sido presentada, en la E.E. como “concordancia con las condiciones subjetivas de la facultad de juzgar”.<sup>38</sup> El § 35 indica que: “la condición subjetiva de todo juicio es la misma capacidad de enjuiciar (*Vermögen zu urteilen*) o facultad de juzgar (*Urteilkraft*)”.<sup>39</sup> Esa condición se refiere a la necesaria coincidencia de dos procesos constitutivos del conocimiento, es decir que Kant apela al funcionamiento de la facultad de juzgar en cuanto que ella, para la subsunción de una representación de un objeto dado bajo un concepto, pone en relación a dos facultades: la imaginación para la aprehensión y composición de un múltiple y al entendimiento para la determinación de la unidad de lo aprehendido en la intuición.

Así entendida la “*Urteilkraft*” como condición de todo juicio, encierra en sí el problema del esquematismo como la clave de la subsunción. La situación de los juicios estéticos es que no se determinan por conceptos sino que “se fundamentan sólo en la condición formal subjetiva de un juicio en general”<sup>40</sup>, que como ya indicó el mismo autor es la facultad juzgar misma. En este caso ella no efectúa la subsunción de intuiciones bajo conceptos sino de la actividad de aprehensión-composición de la imaginación bajo la actividad del entendimiento que le provee unidad a esa composición.<sup>41</sup> Por esto es que los juicios estéticos, si bien son singulares, fundamentan su carácter a priori en el principio de conformidad a fin formal, que aquí se enuncia como concordancia de las acciones de dos facultades, sin la cuál no se alcanzaría el conocimiento objetivo. Sólo que en los juicios estéticos, su carácter formal subjetivo indica la permanencia de la actividad en el mismo sujeto, al suspender la determinación del objeto (juego libre de las facultades) y, de allí que la conformidad es expresada no sobre la base de un concepto sino de un sentimiento del estado de esas facultades en su actividad conjunta: el sentimiento de placer y displacer.

El juicio del gusto postula la comunicabilidad universal de ese estado del espíritu (§9) en el que concuerdan las actividades de las dos facultades responsables del conocimiento, concordancia “válida para todo ser que esté destinado a juzgar mediante el entendimiento y los sentidos”.<sup>42</sup> Se ve claramente que Kant coloca a la facultad de juzgar en el núcleo de la organización del sistema, por su carácter mediador entre ámbitos heterogéneos: el particular y lo universal, la sensibilidad y el entendimiento, lo sensible y lo suprasensible. El principio del gusto, como principio de la comunicabilidad universal de la unidad de la relación entre dos facultades heterogéneas y, sin embargo, concordantes entre sí, es el principio subjetivo de la facultad de juzgar en general, pues es la condición en la que se basa la posibilidad de todo juicio, en un ser cuyo entendimiento es discursivo y que, por ello, sólo conoce por síntesis de conceptos e intuiciones. La facultad de juzgar en su calidad de facultad de mediación es la condición de todo juicio en general y su principio transcendental subjetivo, en su formulación

<sup>38</sup> E.E. Ak. XX, 217.

<sup>39</sup> Ak. V, 287. Aquí se manifiesta la dificultad de traducir “*Urteilkraft*” por facultad de juzgar y la conveniencia de optar, como hemos hecho en otros trabajos por discernimiento.

<sup>40</sup> Ak.V, *Ibid*.

<sup>41</sup> En el corazón de la “*reflektierende Urteilkraft*” como condición de todo juicio nos encontramos con el problema del esquematismo sin conceptos, sobre el que volverá Kant en el §59, que conduce a la síntesis sin determinación de objeto. Kant, en el “esquematismo sin conceptos”, remite a una legalidad más amplia que la del entendimiento, cuya estrechez ya ilustró con la imagen de la isla, se dirige a la legalidad de la razón como facultad de las ideas.

<sup>42</sup> Ak. V, 219.

formal lógica permite pensar a la naturaleza como un sistema formal de conceptos y en la reflexión estética permite apreciar en la belleza un diseño de la sensibilidad no arbitrario sino concordante con el entendimiento, suficiente como para descubrirnos un parentesco entre las formas de la naturaleza y nuestras facultades de representación. El juicio del gusto, en cuanto juicio singular con valor universal, es el exponente más claro de esa “legalidad de lo contingente” que se afirma en el principio formal de finalidad.

La declaración contundente del § 23 nos dice que es en el concepto de técnica de la naturaleza<sup>43</sup> donde se elabora esta identidad.<sup>44</sup> La explicitación de la idea de técnica de la naturaleza es un hilo conductor para pensar la relación entre la finalidad formal lógica, en tanto idoneidad de la naturaleza para conformar con los procedimientos de división en géneros y especies propio de las facultades de representación, con la finalidad formal estética en cuanto concordancia armónica de la actividad de las facultades, actividad propia del conocimiento pero que no acaba en conocimiento sino en el placer de esa concordancia, por el cual notamos que la heterogeneidad no es sin coincidencia posible. La sistematicidad de la naturaleza no constituye otro principio ni siquiera uno específico con respecto a lo que sería el principio de finalidad pensado en general, sino que es el mismo principio de finalidad en tanto legalidad de lo contingente, el que presupone la sistematicidad de la naturaleza en aquello el entendimiento no puede alcanzar a determinar y la prescribe como regla para el enjuiciamiento de los fenómenos empíricos particulares en su organización según leyes. De este modo, puede afirmar Kant que:

“la naturaleza se hace representable como un sistema según leyes cuyo principio no encontramos en toda nuestra facultad de entendimiento, a saber el principio de una finalidad con respecto al uso de nuestra facultad de juzgar en la consideración de los fenómenos”.<sup>45</sup>

La belleza independiente de la naturaleza nos descubre esa conformidad<sup>46</sup> que nos permite esperar en la organización de las leyes empíricas el mismo carácter sistemático de la

<sup>43</sup> Leonel Ribeiro dos Santos, en su libro: *Ideia de uma Heurística Transcendental: Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, 2012, trabaja este concepto mostrando su génesis desde las obras precriticas de Kant, marcando un camino entre estas, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la facultad de juzgar*. Allí afirma: “En el texto citado en el primer párrafo de la Primera Introducción, Kant prefiere, sin embargo, no llamar propiamente técnicos a los juicios, pero sí a la facultad que los emite: es la facultad de juzgar, la que propiamente hablando, es técnica o procede técnicamente y tal como se explicará más extensamente en el párrafo VII de la misma Introducción, es la técnica de la facultad de juzgar (*Technik der Urteilskraft*) (esto es el modo “técnico”, “artístico” o “estético” de proceder de la facultad de juzgar) la que funda la idea de una “Técnica de la Naturaleza”.” p. 103. En esta línea considero que el concepto de técnica es pensado por Kant en relación con la tradición y a diferencia de ella, y el concepto que permite pensar la función mediadora de la “*Urteilskraft*” y la relación entre la finalidad formal lógica y estética.

<sup>44</sup> Allison afirma: “En otras palabras, el punto aquí parece ser que los casos de la belleza natural proporcionan un tipo de apoyo (que ciertamente no pueden ser consideradas como “prueba”) para el principio que el juicio presupone necesariamente en su reflexión sobre la naturaleza. A este respecto, entonces, el descubrimiento de la belleza natural podría ser visto como una especie de estímulo para la investigación científica”. Op. Cit., p. 59. Si se vincula lo afirmado en este párrafo al concepto de técnica de la naturaleza es posible ver más que sólo una heurística del conocimiento.

<sup>45</sup> Ak.V, 246.

<sup>46</sup> El vínculo entre la finalidad formal lógica y la finalidad formal estética también puede seguirse, aunque de otro modo, en el cuerpo del texto, en el concepto de idea normal estética, (§ 17) y en el de “*Urmutter*”, “*Urbild*” (§ 80). El principio de conformidad formal a fin permite ver, en la belleza, el proceder no azaroso de la naturaleza sino en conformidad con las facultades de conocimiento; en la teleología, muestra el carácter real de esta conformidad en los seres considerados como “fin de la naturaleza” y, por ellos, en la naturaleza toda como sistema de fines. En el primer caso, la técnica de la naturaleza procede poniendo como fundamento de la producción de sus formas una imagen-idea de especie (§17), a la que se ajustan los individuos sin poder nunca llegar a realizarla exhaustivamente. En el segundo, parece proceder según matrices originarias comunes que dirigen la formación de las distintas especies (§80).

razón, por lo que la “conformidad a fin” no es separable de la sistematicidad, ya que indica la organicidad necesaria para comprender a los fenómenos particulares del mundo empírico en una unidad de sentido. La identificación que Kant establece entre la facultad de juzgar estética y el principio del gusto, indica que el hallazgo de esta adecuación entre naturaleza y razón tiene su asiento en la sistematicidad de las facultades, que es fundamento de toda sistematicidad y, tal como lo señala en la carta a Reinhold, este hallazgo le ha dado material para investigar el resto de su vida.

## 2. LA REFLEXIÓN ESTÉTICA COMO PROPEDEÚTICA DE LA TELEOLOGÍA

La facultad de juzgar reflexionante estética muestra que la naturaleza, tanto en la variedad de sus producciones como en algunas formas llamadas bellas, constituye el reflejo de la relación que las facultades de conocimiento del sujeto mantienen entre sí y determina el primer paso hacia la representación teleológica.

¿Cuál es el vínculo entre la finalidad formal estética y la finalidad lógica objetiva o teleología? Lo que significa preguntar por el vínculo entre estética y teleología, cuestión que decide acerca de la unidad de la facultad de juzgar y, por ende, de la obra misma que la examina: la tercera *Crítica*.

El curso de la argumentación kantiana nos conduce desde la finalidad formal estética, como la disposición interior conforme a fin de nuestras facultades de conocer, a la finalidad real teleológica en la aprehensión de ciertos objetos de la naturaleza, que requieren, para su explicación, poner como fundamento una idea de fin<sup>47</sup>. En la teleología se desarrollará la idea de la adecuación entre el proceder de la naturaleza y el proceder de nuestras facultades de conocimiento, en los productos considerados como “fin de la naturaleza” (Naturzweck). La presencia de tales objetos testimonia la posibilidad de una teleología, por lo que, “podemos considerar a los fines de la naturaleza como la exposición del concepto de finalidad real (objetiva)”.<sup>48</sup> La belleza es una señal de esa concordancia así como los seres organizados constituyen un testimonio. Señal sentida, testimonio mediado conceptualmente.

“Natuschönheit” (belleza de la naturaleza) y “Naturzweck” (fin de la naturaleza) son los dos conceptos ejes de cada una de las partes de la *Crítica de la facultad de juzgar*. El primero expone el concepto de finalidad estética por medio del sentimiento de placer y el segundo, el de la finalidad objetiva por medio de conceptos. La belleza resulta ser la primera manifestación para la admisión de una finalidad, que es formal subjetiva pero constituye el paso previo para la posibilidad de pensar y aceptar una teleología. A su vez, tal como lo expusimos en el punto anterior, siguiendo la indicación del §23, la belleza de la naturaleza pone de manifiesto, es

<sup>47</sup> Bartuschat ha mostrado la problemática que se plantea entre estos dos usos de la facultad de juzgar: estética y teleológica. A su criterio, la facultad de juzgar teleológica lo que hace es reforzar la legitimidad del uso estético en la medida en que piensa la finalidad, no desde la relación formal de las facultades, sino desde el concepto de un objeto, lo cual le permite calificarla también de finalidad real.

<sup>48</sup> Ak.V, 193.

decir “nos descubre” una finalidad (conformidad a fines o teleoformidad<sup>49</sup>) de la naturaleza en la diversificación de sus productos con respecto a nuestras facultades de conocimiento. Constituida esta base, la teleología hace posible el juicio de ciertos productos de la naturaleza a partir de un concepto que se pone como fundamento de esa explicación.<sup>50</sup>

Kant presenta a la estética como propedéutica (Vorbereitung) de la teleología (Ak.V, 193-4). En la introducción afirma:

En una Crítica de la Facultad de Juzgar, la parte que contiene a la facultad de juzgar estética le pertenece esencialmente, porque sólo esta contiene un principio que la facultad de juzgar pone completamente a priori como fundamento de su reflexión sobre la naturaleza: el de una finalidad formal de la naturaleza en sus leyes particulares empíricas (...) En cambio, acerca de que deban darse fines objetivos de la naturaleza, es decir, cosas que sólo son posibles como fines de la naturaleza, no puede ser dado ningún fundamento a priori (...) sino [que] sólo la facultad de juzgar, sin contener en sí un principio a priori para eso, contiene la regla para hacer uso del concepto de fin según el propósito de la razón en los casos existentes (ciertos productos).<sup>51</sup>

De aquí, entonces, se desprende una diferencia fundamental: la facultad de juzgar en su reflexión estética contiene un principio a priori de legalidad, que autoriza a pensar la conformidad a fin de las facultades de conocimiento en la representación de un objeto. Sólo en este uso de la facultad de juzgar se presupone un principio de legalidad y, por eso, también es en la *Crítica de la facultad de juzgar estética* donde se efectúa la deducción de los juicios del gusto. En cambio, en la reflexión teleológica, Kant señala que la facultad de juzgar no posee ningún principio a priori de legislación; entonces ella actúa según un concepto que es usado para la reflexión, a saber la idea de un “fin de la naturaleza”.

La facultad de juzgar reflexionante estética es presentada como una capacidad peculiar o especial, dado que sólo esta juzga sin conceptos como regla y, por ende, requiere de un principio que autorice su proceder. En cuanto facultad de juzgar teleológica, en cambio, presupone un concepto del objeto que se pone como fundamento de la explicación de la organización interna del mismo. Hasta ahora lo que las enlaza es su pertenencia al ámbito de la reflexión, pero en lo que se refiere a su lugar sistemático, quien cumple con el requisito de ser legislador a priori es el uso reflexionante estético. Por esto mismo es el que necesita de una crítica dado que se trata de “una facultad de principios transcendentales propios (al igual que el entendimiento y la razón) y, por eso, califica para ser incorporada al sistema de las facultades del conocimiento puro”.<sup>52</sup> Por otra parte, Kant indica en la introducción que acompaña a la obra que “la facultad de juzgar teleológica no es ninguna capacidad especial, sino la misma facultad de juzgar en general”,<sup>53</sup> ella no requiere de un principio propio para operar, y su fin es orientar el conocimiento ya sea

<sup>49</sup> La elección de este término para traducir “Zweckmäßigkeit” por “teleoformidad”, pertenece a Leonel Ribeiro dos Santos, para referir a la finalidad formal de la naturaleza.

<sup>50</sup> Un concepto debe ser la base de la representación de la naturaleza como sistema de fines, es decir, como un todo enlazado según una idea. Aquí tiene su razón de ser la hipótesis de un entendimiento intuitivo. Este problema lo he abordado en mi libro: *Arte y Naturaleza. El concepto de “Técnica de la naturaleza” en la Kritik der Urteilskraft de Kant*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.

<sup>51</sup> Ak.V, 193.

<sup>52</sup> E.E., Ak. XX, 244.

<sup>53</sup> Ak.V, 194.

de un ámbito particular de objetos, como los seres organizados, o bien el de la naturaleza en su conjunto. La reflexión estética no determina al conocimiento pero sí extiende este principio para el uso de la facultad de juzgar teleológica. ¿qué significa esta identificación que realiza Kant entre la reflexión teleológica con la facultad de juzgar en general. ¿Qué significa este “überhaupt”? ¿Una denominación genérica?<sup>54</sup> ¿Una marca para diferenciarla con respecto a la “especial” que es la reflexión estética?

Esta identificación con la facultad de juzgar en general amplía el problema pues involucra otros dos usos: el reflexionante y el determinante. En el apartado V de la E.E.: *De la facultad de juzgar reflexionante*, se desarrolla la diferencia entre una facultad de juzgar reflexionante y una determinante, pero, a la vez, se incorpora la función de determinación a la reflexión, en cuanto uno de los modos de la subsunción, de manera tal que ahora se puede hablar de una facultad de juzgar que en su reflexión es determinante.<sup>55</sup>

Si se sigue esta indicación de Kant podemos ver que la facultad de juzgar reflexionante teleológica comparte con la función de determinación su orientación hacia el conocimiento, aunque la primera como heurística. A su vez, su actividad reflexionante sólo se autoriza desde el principio de finalidad formal, el de la conformidad con el carácter sistemático de la razón, principio que permite no sólo considerar a la naturaleza como un sistema lógico sino considerar como un sistema, a ciertos productos determinados de la naturaleza que muestran en sí mismos tal organización de sus partes). Ese principio legislativo es propio la facultad de juzgar estética, única legisladora a priori, quién lo extiende, como principio de legalidad, a la reflexión teleológica.

La facultad de juzgar teleológica se asemeja al uso determinante en que procede según un concepto del objeto como regla y sus juicios son lógicos pero, la diferencia reside en que no puede hacer uso de ese concepto para determinar al objeto, dado que su actuación está circunscripta, por el principio transcendental de finalidad, a la reflexión. De aquí la importancia (no exenta de dificultades) de la antinomia de la facultad de juzgar teleológica, en sus distintos momentos de preparación, desarrollo y resolución. Kant puede sostener el status propio de la facultad de juzgar teleológica y el de los juicios teleológicos en la medida en que mantiene su referencia a la facultad de juzgar estética y, por ende, en la medida en que se sostiene el maridaje entre juicios estéticos y teleológicos.

A su vez, desde la facultad de juzgar teleológica se puede abordar la cuestión, que la facultad de juzgar estética no puede resolver ni siquiera plantear, acerca de la posibilidad de

<sup>54</sup> Georg Kohler, en su obra *Geschmackurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants "Kritik der ästhetischen Urteilkraft"*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1980, expone su interpretación con respecto a esta identificación entre facultad de juzgar en general y facultad de juzgar teleológica y sostiene que se resuelve mediante una clarificación de esta última, en la que distingue la consideración de la facultad de juzgar teleológica en un sentido amplio y en uno estricto. §4, pp. 30 a 39.

<sup>55</sup> Mediante la reflexión, la facultad de juzgar busca poner una representación bajo un posible concepto y para ello dispone de un principio propio como regla. En cambio, cuando se trata de determinar un objeto para el conocimiento, cuenta con un concepto del entendimiento, como fundamento de la subsunción. La consecuencia de este vínculo entre reflexión y determinación es la identificación de la facultad de juzgar reflexionante con la facultad de juzgar en general: *"La facultad de juzgar es aquí en su reflexión a la vez determinante y el esquematismo transcendental de aquel (entendimiento) le sirve a la vez como regla bajo la cual se subsumen las intuiciones empíricas dadas"*. E.E.AK. XX, 212.

pensar a la naturaleza como un conjunto de los objetos del gusto.<sup>56</sup> Una naturaleza pensada como sistema de fines solo será posible para la reflexión teleológica. De aquí el entusiasmo de Kant al encontrar un principio de unidad para ambas aplicaciones de la facultad de juzgar, cuestión que, a la vez, le significa poder hacer el tránsito hacia la esfera práctica, es decir que la representación teleológica de la naturaleza efectúe la articulación entre la representación mecánica de esta y la teleología práctica y, por ende, la articulación del sistema.

Esta función mediadora de la teleología de la naturaleza sólo se puede sostener desde la unidad interna y la mutua referencia de los dos usos de la facultad de juzgar reflexionante. La reflexión estética no pertenece al ámbito del conocimiento pero en tanto propedéutica prepara al entendimiento para pensar fines en la naturaleza, que constituye lo propio de la reflexión teleológica. Esta última está orientada al conocimiento e indica un vínculo con la función determinante. Se trata de dos figuras de la reflexión pero no de dos facultades diferentes, ni tampoco de una facultad, la reflexionante estética, y un apéndice, la reflexión teleológica. Kant la expone en la obra como una única capacidad, autorizada en su ejercicio por el mismo principio, el principio transcendental de finalidad. Este es siempre debe ser usado para la reflexión, como principio de heautonomía que el sujeto se da a sí mismo para el uso de sus propias facultades y, como principio heurístico, para avanzar en la investigación de las leyes particulares de la naturaleza.

Podemos decir entonces que la facultad de juzgar en general reflexiona en ciertos casos sin conceptos habilitada por el principio transcendental de finalidad; en otros casos, reflexiona, gracias a dicho principio, poniendo un concepto como base del enjuiciamiento del objeto, es decir, un concepto como fin, tal como lo prescribe la razón en cuanto facultad de fines. En ambos casos es siempre la facultad de juzgar reflexionante una y la misma capacidad<sup>57</sup>. El problema de la unidad de las dos partes de la tercera *Crítica* esta anudado a este complejo vínculo entre reflexión estética y teleológica, entre reflexión y determinación. El ahondamiento del examen de esta dinámica interna, en cuanto constituyente de la índole de una única facultad, la “Urteilkraft”, es un camino para avanzar en la comprensión de la unidad de la obra desde la comprensión de su concepto fundamental, para el cual, y como síntoma de la mencionada complejidad, en castellano disponemos de tres nombres: Juicio, Facultad de Juzgar y Discernimiento; cuestión que, por cierto, no se decide sólo desde una convención arbitraria, sino más bien desde el concepto mismo: su génesis, su lugar sistemático y su dinámica interna.

<sup>56</sup> Ak.V, 290-1.

<sup>57</sup> Cabe sin duda la pregunta, y el mismo Kant la formula en el §79, acerca la pertenencia o no de la facultad de juzgar teleológica a la crítica de las facultades o bien su pertenencia a la doctrina de la naturaleza, a modo de un desarrollo del uso regulativo de la razón. Este es un punto por el que muchas interpretaciones consideran que la *Crítica de la facultad de juzgar* es un texto sin unidad, en el que la *Crítica de la facultad de juzgar teleológica* no es más que un apéndice del *Apéndice a la Dialéctica transcendental* de la *Crítica de la razón pura*. Discutir el lugar sistemático de la Facultad de Juzgar requiere un desarrollo por sí mismo, y son muchas y variadas las interpretaciones al respecto. Como en tantos puntos de la filosofía de Kant la discusión es amplia y encendida.

**RESUMEN:** La discusión acerca de la índole de la Facultad de Juzgar reflexionante y del principio transcendental de finalidad como su principio legislativo a priori ha generado y sigue generando múltiples y diversas interpretaciones. De esta cuestión depende también la decisión acerca de la unidad o falta de unidad de la tercera Crítica. Algunas de esas interpretaciones parten del Apéndice a la Dialéctica transcendental de la *Crítica de la Razón Pura* y piensan desde allí, con diversidad de matices, el planteo presentado por Kant en la tercera *Crítica*. No será la finalidad de este trabajo cuestionar ese trayecto de investigación puesto de relieve por comentaradores solventes de la obra de Kant, sino más bien confrontarlo con la afirmación que hace Kant en el §23 -y en otros lugares de la obra- acerca de la unidad de la facultad de juzgar y su principio legislativo. Si atendemos a esta señal puede que se abra un camino complementario al anterior, que nos brinde otro acceso a la doble constitución de la facultad de juzgar, doble por partida doble: como estética y teleológica; como reflexionante y determinante. En este trabajo sólo nos detendremos en las relaciones entre las dos primeras propiedades y el modo de su pertenencia a una misma facultad.

**PALABRAS CLAVE:** Kant, Facultad de juzgar, reflexionante, determinante, estética, teleología.

**ABSTRACT:** The discussion about the reflexive Faculty of Judgment and the transcendental principle of purposiveness of nature as its a priori legislative principle has generated, and still continues to generate, multiple and diverse interpretations. The decision about the unity or disunity of the third Critique also depends on this question. Some of these interpretations are based on the Appendix to the Transcendental Dialectic of the Critique of Pure Reason and they think from there, with a variety of shades, the claim presented by Kant in the third Critique. It will not be the intention of this study to question this way of research highlighted by solvent commentators of Kant's work, but rather to confront it with the statement that Kant makes in §23 –and in other sections of this work- about the unity of the faculty of judgment and its legislative principle. If we consider this signal a way may open complementary to the above mentioned, it gives us access to another double constitution of the faculty of judgment, which is twofold double: as aesthetic and teleological; as reflective and determinative. In this paper we will only focus on to the relationship between the first two properties and the mode of their belonging to the same faculty.

**KEYWORDS:** Kant, Faculty of Judgment, reflective, determinative, aesthetic, teleology.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Henry E. *Kant's Theory of Taste, A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001.
- Bartuschat, Wolfgang. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972.
- Bauer–Drevermann, Ingrid. *Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft*. En: Kant Studien 56, 1965/66, p.p. 497-504.
- Di Sanza, Silvia del Luján. *Arte y Naturaleza. El concepto de "Técnica de la naturaleza" en la Kritik der Urteilskraft de Kant*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.
- Düsing, Klaus. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Kantstudien, Bouvier, Bonn, 1986.
- Georg, Kohler: *Geschmackurteil und ästhetische Erfahrung*. Kant Studien Ergänzungsheft 111, Berlín-New York, 1980.
- Kuypers, Karel. *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*. North-Holland Publishing, Amsterdam-London, 1972.
- Liedtke, Max. *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Diss. Hamburg, 1964.

Mertens, Helga. *Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, J. Berchmans Verlag, München, 1975.

Horstmann, Rolf-Peter. *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Philo Verlagsgesellschaft, Bodenheim bei Mainz, 1997.

Hughes, Fiona. *Kant's Aesthetic Epistemology. Form and World*. Edinburgh University Press, 2007.

Jéssica, Jaques. "Memorias de una traducción. Apuntes sobre la versión catalana de la Kritik der Urteilskraft de Immanuel Kant". Universidad Autónoma de Barcelona, VI Congreso Internacional de Ontología, En: *Ontology Studies*, 2006, pp. 249-257.

Rohden, Valerio. "El término Gemüt en la Crítica de la facultad de juzgar", en *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*, David Sobrevilla compilador, Instituto Goethe de Lima, Perú, 1991, p.p.49-64.

Santos, Leonel Ribeiro dos. *Ideia de uma Heurística Transcendental: Ensaio de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, 2012.

# LIBERTAD INTERIOR Y LIBERTAD EXTERIOR EN LA FILOSOFÍA KANTIANA DEL DERECHO

## [INTERNAL AND EXTERNAL FREEDOM IN KANTIAN PHILOSOPHY OF RIGHT]

Eduardo MOLINA<sup>1</sup>

De acuerdo a la definición que da Kant al comienzo de la *Metafísica de las costumbres*, por derecho ha de entenderse el conjunto de las condiciones bajo las cuales es posible conciliar el arbitrio de diferentes sujetos según una ley universal de la libertad.<sup>2</sup> Como destaca Kant, el derecho es obligatorio o vinculante solo en la medida en que concierne a las relaciones prácticas meramente exteriores de una persona con otra, esto es, a sus acciones consideradas como hechos. Ahora bien, este arbitrio, en cuanto fuente de las máximas por las que efectivamente actúa una persona, ha de ser considerado como libre, esto es, como independiente, en su determinación, de los meros impulsos sensibles o de otras causas fenoménicas. Así pues, el principio universal del derecho, según Kant, solo regula a los agentes en la medida en que estos se expresan exteriormente mediante acciones; hacer de ese principio, a su vez, una *máxima* de tales acciones, es decir, determinarnos a nosotros mismos internamente por esa ley universal, es otro asunto, que se circunscribe en el ámbito estrictamente moral de la autodeterminación

<sup>1</sup> Eduardo Molina Cantó estudió en la Universidad Católica de Chile, donde obtuvo el grado de Doctor en Filosofía. Actualmente es profesor y director del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado en Santiago de Chile. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran “Kant y el ideal del sabio” (*Ideas y Valores* 62, Supl. 1, 2013), “Finalidad y contingencia. La concepción kantiana de los organismos” (*Anuario Filosófico* 46/3, 2013), “Moral, religión y política en Kant” (*Ideas y Valores* 148, 2012), “La noción de libertad práctica en el Canon de la *Crítica de la razón pura*” (*Revista de Humanidades* 23, 2011) y “Kant and the concept of life” (*The New Centennial Review* 10/3, 2010). Es autor del libro *Husserl y la crítica de la razón lógica, Un estudio sobre 'Lógica formal y trascendental'* (Pamplona, 2010), y de una traducción de *Sobre lo sublime* de Pseudo-Longino (Santiago de Chile, 2007). Eduardo Molina studied at the Universidad Católica de Chile, institution in which he obtained the degree of Doctor in Philosophy. Currently he is professor and Head of Philosophy Department at Universidad Alberto Hurtado in Santiago, Chile. Among his recent publications we find “Kant y el ideal del sabio” (*Ideas y Valores* 62, Supl. 1, 2013), “Finalidad y contingencia. La concepción kantiana de los organismos” (*Anuario Filosófico* 46/3, 2013), “Moral, religión y política en Kant” (*Ideas y Valores* 148, 2012), “La noción de libertad práctica en el Canon de la *Crítica de la razón pura*” (*Revista de Humanidades* 23, 2011) and “Kant and the concept of life” (*The New Centennial Review* 10/3, 2010). He is the author of the book *Husserl y la crítica de la razón lógica, Un estudio sobre 'Lógica formal y trascendental'* (Pamplona, 2010) and has published a translation of Pseudo-Longino's *Sobre lo sublime* (Santiago de Chile, 2007). This work is part of *Proyecto Fondecyt Regular* N° 1120127. Este trabajo forma parte del Proyecto Fondecyt Regular N° 1120127.

<sup>2</sup> Cf. Kant, *MS*, AA 06: 230.

interna de la voluntad y que, por tanto, no viene al caso considerar desde un punto de vista jurídico.

¿Qué clase de libertad se juega, pues, en esta definición de la doctrina del derecho? Todo parece indicar que se trata únicamente de una concepción mínima de la libertad jurídica basada en el principio de no impedimento.<sup>3</sup> Por cierto, la diferenciación entre legalidad jurídica y moralidad es esencial para Kant muy especialmente en la filosofía del derecho, pero esto, a mi juicio, no puede hacernos olvidar que la ley universal de todo derecho es también una aplicación especial del principio de la moralidad expresado en el imperativo categórico y, por otro lado, que la exteriorización o realización de la libertad supone, para Kant, un tipo de causalidad muy precisa que da lugar a esa exteriorización. La idea de que hay y debe haber una *ley* de la libertad es, a fin de cuentas, una idea práctica, y la separación entre legalidad y moralidad sirve también para asegurar la pureza de esta última, como intentaré mostrar más adelante.

Es sabido que la distinción sistemática entre libre arbitrio y voluntad es una novedad introducida expresamente por Kant en su Introducción general a la *Metafísica de las costumbres*, aunque ya estaba al menos bosquejada en su célebre y censurado texto sobre la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, en un contexto donde se investigaba precisamente la propensión del ser humano a apartarse de la ley moral. Lo que me interesa aclarar es, entonces, el lugar que ocupa esta distinción entre libertad exterior y libertad interior en el conjunto de la doctrina kantiana de la libertad, habida cuenta de que a esta noción Kant le dedicó buena parte de su reflexión filosófica y desde muy diversas perspectivas.

En lo que sigue, expondré brevemente el modo general de encarar el problema de la libertad por parte de Kant y luego comentaré las distintas nociones de libertad que cabe distinguir en la filosofía crítica en su conjunto, intentando mostrar, con esto, cómo se articula la libertad exterior con la libertad interior en la filosofía kantiana del derecho.

## I

Si se compara con su revolución en el dominio del conocimiento teórico, cabría decir que el descubrimiento por parte de Kant de un nuevo modo de enfocar e intentar dar solución al problema de la libertad y su realización bien puede ser descrito como una segunda revolución copernicana, como ha sostenido Beck<sup>4</sup>, entre otros.

Ahora bien, esta segunda revolución no parece dar inmediatamente los mismos buenos resultados que la primera, pues el contenido sobre el que recae es de muy diversa índole. Frente a la regularidad de la naturaleza alcanzada con nuestras facultades cognoscitivas, se encuentra el material inconstante e imprevisible de las acciones libres y espontáneas. Como reconoce Kant repetidas veces, las acciones humanas suelen ser contrarias a la ley, y aunque no podamos solo

<sup>3</sup> Cf. Bobbio (1985).

<sup>4</sup> Cf. Beck (1960) p. 179.

por esto definir el libre arbitrio como la capacidad de elegir obrar a favor o en contra de la ley, los hechos muestran que el hombre elige a menudo en contra de su razón legisladora.<sup>5</sup>

Me interesa destacar precisamente este *hecho*.

Para Kant, el problema de la posibilidad de la libertad en el mundo (y, por tanto, también el problema de su realización), imponía, desde un comienzo, una suerte de *indeterminación* en el concepto mismo de libertad: se trataría, en efecto, de algo que escaparía en un principio, al menos en parte, a la idea de una legalidad. Para aclarar esto, puede recordarse lo que afirma Kant en su *Doctrina del derecho* (al comienzo de su tratamiento del *Derecho público*), a saber, que el hombre, al salir del estado de naturaleza, “ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia libertad legisladora”.<sup>6</sup>

Quisiera sugerir, entonces, que Kant tenía presente precisamente esta posibilidad de la libertad de sustraerse a toda legalidad cuando propuso, en su *Doctrina del derecho*, la distinción entre libre arbitrio y voluntad, y también cuando restringió la legalidad del derecho a las acciones externas provenientes de ese libre arbitrio.

Para comprender esto, es útil recordar también un enfático pasaje de Kant en sus *Lecciones sobre filosofía moral* de los años 1784-1785:

Si todas las criaturas poseyeran un arbitrio únicamente sujeto a impulsos sensibles, no existiría en el mundo valor alguno. Sin embargo, el valor interno del mundo, el *summum bonum*, es la libertad del arbitrio que no se ve inexorablemente determinado a actuar. La libertad es, pues, el valor interno del mundo. Pero, por otro lado, en tanto que no se vea restringida a ciertas reglas condicionantes de su uso, la libertad es lo más espantoso que uno pueda imaginarse.<sup>7</sup>

Creo que puede observarse, a partir de este pasaje y otros semejantes,<sup>8</sup> que la sumisión de la libertad espontánea, por decirlo así, a la razón práctica y sus propias leyes, incluidas las jurídicas, formaba parte esencial del planteamiento kantiano de la libertad, no menos que la demostración de su compatibilidad con las leyes de la naturaleza.

La propuesta de Kant en su segunda *Crítica*, como se sabe, apunta a la determinación del concepto de libertad como autonomía. La facultad de desear del hombre, en su quehacer práctico, es capaz de autonomía en la medida en que la propia razón, en cuanto práctica, legisla sobre la voluntad, al punto que la voluntad misma no se distingue ya de la razón práctica.<sup>9</sup> Ahora bien, es en este mismo sentido que Kant afirmará luego, en su *Doctrina del derecho*, que no cabe llamar a la voluntad, en sentido estricto, libre o no libre: ella es la expresión más alta de

<sup>5</sup> Cf. Kant, *GMS*, AA 04: 407-408.

<sup>6</sup> Kant, *MS*, AA 06: 316.

<sup>7</sup> Kant, *Moralphilosophie Collins*, AA 27.1: 344-345. Y después agrega: “Si la libertad no es restringida conforme a reglas objetivas, se origina el mayor caos imaginable. Si el hombre no pusiera coto a sus ímpetus, bien podría llegar a destruir tanto a los demás como a sí mismo y a toda la naturaleza. Bajo el concepto de libertad cabe pensar la mayor irregularidad, cuando esta no es constreñida objetivamente”.

<sup>8</sup> Cf. también *Moralphilosophie Collins*, AA 27.1: 258.

<sup>9</sup> Cf. Beck (1960) pp. 38-40 y Allison (1989).

la absoluta libertad entendida como autodeterminación. De esta voluntad justamente emanan las auténticas leyes de la libertad, que la razón se dicta a sí misma de manera *a priori*: tal es el concepto de libertad en sentido positivo, como autonomía o autolegislación que Kant elabora en sus principales textos de filosofía práctica.<sup>10</sup>

Pero surge así nuevamente la dificultad de mostrar que esta legislación moral, coincidente con la libertad práctica en sentido estricto, no solo no interfiere con el orden natural de las causas de la naturaleza, sino que tal libertad es a su vez un tipo de causalidad efectiva que se realiza y exterioriza en el mundo y que, además, no siempre coincide con la legalidad de la razón e incluso muchas veces entra en conflicto con las otras libertades.

## II

Como se ve, no hay un único concepto de libertad en Kant. Lewis White Beck<sup>11</sup> hace un par de décadas propuso, en un artículo ya clásico, cinco diferentes conceptos de libertad que pueden considerarse los fundamentales en la filosofía crítica. Estos son: 1) la libertad empírica, 2) la libertad moral, 3) la libertad como espontaneidad, 4) la libertad en sentido trascendental y 5) la libertad como postulado.

Revisaré ahora brevemente estos conceptos para aclarar el problema que estoy planteando.

1) En primer lugar, Kant habla a veces de la libertad en sentido meramente *empírico*, lo que corresponde a lo que Kant acostumbraba llamar también libertad *comparativa* o *psicológica*.<sup>12</sup> Según esta noción, se llama libre al efecto cuyo fundamento natural determinante está *dentro* del agente. Es un concepto empírico, entonces, porque únicamente se utiliza para indicar que una acción ha sido realizada de modo voluntario y no por coacción externa, lo que efectivamente solo puede decidirse mediante criterios empíricos. Aquí, por cierto, el problema metafísico de la libertad no parece inmediatamente relevante, pues podría hablarse incluso del libre funcionamiento de un autómatas, como señala el propio Kant, pero ya veremos que algo de este primer concepto de libertad puede ser recogido en una noción práctica más abarcadora de ella.<sup>13</sup>

2) En segundo lugar, Kant habla también de la libertad en un sentido rigurosamente *moral*, lo que corresponde al concepto estricto de autonomía. Se trata del concepto de libertad que está en la base de toda moralidad, ya sea que se considere la libertad como una suposición necesaria para entender la posibilidad de la moralidad (según la tesis de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), ya sea que se la considere como *ratio essendi* de la ley moral (según la doctrina de la *Crítica de la razón práctica*). Kant la denomina también *libertad en*

<sup>10</sup> Cf. por ejemplo Kant, *KpV*, AA 05: 33.

<sup>11</sup> Cf. Beck (1987).

<sup>12</sup> Cf. por ejemplo Kant, *KpV*, AA 05: 96-97.

<sup>13</sup> Como hace notar Beck (1987) p. 35, este concepto de libertad empírica coincide en buena medida con la descripción aristotélica del acto voluntario en el Libro III de la *Ética a Nicómaco*.

*sentido positivo*, porque ella no indica meramente la independencia del arbitrio respecto de las inclinaciones, sino principalmente la autosumisión de la voluntad a la ley de su propia razón.<sup>14</sup> Ahora bien, es importante notar aquí que la noción estricta de autonomía como *autolegislación* (*Selbstgesetzgebung*), para ser tal, debe encerrar también un momento de pura espontaneidad. En efecto, para no ser solo *súbdito* de la ley, sino *miembro legislador*, esta adopción de la ley también debe ser libre.<sup>15</sup>

3) En tercer lugar, hay un concepto de libertad en Kant en el que se destaca fundamentalmente el carácter *espontáneo* de esta; *espontaneidad* (*Spontaneität, Selbsttätigkeit*) es el nombre que elige Beck —muy acertadamente, a mi juicio— para designar ese núcleo original de actividad que constituye la base tanto de la libertad moral como de la libertad trascendental, según veremos enseguida. En efecto, no solo los actos que se realizan por respeto a la ley moral son libres en este sentido, sino también los actos indiferentes o inmorales que con razón se atribuyen también al agente como causa libre. Todas las acciones espontáneas o libres en este sentido vasto pueden ser, por tanto, imputables. Se trata, en efecto, de un tipo básico y muy amplio de libertad que, sin embargo, no coincide con la meramente empírica, porque alude a un tipo de causalidad espontánea que resulta inexplicable desde el punto de vista restringido de las series causales fenoménicas y que, a la vez, tampoco se reduce a la autonomía moral en sentido estricto, pues permite entender a su vez la trasgresión de la ley.

Henry Allison<sup>16</sup> ha sostenido al respecto de manera muy convincente que esta noción de libertad corresponde a lo que Kant llamaba *libertad práctica* en su primera *Crítica* y cuya concepción ya estaría definida en sus escritos semicríticos. Este concepto articularía precisamente la teoría kantiana de la acción y explicaría el complejo fenómeno de la decisión en su más amplio sentido, según Allison. Acogiendo esta tesis, pienso que este concepto amplio de libertad no solo es esencial para explicar la experiencia de la libertad que está en la base de todas nuestras acciones<sup>17</sup>, sino que también coincide en buena medida con la definición más estricta de *arbitrio* establecida en la *Metafísica de las costumbres*.

En esta obra, en efecto, Kant define el arbitrio como la capacidad de desear según conceptos, o la facultad de hacer y omitir a su albedrío, en la medida que (1) el fundamento de su determinación para la acción está en ella misma y (2) también en la medida en que esta facultad va unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción. Así, el arbitrio es libre, entonces, cuando puede ser determinado por la razón pura, aun cuando esté también afectado por impulsos sensibles. En este sentido, el libre arbitrio bien puede ser caracterizado negativamente como la independencia del arbitrio respecto de las inclinaciones sensibles.

Me detendré un poco en este punto, para ver la relación entre este sentido negativo de la libertad y su relación con la moralidad.

<sup>14</sup> Cf. Kant, *KpV*, AA 05: 33.

<sup>15</sup> Cf. Kant, *GMS*, AA 04: 440-441.

<sup>16</sup> Cf. Allison (1990) p. 54 ss. y Allison (1986).

<sup>17</sup> E incluso de la conciencia de nosotros mismos en cuanto sujetos de pensamiento, como señala el propio Kant en varios pasajes de sus *Lecciones de metafísica*.

Como bien explica Anne M. Baxley<sup>18</sup> a este respecto, en la ética kantiana no se trata de que las inclinaciones sin más deban ser extinguidas o subordinadas a la razón para que se pueda hablar de libertad, sino que más bien se trata aquí de ejercer nuestra capacidad (o libertad) de contrarrestar la tendencia que de hecho experimentamos en nosotros mismos (en cuanto sujetos racionales y a la vez sensibles) a adoptar máximas contrarias a la ley moral, es decir, la tendencia a privilegiar el principio de la felicidad por sobre el de la moralidad. La posibilidad de transgredir la ley, por tanto, puede ser explicada al menos en consonancia con esta noción amplia de libertad y dar sentido así a las nociones usuales de responsabilidad e imputabilidad que la acompañan. A mi juicio, es por esto precisamente que Kant sostendrá que la razón práctica en su sentido moral más estricto no puede identificarse sin más con todo lo que abarca el concepto, y también nuestra experiencia, agregaría yo, de la libertad. La diferencia entre el libre arbitrio (*Willkür*) y la voluntad (*Wille*) hace posible precisamente entender esto: el libre arbitrio *puede* dar lugar a la elección contraria al deber (aunque no se deba definir por esta posibilidad); la voluntad, en cambio, se *identifica* con la razón práctica.<sup>19</sup>

Ahora bien, la precaución kantiana de no definir el libre arbitrio en términos de la capacidad de elegir entre actuar a favor o en contra de la ley apunta ante todo a mostrar que, eligiendo de ese modo, revelamos más bien nuestra incapacidad de determinarnos racionalmente.<sup>20</sup> Al elegir actuar contra la ley, nos hacemos menos libres, quisiera decir Kant en el fondo. Como sea, pienso que esta incapacidad o privación es característica de nuestra experiencia de la libertad.

Si la interpretación que aquí propongo es correcta, me parece que puede entenderse bien la separación kantiana entre moralidad y legalidad en este contexto: la primera debe identificarse con nuestra voluntad interior, como lo indica el mandato de nuestra conciencia moral; la segunda, en cambio, está destinada a regular las acciones que de hecho brotan de nuestro arbitrio, tan inclinado, como sabemos, a hacer de sí mismo una excepción a la ley. De aquí surgiría, entonces, la necesidad de hacer la distinción entre la libertad interior y la libertad exterior.

Esto explica también el hecho de que las leyes jurídicas estén ligadas a sanciones, lo que no puede valer en ningún caso para las leyes morales. Como explica Vigo<sup>21</sup>, el castigo contiene “un elemento de naturaleza irreductiblemente jurídica” que, aunque en su origen remita o pueda remitir a principios morales internos, recién puede entrar en función cuando dichos principios morales no han cumplido efectivamente su función motivacional en el fuero interno.<sup>22</sup>

Por otro lado, si aceptamos la hipótesis de Allison, podemos relacionar esta definición de libertad práctica con lo que Kant ya afirmaba en el Canon de su primera *Crítica*, a saber, que “la libertad práctica puede demostrarse por experiencia”.<sup>23</sup> También en la *Crítica de la facultad de*

<sup>18</sup> Cf. Baxley (2003) p. 20.

<sup>19</sup> Cf. Kant, *MS*, AA 06: 213-214, 263 y también *Moralphilosophie Collins*, AA 27.1: 268.

<sup>20</sup> Cf. Vigo (2011) pp. 118-119.

<sup>21</sup> Cf. Vigo (2011) pp. 140-141.

<sup>22</sup> Sobre el castigo, cf. el extenso análisis de Wood (2008) pp. 206-223.

<sup>23</sup> Kant, *KrV*, A 802 / B 830.

*juzgar* Kant señalará que la libertad debe contarse entre los *hechos*, en la medida que sus efectos han de realizarse en el mundo, como veremos en seguida. Al lector que venga de leer la tercera antinomia kantiana le resultará sorprendente, sin duda, una afirmación como esta.

4) El cuarto concepto de libertad distinguido por Beck es justamente el de *libertad trascendental* o *cosmológica* expuesto por Kant en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. No me detendré ahora mayormente en la problemática general de esta famosa antinomia, pero recuerdo únicamente que la idea de que puede haber una causalidad libre, ella misma incondicionada, diferente de la causalidad natural, siempre condicionada, es el núcleo de esta noción y que la distinción radical entre las leyes de la naturaleza, por una parte, y las leyes de la libertad, por otra, proviene en buena medida de esta noción de libertad trascendental. La tarea de conciliar estos dos dominios o perspectivas, como se sabe, ocupó a Kant durante buena parte de su vida.

Lo que sí me interesa destacar a propósito de esta cuarta acepción de libertad es que la distinción entre la legalidad de la naturaleza (fenoménica) y la legalidad de la libertad (inteligible) deja aún sin una respuesta satisfactoria el problema de la libertad práctica o espontánea que, en los hechos, frecuentemente se aparta de la moralidad sin que pueda reducirse simplemente a los meros fenómenos mecánicos de la naturaleza.

5) Respecto de la última noción de libertad señalada por Beck, la libertad como *postulado*, desarrollada por Kant particularmente en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*, solo quiero destacar un aspecto: que en el último parágrafo de esa obra, Kant afirma expresamente que la libertad es algo que debe contarse también entre los *hechos* (*Tatsachen*) o *res facti*, precisamente porque ella es susceptible de presentación en la experiencia a través de las acciones efectivas del hombre en el mundo.<sup>24</sup>

### III

Con esto, finalmente, podemos volver al problema que plantaba al principio: cómo entender la vinculación entre la libertad exterior propia del arbitrio y sujeta a la legalidad (en sentido jurídico) y la libertad interior propia de la moralidad en sentido estricto.

Considero que una buena pista o indicación para resolver esta tensión puede encontrarse en las nociones kantianas de *hecho* y *experiencia* de la libertad.

Como he intentado mostrar, las nociones de *hecho* y *experiencia* pueden vincularse directamente con la denominada *libertad espontánea o práctica* (en sentido amplio) del ser racional finito, pues, aunque esta no se identifica ni con el concepto más estrecho de *libertad empírica* (en la primera acepción de Beck) ni con la noción estricta de *libertad moral*, nos

<sup>24</sup> Cf. Kant, *KU*, AA 05: 468 s., 474.

permite al menos reconocer las relaciones entre la libertad moral interna y las condiciones empíricas de la acción proveniente de las decisiones libres del agente.

En efecto, el hecho y la experiencia de la libertad implican, en primer lugar, que somos capaces de una cierta conciencia de nosotros mismos en cuanto sujetos agentes, a la que podríamos llamar autoconciencia práctica. Ahora bien, ser sujeto agente no encierra, al menos inmediata y directamente, el ser sujeto moral en sentido fuerte, es decir, autonomía de la razón. Las acciones que el sujeto experimenta como libres no son solo por eso inmediatamente acciones realizadas por respeto a la ley moral. No hay que confundir, por tanto, el plano de la explicación kantiana de la acción con el plano de la fundamentación de la moralidad.

La tensión existente entre la moralidad estricta y el hecho de la libertad es la raíz, a mi juicio, de la distinción entre libre arbitrio y voluntad introducida por Kant precisamente para desarrollar su filosofía del derecho.

Las *Lecciones de ética*, en efecto, muestran que Kant estaba muy consciente del problema que estoy planteando. Dice ahí Kant:

La libertad solo puede coincidir consigo misma bajo ciertas condiciones, las cuales impiden que entre en colisión con ella misma. Con una voluntad desenfadada se suprime toda ley y desaparece el orden de la naturaleza. Los males físicos (*Übel*) se hallan ciertamente en la naturaleza, pero el auténtico mal, el moral (*Böse*), el vicio, radica en la libertad. [...] Solo aquellas condiciones bajo las cuales es posible el mayor uso de la libertad, de modo que esta pueda coincidir consigo misma, son los fines primordiales de la humanidad. La libertad ha de coincidir con ellos. El principio de todo deber es, por lo tanto, la coincidencia del uso de la libertad con los fines primordiales de la humanidad.<sup>25</sup>

Es, pues, el libre arbitrio (la libertad práctica o *espontánea*, en el sentido que he intentado sugerir) el que debe ser sometido, necesariamente, según Kant, al principio universal de todo derecho, y esto de la única manera en que se puede condicionar el *ejercicio* de la libertad: *de hecho*. En el plano moral, sin embargo, esto sería un absoluto contrasentido: porque la libertad moral radica precisamente en que nuestra voluntad no esté sometida a ninguna imposición exterior. En este sentido, la separación entre la exterioridad legal y la interioridad moral sirve también, y no en último término, para salvaguardar a esta última.

Con todo, hay una indicación del propio Kant que conviene tener en cuenta a la hora de sostener esta separación entre la libertad exterior y la interior y que nos permite no dejar en el olvido el papel principal que juega aquí la libertad interior y propiamente moral. Al comienzo de la *Metafísica de las costumbres*, justo después de hacer por primera vez la distinción entre lo jurídico y lo moral, Kant señala —con mucha cautela, eso sí— que, por analogía con el espacio y el tiempo como formas puras de la exterioridad y la interioridad respectivamente, las leyes jurídicas solo valen para el ejercicio externo de la libertad (como lo hace el espacio para los fenómenos externos), mientras que las leyes morales *pueden* valer —así lo dice Kant—, tanto para el uso externo como para el interno de la libertad (de modo análogo a como el tiempo es la forma inmediata de los fenómenos internos pero también la forma mediata de los externos).

<sup>25</sup> Kant, *Moralphilosophie Collins*, AA 27.1: 346.

Podríamos decir finalmente que, en el mejor de los mundos *posibles* —para ocupar el lenguaje leibniziano—, la moralidad coincidiría con la legalidad. En el mundo que *de hecho* nos toca construir y habitar, sin embargo, es absolutamente necesario hacer la distinción entre una y otra y poner un coto externo a la amplia extensión de la espontaneidad.

**RESUMEN:** En el presente artículo intento aclarar el lugar que ocupa la distinción entre libertad exterior y libertad interior en el conjunto de la doctrina kantiana de la libertad y en particular en su filosofía del derecho. Para esto, expondré primero brevemente el modo general de encarar el problema de la libertad por parte de Kant y comentaré las distintas nociones de libertad que, siguiendo a Beck, cabe distinguir en la filosofía crítica en su conjunto. A la luz de estas distinciones, trataré de mostrar cómo se articula la libertad exterior con la libertad interior en la filosofía kantiana del derecho.

**PALABRAS CLAVE:** libertad interior, libertad exterior, derecho, legalidad, moralidad

**ABSTRACT:** In this paper I attempt to clarify the place of the distinction between external and internal freedom in the overall Kantian doctrine of freedom, and particularly in his philosophy of right. I will briefly illustrate Kant's general way of facing the problem of freedom and I will make comments on the different notions of freedom that, following Beck, it is possible to make in Kant's critical philosophy. On the light of these distinctions, I will try to show how to articulate external freedom with internal freedom in the Kantian philosophy of right.

**KEY WORDS:** internal freedom, external freedom, right, legality, morality

## REFERENCIAS

- Kant, I., *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. I-XXII hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXIII von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. XXIV von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1902 ss.
- Allison, H., "The concept of freedom in Kant's 'semi-critical' ethics". *Archive für Geschichte der Philosophie* 68 (1986), pp. 96-115.
- Allison, H., "Justification and freedom in the *Critique of Practical Reason*". En E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions: The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1989, pp. 114-130.
- Allison, H., *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Baxley, A. M., "Autocracy and autonomy". *Kant-Studien* 94 (2003), pp. 1-23.
- Beck, L. W., *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago, 1960.
- Beck, L. W., "Five Concepts of Freedom in Kant". En J. T. J. Szrednick (ed.), *Philosophical analysis and reconstruction. A Festschrift to Stephan Körner*. Dordrecht: Nijhoff, 1987, pp. 35-51.
- Bobbio, N., "Kant y las dos libertades". En *Estudios de historia de la filosofía*. Madrid: Debate, 1985, pp. 197-210.
- Vigo, A., "Ética y derecho según Kant". *Tópicos* 41 (2011), pp. 105-158.
- Wood, A., *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Recebido em / Received in: 29.9.13

Aprovado em / Approved in: 16.3.14



# LA POSICIÓN KANTIANA EN EL DEBATE ACERCA DEL ALCANCE Y LOS LÍMITES DE LA ILUSTRACIÓN DEL PUEBLO

## [KANT'S POSITION IN THE DEBATE ON THE SCOPE AND LIMITS OF THE ENLIGHTENMENT OF THE PEOPLE]

Ileana P. BEADE<sup>1</sup>

### I. INTRODUCCIÓN

Los recientes estudios historiográficos acerca de la Ilustración revelan que este intenso período en la evolución cultural e intelectual del continente europeo constituyó un movimiento complejo, atravesado por profundas tensiones en lo relativo a sus contenidos ideológicos y políticos<sup>2</sup>. A causa de esta complejidad, se ha llegado incluso a poner en cuestión si es posible identificar ciertos rasgos comunes del pensamiento ilustrado. Más allá de la posición que se adopte en este debate, es preciso reconocer que las tensiones no sólo se presentan entre diversas figuras paradigmáticas del movimiento ilustrado, sino que en ocasiones parecen estar presentes en los textos de un mismo autor. Tal es el caso de los escritos político-jurídicos kantianos, en los cuales hallamos aspectos doctrinales a los que cabría calificar como liberales (a saber, la reivindicación de la libertad de expresión y del llamado *uso público* de la razón, o la formulación del principio de *publicidad*), en contraste con aspectos que en principio podrían ser interpretados como conservadores o reaccionarios (tales como la exigencia de una absoluta obediencia en el ámbito del *uso privado* de la razón, cierta descalificación del *pueblo* como un actor social que no ha de ser convocado a participar activamente en el debate filosófico acerca de cuestiones religiosas y políticas, o la posición asumida por el filósofo respecto del llamado derecho de resistencia [*Widerstandsrecht*]). En este trabajo proponemos examinar la posición asumida por Kant en el debate acerca de los alcances y límites de la *ilustración del pueblo*, a

<sup>1</sup> Ileana P. Beade es Doctora en Humanidades y Artes con mención en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), Magíster en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Costa Rica) e Investigadora Asistente del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (CONICET). Sus áreas de especialización son la Epistemología y la Filosofía político-jurídica kantianas. Ha publicado numerosos artículos sobre Filosofía kantiana en revistas filosóficas nacionales e internacionales (España, México, Chile, Brasil, Colombia, Costa Rica).

Ileana P. Beade is *Ph.D. in Philosophy* (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), has a *Master in Social Sciences* (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Costa Rica) and holds the post of Assistant Researcher at the *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (CONICET). Her Areas of specialization are Kantian Epistemology and Kantian Political and Juridical Philosophy. She has published many articles in national and international philosophical journals (Spain, Mexico, Chile, Brasil, Colombia, Costa Rica).

<sup>2</sup> En tal sentido se refiere Maestre a la Ilustración como un fenómeno complejo, en el que se advierte un contraste entre posiciones críticas y conservadores, liberales y reaccionarias. Cf. Maestre (2009: xxxviii-xxxix).

la luz de ciertos tópicos recurrentes en los escritos filosóficos y políticos de la época. Nuestro objetivo central será mostrar que ciertos aspectos doctrinales a los que cabría interpretar como aspectos conservadores, admiten una lectura diferente cuando se los considera en relación con la posición adoptada por otros autores: en efecto, observaremos que la actitud moderada y cauta implícita en la distinción kantiana entre los *usos público y privado* de la razón, así como su impugnación de todo *derecho de resistencia* (y su consiguiente apuesta por un modelo reformista, en el que los cambios sociales sean impulsados a través de mecanismos legales), es compartida por importantes figuras del movimiento ilustrado, incluso por los autores más progresistas.

A fin de considerar la posición adoptada por Kant en relación con la cuestión de la *ilustración del pueblo*, proponemos acotar el análisis tomando como eje la pregunta acerca de la conveniencia de difundir las nuevas ideas ante *el público en general*, cuestión que convoca a los principales exponentes del movimiento ilustrado. Atendiendo a este objetivo, consideraremos, en particular, el debate suscitado a partir del tema del concurso con carácter extraordinario convocado en el año 1778 por la Academia de Ciencias de Berlín, bajo el auspicio de Federico II de Prusia (“¿Puede ser útil engañar al pueblo?”), concurso que convocó a cuarenta y dos participantes y contó con dos ensayos premiados: el de Frédéric de Castillon (quien responderá afirmativamente a la cuestión planteada) y el de Rudolf Zacharias Becker (que se inclinará por la respuesta negativa).

Evidentemente, el tema del concurso condensa una serie de temáticas que fueron objeto de intensas discusiones políticas en la Europa del siglo XVIII, en pleno auge del movimiento ilustrado, temáticas que superan, por lo demás, los propios márgenes históricos de la Ilustración y constituyen tópicos recurrentes de la filosofía política desde sus orígenes clásicos, a saber: quiénes (y bajo qué condiciones) se hallan autorizados para ejercer el poder político, qué medios resultan legítimos para la consecución de ciertos fines políticos –o, en términos más generales: cómo ha de ser pensada la relación entre *ética y política*–, hasta qué punto debe favorecerse el conocimiento público de ciertas cuestiones relativas a la religión o al Estado, o en qué medida resulta conveniente, por el contrario, mantener al pueblo en la ignorancia o el error, a fin de evitar la inestabilidad del orden político. Estos tópicos cobran un auge inusitado durante el siglo XVIII, a partir de la emergencia de diversos movimientos revolucionarios en distintas regiones de Europa, y suscitan importantes debates acerca del propio significado del concepto de *ilustración*<sup>3</sup>. La discusión se intensifica no sólo entre los partidarios y los detractores del movimiento ilustrado, sino incluso entre sus propios promotores, pues no parece haber acuerdo entre estos últimos respecto del sentido del concepto de *ilustración*, esto es, acerca de en qué consiste, cuáles serían sus fines propios, o qué medios resultarían más adecuados para la promoción de tales fines<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cabría afirmar que, desde los propios orígenes de su breve historia, la Ilustración lleva a cabo la compleja tarea de su auto-concepción: en efecto, los pensadores ilustrados enfrentan el desafío de promover el avance de *las luces*, a la par que intentan dilucidar en qué consiste, propiamente, la *ilustración* como tal.

<sup>4</sup> Al igual que Kant, diversos autores establecen un claro vínculo entre *ilustración y autonomía intelectual* (cf. Geich 2009: 82), asociando *las luces* a la superación del error, la superstición y el fanatismo, y reivindicando la exigencia de una libre circulación de las ideas (cf. Schiller 2009: 108). Autores como Wieland, Riem y Lessing, entre otros, asocian el concepto de *ilustración* al concepto de *verdad*, interpretando en consecuencia a la Ilustración como un proceso esencialmente ligado con el avance del conocimiento y la ciencia. Desde luego, ambas concepciones no resultan excluyentes: en la medida en que promueve el libre examen de todo tipo de doctrinas, el pensamiento autónomo y crítico favorece el avance del conocimiento. Sin embargo, cabe señalar que desde

En lo referido a los antecedentes históricos del concurso de la Academia, cabría mencionar, en primer lugar, la correspondencia entre Federico II de Prusia y D'Alembert: en efecto, el intercambio epistolar entre ambos revela la complejidad de los argumentos invocados a favor o en contra del recurso al engaño y a la simulación como estrategias válidas para el ejercicio del poder político<sup>5</sup>. En esas intensas discusiones se perfila, cada vez con mayor nitidez, la pregunta acerca de si la ilustración promueve, o bien socava, la obediencia del pueblo ante los poderes instituidos, esto es: si ella incita a la insurrección, o bien contribuye a la obediencia civil. Quienes se inclinan por la primera opinión, suelen reconocer en la ilustración la causa principal de las rebeliones populares; quienes adoptan, en cambio, la segunda posición, alegan que la ilustración no promueve la anarquía ni el desorden social, sino que garantiza, por el contrario, la estabilidad del orden civil, en la medida en que promueve el reconocimiento de la necesidad de un poder público, capaz de garantizar el ejercicio de los derechos humanos y de asegurar la paz y la estabilidad.

Otros antecedentes del concurso están dados por la publicación de algunos textos que anticipan explícitamente el tema del concurso, entre los que cabría destacar quizás el escrito de Cesar Chesneau Du Marsais, *De Prejugés (ou de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes, ouvrage contenant l'apologie de la philosophie)*, publicado en 1769<sup>6</sup>. En uno de los apartados del texto, titulado “*¿Es susceptible de instrucción el pueblo? ¿Es peligroso ilustrarlo? Sobre los males que derivan de la ignorancia a de los pueblos*”, Du Marsais intenta persuadir al lector de que no ha de establecerse una conexión directa entre la ilustración y los procesos revolucionarios, pues –señala– la verdad sólo se abre paso lentamente, y requiere un largo período histórico erradicar los antiguos errores y las falsas creencias arraigadas en la tradición. No es, pues, la verdad, sino el despotismo y la ambición de los príncipes, aquello que incita al pueblo a levantarse contra sus gobernantes:

No es, en absoluto, la verdad la que provoca estos estragos: es la demencia de los gobiernos que, tiranizando a un pueblo al que se ha mantenido en la ignorancia, lo reduce a la desesperación y lo dispone a prestarse a los fines de los malvados que quieren seducirlo [...]. Concluyamos, pues, que la verdad es igualmente necesaria, tanto para el soberano, a fin de asegurarle el poder, como para los súbditos, para ser felices, obedientes y tranquilos [...]. Un buen rey, lejos de temer a la verdad, la tomará siempre como guía de sí, y querrá que ilumine al pueblo para que sienta su felicidad; así, verá que es el sostén de la nación y del trono. Un déspota que manda a súbditos irritados no se convierte en víctima de la verdad, sino de la imprudencia y de la impetuosa ignorancia de sus furiosos esclavos: su nación, al igual que él mismo, está a merced del fanatismo religioso y político [...]. Mientras los soberanos se opongan al progreso de la razón, los pueblos serán ciegos y

---

la perspectiva kantiana, no es la *verdad* como tal aquello que es identificado como la meta última de la Ilustración, sino antes bien un cierto *modo de pensar* crítico y autónomo (cf. KU, Ak. V, 294; WA, Ak. VIII, 35-36). El fin último de la Ilustración no estaría dado, pues, por la ampliación del conocimiento humano, sino que exigiría el desarrollo de un cierto modo de hacer uso de la propia razón, uso capaz de liberar al hombre de sujeciones intelectuales, políticas y religiosas. Según veremos, prima en los escritos kantianos una concepción eminentemente política de la ilustración, concepción fundamentalmente ligada a la cuestión de los derechos del hombre y a la posibilidad de una superación del despotismo.

<sup>5</sup> En la sección siguiente haremos alusión a algunos de los pasajes más significativos de la correspondencia entre el monarca y el filósofo francés.

<sup>6</sup> De Lucas señala el impacto negativo que este escrito produce en Federico II de Prusia, quien por esos años se aparta ya de sus antiguas ideas juveniles (en las que impugnaba los principios políticos maquiavélicos), inclinándose por una posición escéptica más acorde a las exigencias del realismo político y al principio de la *razón de Estado*, que exime a los príncipes de toda limitación moral en su esfera de acción política. Cf. De Lucas (1991: xvi-xvii). Influenciado por el texto de Du Marsais, D'Alembert persuadirá a Federico II de Prusia a convocar el concurso de 1778, en el que participarán importantes autores de la época. Cf. De Lucas (1991: xvi ss.).

turbulentos, y en tanto los pueblos sean ciegos, como sus monarcas, unos y otros serán juguete de la impostura y de la ambición. Du Marsais (1991: 11) .

Cartaud de la Villate, otro autor francés del período, señala, al igual que Du Marsais, que no son las ideas ilustradas las que producen el estallido de la revolución, sino, por el contrario, la ignorancia y la superstición, que abonan, ambas, el terreno del fanatismo religioso y político. En sus *Essais historiques et philosophiques sur le gout* (1737), observa que un pueblo ilustrado es proclive a reconocer la necesidad de un poder público y a guardar obediencia a las normas civiles:

La ignorancia conduce al fanatismo y el fanatismo lleva a toda clase de atentados... Juzgaría más asentada la potencia de un Estado en el que cada particular tuviera la libertad de penetrar en mis propósitos, observar mis procedimientos, esclarecer mis designios y aun censurar mi conducta, que otro en el que tuviera que gobernar a hombres estúpidos que cumplieran mis proyectos respetándolos de tal modo que no se atreviera a profundizar en ellos... [...] Un soberano cuyo poder supremo tenga sólidos fundamentos necesita hombres ilustrados, lo suficientemente sabios como para reconocer la autoridad legítima o lo bastante políticos para no darse a facciones carentes de motivos e interés<sup>7</sup>.

Estos autores procuran disociar, pues, el vínculo entre *ilustración* y *revolución*, e intentan persuadir a los lectores (y, en particular, a los príncipes) de que la ilustración no constituye un riesgo para la estabilidad del orden político, sino que ella contribuye, por el contrario, a la realización de los fines del Estado en tanto permite a los individuos tomar conciencia acerca de la necesidad de un poder político que garantice la existencia misma del orden civil<sup>8</sup>.

Los ilustrados advierten, sin embargo, los riesgos potenciales de las nuevas ideas: si bien *las luces* nunca pueden resultar perjudiciales, han de ser difundidas de manera progresiva. De allí que el medio más conveniente para su difusión sea, en opinión de muchos, la publicación de textos. Así señala Ch. M. Wieland:

En todo caso quiero aconsejar, *ne quid Res publica detrimenti capiat* [*“los cónsules deben cuidarse de que el Estado no sufra ningún perjuicio”*, Cicerón, I Catilinaria], que se disponga de una limitación altamente inocente, a saber: [...] a todos ellos que no están llamados a enseñar en cátedras y púlpitos, no permitirles otro medio para la Ilustración de la humanidad que la publicación de libros. Un loco que predique sandeces en una asamblea conventual puede producir daños en la sociedad burguesa. Un libro, por el contrario, sea cual sea su contenido, no puede hacer hoy en día ningún daño, pues, al margen del valor de lo que dice, pronto sería compensado, diez o cien veces, por otros” Wieland (2009: 49).

<sup>7</sup> Citado en: De Lucas (1991: xv). En un texto titulado “Acercas de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones”, Johann Baptist Geich señala, en el mismo sentido, que toda revolución no es sino el resultado natural e inevitable del despotismo de los príncipes. Cf. Geich (2009: 83).

<sup>8</sup> En tal sentido califica Riem a la Ilustración como una auténtica *benefactora del Estado*. En su escrito titulado “La Ilustración es una necesidad del entendimiento humano”, el autor reflexiona acerca de la conveniencia o inconveniencia de limitar el avance de *las luces*, señalando que todo lo que el Estado tiene que perder con el avance de la ilustración es engaño y prejuicio; el ciudadano ilustrado no transgrede las leyes, ni se inclina hacia conductas violentas, sino que cobra conciencia de sus deberes para con el Estado, mientras que un monarca ilustrado reconoce, por su parte, sus deberes frente a los súbditos. Cf. Riem (2009: 58-59).

Estas observaciones revelan la misma cautela asumida por Kant con respecto a la libertad de expresión, derecho fundamental e inalienable del hombre que ha de ser ejercido, sin embargo, dentro de límites estrictamente establecidos (tal como se pone de manifiesto, según veremos, a través de la distinción entre los *usos público* y *privado* de la razón<sup>9</sup>). En *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784], se reivindica la libertad para hacer un *uso público* de la razón, uso del que se sirven aquellos que ejercen su juicio crítico a través de la publicación de escritos, *i.e.* aquellos que se dirigen, como autores, al *público* constituido por *el mundo de los lectores*<sup>10</sup>. Sólo en ese marco la libertad en el uso del propio entendimiento promoverá cambios graduales en la constitución política. Las discusiones filosóficas y teóricas no tendrán lugar, pues, ante el *público en general*, sino ante un público *letrado*, y corresponderá, en todo caso, a los gobernantes implementar las reformas jurídicas que resulten necesarias en la constitución vigente.

En lo referido específicamente al problema de los límites y alcances de la *ilustración del pueblo*, ésta será interpretada, en los escritos kantianos, como la instrucción del pueblo en lo que atañe a *sus derechos y deberes*. Ambos aspectos resultan, para Kant, igualmente decisivos: si *las luces* han de promover un modo de pensar crítico y autónomo (y, con ello, el reconocimiento de *derechos* inalienables del hombre<sup>11</sup>), deberán promover asimismo el reconocimiento de ciertos *deberes* fundamentales y, con ello, el respeto por las normas vigentes, garantizando así la obediencia a los poderes públicos que velan por el cumplimiento de las mismas. Dicho de otro modo: *ilustrar al pueblo* no sólo exige garantizar la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, sino que exige asimismo la consolidación de mecanismos institucionales que garanticen el orden social, entendido éste como condición *sine qua non* de todo progreso. Esto significa, básicamente, que el derecho de todo hombre a pensar por sí mismo y a expresar libremente sus ideas debe ser ejercido bajo ciertas condiciones, esto es, dentro de límites estrictamente establecidos. La exhortación a la obediencia expresada en la distinción kantiana entre los usos *público* y *privado* de la razón cobra, pues, un nuevo sentido cuando se la interpreta bajo la luz de esta doble impronta del discurso ilustrado: la reivindicación del *derecho* de hacer un libre uso del propio entendimiento y, en contraste con ello, la exigencia de instruir a los individuos en sus *deberes* para con el Estado.

Antes de introducirnos en el análisis de los textos kantianos relevantes para el tratamiento de las cuestiones señaladas, haremos referencia, en la sección siguiente, al debate suscitado en torno al tema de concurso propuesto por la Academia, a fin de señalar algunos aspectos que, a nuestro juicio, contribuyen a una mejor comprensión de la posición adoptada por Kant con respecto al problema de la *ilustración del pueblo*.

<sup>9</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 37.

<sup>10</sup> Cabe señalar que Kant utiliza en sus escritos la noción de *público* según sentidos diversos, refiriéndose con ella ya a un *público* restringido (aquel constituido por el *mundo de los lectores*, es decir, por los *doctos o letrados*), ya al *pueblo* en su totalidad. Para un análisis pormenorizado de esta cuestión, véase: Clarke (1997: 53-73); Davis (1992: 170- 184). En todo caso, al interpretar la libertad en el uso público de la razón como libertad de pluma, Kant apuesta por un avance progresivo (y cauto) de las nuevas ideas. Como señala el pensador ilustrado K. F. Freiherr Von Moser en el marco de una interesante descripción de los diversos tipos de escritos que circulan en la época, “el público de un escritor [...] no es, ni mucho menos, *todo* el público”. Von Moses (2009: 103).

<sup>11</sup> Otros autores ilustrados vinculan explícitamente la Ilustración al reconocimiento de los derechos humanos y, por consiguiente, a la noción de *emancipación*. Cf. Erhard (1991: 93-94).

## II. HUMANISMO ILUSTRADO *VERSUS* REALISMO POLÍTICO: EL CONCURSO DE 1778 DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS DE BERLÍN Y LA DISCUSIÓN ACERCA DE SI ES CONVENIENTE ENGAÑAR AL PUEBLO

Los textos de Federico II de Prusia –a quien Voltaire habría calificado, por primera vez, en 1742, como Federico *el Grande*<sup>12</sup>– revelan un notable influjo de la filosofía y la literatura francesas, y no es un dato menor el hecho de que haya sido precisamente D’Alembert quien incite al monarca a convocar el tema del concurso de 1778<sup>13</sup>. Los escritos filosófico-políticos de Federico combinan la confianza en los valores ilustrados de la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa con cierto pesimismo antropológico que lo inclinará, en sus escritos tardíos, hacia una revalorización de los principios del maquiavelismo, rechazados en sus textos de juventud<sup>14</sup>. En efecto, en el *Testamento político* de 1752, Federico abjura de sus antiguas ideas y sostiene que el interés del Estado se halla por encima de cualquier exigencia moral individual. Las cartas a D’Alembert que datan de ese período denotan una actitud escéptica ante la posibilidad de ilustrar al pueblo:

[L]a credulidad, la superstición y el terror timorato de las almas débiles, se impondrán siempre en la balanza del público, [...] el número de los filósofos será pequeño en todas las edades y [...] siempre una superstición cualquiera dominará el universo [...]. La imperfección, tanto en moral como en física, es el carácter del globo que habitamos: es un gasto estéril intentar ilustrar y, frecuentemente, esa empresa es peligrosa para quienes se encargan de ella. Hay que contentarse con ser sabio para uno mismo, si se puede serlo, y abandonar al vulgo a su error, tratando de apartarlo de los crímenes que alteran el orden de la sociedad. Fontenelle diría acertadamente que si tuviera la mano llena de verdades no la abriría para comunicarlas al público, por que no vale la pena. Yo pienso poco más o menos lo mismo...<sup>15</sup>.

Al pesimismo escéptico de Federico, D’Alembert opone la confianza en la perfectibilidad del hombre, en su capacidad de ser instruido y de superar sus obstáculos y limitaciones naturales. El filósofo francés advierte, sin embargo, que la verdad debe abrirse paso sólo de manera progresiva:

Convengo con Vuestra Majestad en que la superstición es el alimento de la multitud, pero, según me parece, no debe arrojarse sobre ese alimento más que en el caso de que no se le presente ninguno mejor. La superstición, bien inculcada y arraigada en la infancia, se somete sin duda a la razón cuando ésta llega a presentarse: mas la razón llega demasiado tarde y ya está ocupado el sitio [...]. La razón, incluso aunque llegue demasiado tarde, no tiene más que perseverar para triunfar algún día y echar fuera a su rival. Me parece que no es preciso, como decía Fontenelle, tener cerrada la mano cuando se está seguro de tener la verdad. Sólo es necesario abrir los dedos de la mano uno tras otro, con sabiduría y precaución, y poco a poco la mano se abre totalmente y sale de ella la verdad por entero. Los filósofos que abren la mano demasiado bruscamente están locos: se les corta el puño

<sup>12</sup> Cf. De Lucas (1991: xxi).

<sup>13</sup> En la carta que el filósofo le dirige en diciembre de 1769, afirma: “la pregunta acerca de si es posible que el pueblo se las componga sin fábulas en lo que hace a un sistema religioso, bien merecería ser propuesta por una Academia como la vuestra. Tengo para mí que es necesario enseñar siempre la verdad a los hombres y que no hay nunca una ventaja real en engañarlos. Creo que la Academia de Berlín, si propusiera esta cuestión como tema del premio de metafísica, conseguiría un gran honor y se distinguiría de otra compañías literarias que aún no tienen más que prejuicios”, citado en: De Lucas (1991: 15).

<sup>14</sup> Cf. De Lucas (1991: xxi-xxviii).

<sup>15</sup> Carta de Federico II a D’Alembert, fechada el 8 de enero de 1770; en: De Lucas (1991: 17).

y eso es todo lo que ganan con ello; los que la mantienen absolutamente cerrada no hacen por la humanidad lo que deben hacer<sup>16</sup>.

Federico alega, en respuesta, que es posible distinguir entre dos clases de engaños o imposturas:

unas para cuyo éxito ha servido de pedestal la superstición, y aquellas otras que, con la ayuda de algunos prejuicios, han podido servir para manejar el espíritu del pueblo para su propio beneficio [...]. Todos los que tengan que tratar con una gran multitud de hombres que sea necesario conducir a un mismo objetivo, se verán obligados a recurrir alguna vez a las ilusiones, y no los creo condenables si las imponen al público por las razones que acabamos de alegar<sup>17</sup>.

Los puntos implicados en esta discusión encuentran indudables resonancias en los textos kantianos referidos a la Ilustración, no sólo en el ensayo de 1784, sino aún en textos más tardíos, como *La contienda de las facultades* [*Der Streit der Fakultäten*, 1798] y *Sobre la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], en los que el filósofo amplía la discusión acerca de los alcances de la ilustración, en indisoluble conexión con la cuestión del progreso. Si bien Kant reconoce en la figura de Federico un símbolo emblemático de la Ilustración<sup>18</sup>, no compartirá su escepticismo acerca de la posibilidad de ilustrar al *público* en general, sino que exhortará a los individuos a superar el estado de minoridad intelectual en el cual cada cual se encuentra por su propia responsabilidad<sup>19</sup>, y coincidirá, pues, con D'Alembert en que es posible que el *público* sea ilustrado, y es incluso inevitable, siempre que se lo deje en libertad para hacer el intento<sup>20</sup>. Si se asumiera la actitud de Federico y se abandonara al pueblo en su error, no cabría esperar progreso alguno del género humano, vulnerándose así el derecho natural del hombre a progresar<sup>21</sup>. Un gobernante que renunciase a su tarea de promover el perfeccionamiento de las instituciones jurídicas, no sólo incumpliría sus deberes propios, sino que vulneraría además ese derecho humano fundamental.

En relación con el derecho y la capacidad de cada individuo de servirse de su propio entendimiento<sup>22</sup>, probablemente Kant coincidiría con D'Alembert en que la verdad sólo puede ser conocida tardíamente, una vez que ciertos prejuicios han arraigados ya en el ánimo; de allí las dificultades para superar la *minoridad de edad* intelectual y alcanzar la ilustración. Sin embargo –reiteramos– es posible que el público se ilustre a sí mismo, si se le deja en libertad. He aquí, pues, una de las condiciones esenciales para el avance de la ilustración: que

<sup>16</sup> Carta de D'Alembert a Federico fechada el 9 de marzo de 1770 ; en: De Lucas (1991: 18).

<sup>17</sup> Carta de Federico II a D'Alembert, fechada el 3 de abril de 1770; en: De Lucas (1991: 17).

<sup>18</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 40.

<sup>19</sup> Kant reconoce, sin embargo, las condiciones no ya individuales sino sociales que se requieren para la superación de dicho estado, la adquisición de la ilustración. Cf. WA, Ak. VIII, 35s.

<sup>20</sup> Cf. WA, Ak. VII, 38.

<sup>21</sup> Así señala, en WA, en relación con la cuestión de la ilustración en materia religiosa, que comunidad eclesíástica que pusiera límites a toda ulterior modificación de las cuestiones de culto, impidiéndose así toda modificación futura, “excluiría para siempre toda ulterior ilustración del género humano [...]. Una época no se puede obligar ni juramentar para poner a la siguiente en la condición de que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), purificarlos de errores y, en general, promover la ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste justamente, en ese progresar” (WA, Ak. VIII, 39). Sobre esta cuestión volveremos en el siguiente apartado.

<sup>22</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 36.

los gobernantes concedan a los individuos la libertad de hacer un *uso público* de su razón. Si la libertad para hacer uso de la propia razón ha de ser, sin embargo, restringida, es precisamente porque las luces deben difundirse progresivamente (como señala D'Alembert, *los dedos de la mano deben ser abierto uno a uno*) y para ello se requiere de la colaboración de quienes se han ilustrado ya a sí mismos, esto es, de los *filósofos*, aquellos que “por esfuerzo del propio espíritu, logran salir de la minoría de edad y andar [...] con seguro paso” (WA, Ak. VIII, Ak. 36). A ellos debe encomendarse, pues, la compleja tarea de desatar lentamente los grilletes que atan al resto de los individuos a una persistente *minoría de edad*. Si bien Kant no participó del concurso convocado por la Academia de Ciencias en 1778, sería posible reconstruir la repuesta que el filósofo habría formulado a la pregunta acerca de si puede ser útil engañar al pueblo, a través del análisis de sus principales escritos político-jurídicos. Pero antes de intentar reconstruir esa posible repuesta, quisiéramos considerar, al menos brevemente, algunos de los argumentos desarrollados por los dos autores premiados, Castillon y Becker, a fin de profundizar un poco más en el debate epocal acerca de los límites y alcances de la Ilustración.

La contribución de Castillon (“Disertación sobre la cuestión: ¿Es útil para el pueblo ser engañado, bien sea mediante la inducción a nuevos errores, bien manteniéndole en los que ya tiene”?) comienza presentando algunas consideraciones preliminares acerca de cómo ha de entenderse la noción de *pueblo*. Bajo tal noción se refiere el autor a *la parte débil y limitada de la nación*, esto es, al conjunto de individuos que *necesitan ser guiados* por su propio bien, por cuanto resultan incapaces de hacer un uso adecuado de su propio entendimiento, ya sea por indolencia o pereza, o bien por falta de educación<sup>23</sup>. El concepto de *pueblo* no alude, pues, al rango social o a la fortuna, sino únicamente a la habilidad o capacidad de los individuos para hacer uso del propio entendimiento. Sobre la base de estas consideraciones, Castillon reformula la pregunta del tema de concurso bajo los términos siguientes: “¿es útil para aquellos que tienen la necesidad de ser guiados, serlo por gentes que les engañen, bien manteniéndoles en antiguos errores, bien induciéndoles a otros nuevos?” (Castillon, 1991: 33). Al reformular la pregunta bajo tales términos, la respuesta resulta previsible: así como resulta inevitable guiar a quienes *necesitan ser guiados*, será lícito –y, en ocasiones, necesario– engañar al pueblo, siempre que se lo engañe para su bien, y no para beneficio de sus tutores. La condición restrictiva del recurso al engaño invocada por Castillon es, pues, el principio de la felicidad del pueblo (aunque el autor no se detiene a explicar en qué consistiría, propiamente, tal felicidad, y por qué motivos los gobernantes se hallarían en mejor posición que los individuos para promoverla). El autor sostiene que la *ilustración*, vinculada aquí con el conocimiento de la verdad y la superación del error, no debe ser propagada entre el pueblo, sino ante todo entre los magistrados, en quienes recae la tarea de velar por los intereses de aquél<sup>24</sup>. En materia religiosa, los dogmas de fe (verdaderos o no) resultan útiles para controlar los impulsos egoístas y violentos del pueblo: dado que éste no entiende razones, tales dogmas resultan necesarios a fin de limitar y contener los vicios, contribuyendo así a la obediencia y a la estabilidad política de la nación<sup>25</sup>. Los dogmas religiosos –incluso aquellos que resultasen contrarios a la verdad–, “son, en manos de

<sup>23</sup> Cf. Castillon (1991: 37).

<sup>24</sup> Cf. Castillon (1991: 45).

<sup>25</sup> Cf. Castillon (1991: 55-56).

los jefes de Estado, uno de los medios más eficaces para contener, para hacer obedecer al grueso de la nación...” (Castillon, 1991: 56). Tales dogmas constituyen la base de la felicidad del pueblo y merecen ser conservados, pues, independientemente de su veracidad. En conclusión “puede ser útil para el pueblo ser engañado, tanto en política como en religión, y ello bien por inducción al error, bien por mantenimiento en errores anteriores, siempre [...] que no se haga más que para su mayor felicidad” (Castillon, 1991: 61).

El autor se dirige, finalmente, a *los filósofos*, exhortándolos a hacer un uso prudente del razonamiento crítico, para la cual la mayor parte de los hombres no se halla aún preparada:

seamos prudentes al disipar los errores; recordemos que no son un mal real hasta tanto se les conoce y que más vale un error útil que una verdad triste y estéril de la que no se sabe hacer ningún uso y que, con frecuencia, no es para el pueblo otra cosa que una especie de curiosidad, una gratificación, por así decirlo, puramente especulativa, mientras que su indiscreta revelación arrastra o puede arrastrar todo tipo de desórdenes. Recordemos que la verdad no está hecha más que para los ojos del águila; no puede presentarse a nadie más sin cegarle, salvo envuelta en velos que atemperen su excesivo brillo: debemos trabajar, pues, para fortalecer todos los ojos hasta el punto de soportar el conjunto de las luces, pero no debemos envanecernos de haber triunfado hasta tanto los hombres sean hombres: cuando creamos poder levantar un extremo del velo, hagámoslo muy prudentemente, pues, ¿acaso no veremos a los espectadores guiñar los ojos? Bajémoslo entonces de inmediato por miedo a cegarlos por completo. Castillon (1991: 62).

Los filósofos deben trabajar por sí mismos para descubrir la verdad, que sólo más tarde será progresivamente expuesta ante el gran público; entretanto deben exponer sus descubrimientos ante el juicio de los gobernantes, quienes sabrán hacer buen uso de ellos<sup>26</sup>. En conclusión, el avance ilimitado de *las luces* sólo puede generar desórdenes y crímenes, y es imperativo limitar ese avance hasta tanto los hombres estén maduros para ello, *i.e.* “hasta tanto los hombres sean hombres” y superen, pues, su condición de *pueblo*.

A nuestro juicio, la respuesta de Castillon encierra una dificultad fundamental: ¿cómo han de *fortalecerse los ojos* de los hombres, cómo se ha de prepararlos para que puedan soportar la luz, si se los mantiene deliberadamente en el error? Por otra parte, ¿hasta qué punto es legítimo afirmar que mantener al pueblo en la ignorancia redundaría en su propio beneficio? ¿O en qué medida el gobernante podrá juzgar acertadamente respecto de lo que resulta beneficioso para el pueblo? El proceso en virtud del cual los individuos podrían superar progresivamente sus limitaciones requiere de la difusión de las nuevas ideas y de un espíritu crítico; requiere, pues, de un cierto grado de libertad. El recelo frente a las posibles consecuencias políticas de la Ilustración suele expresarse, en el texto de Castillon, como en muchos otros escritos de la época, bajo el argumento de que los pueblos *no se hallan aún maduros para la libertad*. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793], Kant se refiere de manera elocuente a la dificultad principal contenida en tal argumento:

Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes

<sup>26</sup> Cf. Castillon (1991: 69).

puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los *proprios* intentos (que uno ha de ser libre de poder hacer). No tengo nada en contra de que quienes tienen el poder en las manos, forzados por las circunstancias, aplacen aún lejos, muy lejos, la rotura de estas [...] cadenas. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que les están sometidos, y que se está autorizado a apartarlos siempre de ella, es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad. Desde luego, dominar en el Estado, en la casa y en la iglesia es más cómodo si se puede hacer prevalecer un principio tal. Pero ¿es también más justo? (RGV, Ak. VI, 188n).

En *Qué es la ilustración*, Kant advierte que los hombres, acostumbrados a sus ataduras cual “tontas redes domesticadas”, no osan dar un paso por sí mismos a causa de los temores que han despertado en ellos quienes se benefician de oficiar como sus tutores; y, sin embargo, “después de algunas caídas habrían aprendido a caminar” (WA, Ak. VIII, 36). Quien abandona un estado de sujeción y servilismo, al comienzo sólo podrá *dar saltos inseguros*, aún frente a una estrecha zanja<sup>27</sup>; no obstante ello, Kant considera que es posible que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se lo deje en libertad para hacer *uso público* de su razón<sup>28</sup>. No se *madura* para la razón –ni tampoco para libertad– sino a través del ejercicio mismo de la razón y de la libertad, y quienes ejercen el poder político deben conceder a los individuos la libertad necesaria a fin de realizar estos intentos, los cuales, aunque riesgosos, constituyen el único medio a través del cual pueden los hombres alcanzar progresivamente aquella perfección íntimamente ligada a su naturaleza, esa *vocación natural* del género humano, “la de pensar por sí mismo” (WA, Ak. VIII, 36). Detener ese progreso (aquel en virtud del cual los hombres pueden alcanzar la propia ilustración) “sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste, justamente, en ese progresar” (WA, Ak. VIII, 39).

La reivindicación kantiana de un libre *uso público* de la razón revela una confianza en la perfectibilidad del hombre, que es compartida por Becker, autor de la otra contribución premiada por la Academia de Ciencias. En efecto, la disertación de Becker (“Respuesta a la pregunta: ¿puede ser útil para el pueblo algún tipo de engaño, ya sea que consista en inducir a nuevos errores o bien en mantenerlo en los antiguos?”) descansa enteramente en la premisa de la perfectibilidad humana. Becker examina, en primer lugar, los términos implicados en la pregunta central formulada como tema del concurso: define el *error* como un juicio erróneo habitual (de carácter teórico o práctico)<sup>29</sup>, indica que la noción de *pueblo* alude a todos aquellos que “no hacen profesión de estudios” y abarca así no sólo a los campesinos sino asimismo a gran parte de los nobles, burgueses, artistas y comerciantes<sup>30</sup>, y define, finalmente, lo *útil* como todo aquello que contribuye a la perfección del hombre, aumentando sus potencias naturales

<sup>27</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 36.

<sup>28</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 37.

<sup>29</sup> Cf. Becker (1991: 89).

<sup>30</sup> Cf. Becker (1991: 95).

y facilitando la realización de su destino<sup>31</sup>. A través de una *historia de los prejuicios* (una suerte de genealogía de los errores humanos), arriba a la conclusión de que son los gobernantes los principales responsables de los prejuicios del pueblo, puesto que aquéllos bien podrían poner a los hombres en situación de superar las causas físicas o naturales del error, y en tanto no lo hacen, las causas del error y el prejuicio resultan, a fin de cuentas, casi exclusivamente políticas<sup>32</sup>. El estado de opresión que es producto del despotismo, la falta de atención de los legisladores por las necesidades intelectuales de la nación, así como la formación y predominio del clero, que concentra una enorme influencia espiritual y moral sobre los individuos, han inclinado a los hombres a la superstición, perpetuando el error y la ignorancia<sup>33</sup>.

En tanto ser perfectible, dotado de la capacidad de pensar, el hombre nunca se halla completamente conforme con su propia existencia, y no desea el mal sino a causa de la ignorancia y el error (esto es, incurre en el mal al ignorar que no es una felicidad real la que se funda en la desgracia de otros<sup>34</sup>). A fin de decidir si puede ser útil o no engañar a los hombres, debe considerarse ante todo que sólo puede ser *útil* para el hombre aquello que contribuye a su progresivo perfeccionamiento:

El hombre, en todo lo que hace bueno o malo, no actúa más que para mejorar su situación o aumentar su felicidad. Como la felicidad no consiste sino en el sentimiento de sus fuerzas, se puede decir que no tiene otro objeto que perfeccionar tales fuerzas, tanto corporales como intelectuales o, lo que es lo mismo, que su objeto es la perfectibilidad, que es el primer móvil de sus acciones. [...] un instinto natural le lleva continuamente a hacer más favorable su situación y [...] la Naturaleza le ha provisto de las fuerzas necesarias para satisfacer esta inclinación. Por tanto, no hay felicidad para el hombre sin una renovación perpetua de tal deseo, y sin el uso de los medios que puede emplear para contentarlo. Ese instinto jamás podría ser satisfecho plenamente, porque en ese caso se extinguiría, pero debe serlo de modo sucesivo [...] la razón más depurada, consultada a propósito del objeto que merecería ser el fin de todos los esfuerzos humanos, no dudaría en proponernos los progresos del hombre en el cultivo de su espíritu. La Naturaleza ha designado visiblemente ese fin adjudicándole como herencia la perfectibilidad [...]. El fin de la existencia del hombre y la

<sup>31</sup> El autor señala que, a fin de determinar la *utilidad* de una cosa, es preciso dilucidar previamente las fuerzas que le son propias, y la perfección de la que ella es susceptible. Cf. Becker (1991:118). Todo lo que conduce a un ser al cumplimiento de su destino, es decir, a alcanzar su perfección, ha de ser *útil* para ese ser. Para establecer lo que resulta útil al hombre, ha de considerarse, pues, cuál es su *principio motor*. La naturaleza ha dotado al hombre de una tendencia a aumentar su bienestar y perfección, es decir, le ha concedido la cualidad de su *perfectibilidad*, cualidad ligada a sus fuerzas orgánicas, pasivas y activas. Tanto en su estado moral como social, el hombre avanza constantemente hacia su perfección, ya sea que haga el bien o que haga el mal. Cf. Becker (1991: 124-125).

<sup>32</sup> Cf. Becker (1991:110). En un escrito titulado “Disertación filosófica y política o reflexión sobre esta cuestión: ¿es útil para los hombres ser engañados?”, el Marqués de Condorcet declara que los prejuicios no son beneficiosos para el pueblo sino sólo para quienes desean oprimirlo: “Para que la opresión pueda ser útil para el opresor, es necesario que el oprimido sea presa de la superstición o esté privado de la razón: ese es el motivo por el que la sumisión imbecil de algunos pueblos era muy cómoda para sus sacerdotes, y por lo que la sumisión de las bestias de carga proporciona tanta utilidad a los hombres [...]. el beneficio general del género humano, de una nación, de un grupo de hombres, consiste en conocer la verdad acerca de la sociedad, cualquiera sea dicha verdad”. Condorcet (1991: 191-192). Al igual que Becker, Condorcet considera que el error y la ignorancia del pueblo son resultado de las instituciones sociales y políticas. El pueblo no es débil o limitado *por naturaleza*, sino que en buena medida lo es a causa de quienes sacan buen provecho de esa debilidad. El error no es útil ni beneficioso sino para los malos gobernantes, y un gobierno ilustrado comprendería que no tiene nada que perder al promover la ilustración del pueblo, pues *las luces* instruyen a los hombres acerca de sus deberes jurídicos, y los inclinan a obedecer de buen grado las leyes y normas sociales, puesto que les permiten reconocer la necesidad de tales leyes las ventajas que ellas reportan. Riem expresa esta misma idea al señalar que un Estado ilustrado contará con ciudadanos razonables y con leyes justas. Cf. Riem (2009: 55). Los defensores de *las luces* coinciden, pues, en que la ilustración del pueblo es necesaria y en que los príncipes deben favorecerla a través de la educación y la libertad de prensa, instrumentos privilegiados para el progreso de las instituciones sociales. Cf. Condorcet (1991: 108-109); Becker (1991: 169).

<sup>33</sup> Cf. Becker (1991: 111-112).

<sup>34</sup> Cf. Becker (1991: 133).

verdadera felicidad del género humano consiste en desarrollar sucesivamente todas las semillas de perfección que son su herencia. Becker (1991: 134- 135)<sup>35</sup>.

Sobre la base de estas premisas antropológicas, Becker concluye que la felicidad humana sólo puede ser alcanzada a través de una satisfacción –siempre inconclusa– del instinto de perfectibilidad. El autor responde, pues, negativamente a la pregunta formulada como tema del concurso, señalando que no puede ser útil para el hombre aquello que obstaculice la satisfacción de dicho instinto, esto es, aquello que limite su progreso hacia un estado de mayor perfección. La perfectibilidad humana ha de ser reivindicada como principio de la educación, de la moralidad, de la religión, y también como principio de legislación<sup>36</sup>. Todo cambio social, toda decisión política debe estar orientada según tal principio, y puesto que el bien o el mal uso que los hombres hacen de sus fuerzas dependerá, en todo caso, de la exactitud y claridad de sus ideas, todo gobierno legítimo deberá proponerse como fin el esclarecimiento de las ideas, concediendo a los hombres la facultad de pensar por sí mismos, de expresarse, y de ampliar sus conocimientos. En conclusión, todo prejuicio, todo error, resulta contrario al bien general y particular, pues atenta contra el principio de la perfectibilidad natural del hombre:

si está probado que el destino del género humano, como el de cada individuo, es perfeccionar sucesivamente todas sus facultades, y que los prejuicios impiden o detienen ese progreso, es evidente que cualquier sociedad que supusiera la necesidad de prejuicios en la nación sería nula e ilegal, porque sería contraria al interés común de todos sus miembros. Becker (2009: 152).

Un gobierno que deliberadamente abandonara al vulgo a sus errores, o lo indujera a abrazar nuevos errores y prejuicios, frustraría el fin de la Naturaleza para la especie humana, faltando así a sus objetivos y fines propios.

Becker examina, finalmente, algunas posibles objeciones a su propuesta, referidas a los riesgos implicados en la exposición pública de la verdad. Señala al respecto que un buen gobierno no ha de temer acerca de la ilustración de sus ciudadanos:

Es justo que el ciudadano conozca sus derechos y privilegios, para que pueda amar al gobierno que le mantiene en ellos, que sea instruido en sus deberes para cumplirlos, que sepa lo que le falta a la prosperidad de la nación para que trabaje en ello y para poder dar consejos saludables al gobierno y a sus conciudadanos. Cuanto menos se instruya al súbdito en las necesidades del Estado, menos dispuesto estará a contribuir de buen grado a los gastos públicos [...]. Sólo el mal gobierno está interesado en crear

<sup>35</sup> En *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784]*, Kant expone los principios básicos de su concepción filosófica acerca de la Historia, y presenta nociones afines a las formuladas aquí por Becker, refiriéndose a la *intención de la Naturaleza*, que ha dotado al hombre de ciertas disposiciones orientadas hacia su óptimo desarrollo (Cf. IaG, Ak. VIII, 18). La razón y la libertad de la voluntad constituyen disposiciones originarias fundamentales de la especie humana, disposiciones que, en el marco del antagonismo social, conducen a la institución de un orden legal y moral (IaG, Ak. VIII, 20-21). Estas reflexiones antropológicas convergen, en el marco de la filosofía kantiana de la historia, en la formulación de ciertos fines político-jurídicos: en efecto, sostiene Kant que la *Naturaleza* orienta al hombre a aquel estado en el cual pueda desarrollar plenamente todas sus disposiciones, a saber: el *estado cosmopolita universal* (IaG, Ak. VIII, 28). Coincidimos, pues, con Aramayo, quien caracteriza a la filosofía kantiana de la historia como “una encrucijada de su pensamiento moral y político, en la que se dan cita la ética, el derecho y una singular teodicea, por no mentar las claves antropológicas que supone”. Aramayo (1994: xi).

<sup>36</sup> Cf. Becker (1991: 138).

ilusiones a su nación por temor a que sus exacciones subleven los espíritus. Por ello, sería superfluo probar extensamente que un gobierno tal afronta a las convenciones sobre las que descansa la sociedad y que precisamente por ello los ciudadanos no están obligados a obedecerle más que en tanto sea lo suficientemente fuerte como para constreñirlos a ello. [...]. Los malos gobiernos se alarman, pues, equivocadamente respecto de las luces de las naciones que les obedecen; embruteciéndolas, las ponen fuera de las condiciones de contribuir a la larga a las necesidades de la corona, porque sojuzgar el espíritu de un pueblo es apagar en él la industria, la actividad y el amor al trabajo. Becker (1991: 155-156)<sup>37</sup>.

En síntesis, “sería un acto inútil de violencia el querer impedir los progresos de la verdad, detener el curso de las investigaciones que la tengan por objeto” (Becker, 2009: 157). Los errores y prejuicios resultan contrarios a la felicidad humana y atentan contra la perfectibilidad natural del hombre; son nocivos para el bien general y particular, y el gobierno debe velar por su progresiva superación, promoviendo en los hombres el uso pleno y legítimo de sus facultades:

El buen gobierno [...] empleará todos los medios posibles para perfeccionar su educación [...]; levantará los obstáculos que impiden el progreso del espíritu y dará entera libertad al amigo de la verdad para seguirla por doquier y comunicar sus éxitos a sus contemporáneos, sin exponerlo a caer en las manos crueles de una Inquisición espiritual o temporal. Para ello, la libertad de prensa será ilimitada, porque nunca se dará el caso de temer que escritos demasiado libres inciten a perturbaciones o seduzcan al ciudadano [...], la nación está lo bastante instruida para despreciar todo escrito contrario al buen sentido y a la virtud y [...] la adhesión de sus súbditos asegura su obediencia. Becker (1991: 169)<sup>38</sup>.

Esta breve reconstrucción de los principales argumentos desarrollados por los autores de las dos contribuciones premiadas del Concurso permite reconocer algunos tópicos centrales implicados en la discusión acerca de los alcances y límites de la ilustración. En primer lugar, debemos señalar que Castillon y Becker asignan significados diversos a la noción de *pueblo*, y ello determina, en buena medida, la posición que cada uno de ellos adopta con respecto a la conveniencia o inconveniencia de conservar o alentar los errores y prejuicios populares. Mientras aquél considera al *pueblo* como la parte de la nación que necesita ser *guiada* (a causa de sus limitaciones o su debilidad), Becker incluye bajo el concepto de *pueblo* a aquellos que “no ejercen profesión de estudio” y considera que tal condición no impide el desarrollo de un cierto grado de perfeccionamiento; en efecto, incluso aquel que ejerce el oficio más simple es capaz de mejorar o

<sup>37</sup> No sólo los prejuicios políticos sino asimismo los prejuicios religiosos carecen de utilidad, pues estos últimos ilusionan al pueblo con una prosperidad quimérica, cegándolo con respecto a su estado real, o haciéndolo indiferente y apático respecto de los bienes de este mundo. Becker (1991: 159).

<sup>38</sup> Los autores ilustrados suelen vincular la libertad de prensa a la formación de una *opinión pública*, entendida ésta como una suerte de *tribunal de la razón*, esto es, una instancia pública deliberativa ante la cual cada uno ha de ser exponer sus ideas con el fin de validarlas, a través de su contrastación con ideas y juicios ajenos. Cf. Tortarolo (1998: 240-241). Los pensadores ilustrados reivindican, pues, la importancia de la formación de una *opinión pública*, advirtiendo la importancia decisiva de la *publicidad* para el desarrollo del proyecto ilustrado. Las reflexiones de Ch. Garve en relación con la proliferación de los *clubes de sabios*, esto es, pequeñas asociaciones abocadas a una “comunicación real de saberes, en especial a través de la crítica mutua de las obras propias o de otros”, a las que el autor caracteriza, significativamente, como *sociedades de debate* (Garve, 2009: 73-74), permite formarnos una idea acerca de algunas de las modalidades a través de las que se promueve, en la época, el ejercicio *participativo* y *comunicativo* de la razón, al que Kant se refiere en sus escritos (cf. *infra*, nota 50). J. B. Erhard sostiene, por su parte, que quien descubra verdades importantes ha de someterlas ante el juicio público, para corroborar si otros también las consideran tales y, de ese modo, *ilustrar al pueblo*. Cf. Erhard (2009: 99).

progresar en el ejercicio del mismo<sup>39</sup>, siendo la perfectibilidad una condición o disposición propia de *todo hombre* en cuanto tal, y a partir de la cual cada uno ha de alcanzar la felicidad. Castillon, por su parte, no aclara qué ha de entenderse bajo este último concepto, y se limita a afirmar que ciertos prejuicios contribuyen a la felicidad del pueblo, a su “bienestar físico y espiritual”, y es precisamente por ello que el gobierno se halla autorizado a mantenerlos. Ambas nociones (la de *felicidad* y la de *pueblo*) resultan, pues, problemáticas en lo que atañe a su contenido específico, y el sentido que les sea asignado conducirá a adoptar cierta posición respecto de la conveniencia o inconveniencia de recurrir al engaño en el ejercicio del poder político.

Por otra parte, diversos presupuestos éticos y antropológicos subyacen en los argumentos esbozados por los autores a los que nos hemos referido. Quien conciba la *perfectibilidad* como rasgo esencial de la naturaleza humana, considerará la ilustración como un proceso que no ha de ser restringido u obstaculizado bajo ninguna circunstancia, más allá de que se la interprete en términos de un avance del conocimiento, o bien, al modo kantiano, como la adquisición progresiva de un cierto *modo de pensar* (crítico y autónomo)<sup>40</sup>. En el escrito de Beker, la concepción del hombre como un ser *perfectible* conduce a la interpretación del concepto de *felicidad* en relación con todo aquello que puede contribuir al desarrollo de las potencias físicas y espirituales del hombre. Bajo estas premisas éticas y antropológicas, el *buen gobierno* será aquel que promueva la educación y el desarrollo de tales potencias y conceda a los individuos la libertad necesaria para su óptimo desarrollo.

Esta matriz ético-antropológica implícita en la posición política asumida por cada uno de los autores a los que hemos aludido, permite comprender a quién se identifica, según el caso, como el *destinatario* del discurso ilustrado. Para quienes sostienen su discurso en la noción de perfectibilidad humana, el pueblo (o *público en general*) es el destinatario natural de tal discurso, mientras que aquellos que conciben al *pueblo* como un conjunto de individuos incapacitados para el ejercicio autónomo de su propio entendimiento, identificarán a los gobernantes como el destinatario exclusivo del discurso ilustrado. Desde luego, no se trata aquí de alternativas excluyentes, pues en cierto casos (como es, según veremos, el caso de los escritos kantianos) el *público en general* puede ser reconocido como el destinatario *último* de tal discurso, mientras que se recomienda, no obstante, a los promotores de la Ilustración, que se dirijan, ante todo a los príncipes, para que éstos instrumenten, a su vez, las reformas necesarias<sup>41</sup>.

Otra conclusión que podemos formular a partir del análisis desarrollado en las páginas precedentes, es que la prudencia con respecto a las posibles consecuencias de *las luces* en lo relativo a la estabilidad del orden político no sólo es propia de quienes aconsejan limitar la ilustración del pueblo, sino que es compartida incluso por los defensores más liberales de la Ilustración, quienes suelen referirse a la libertad de prensa como el medio más adecuado para el avance de *las luces*<sup>42</sup>. Kant se inclinará asimismo por esta posición, reivindicando la *libertad de pluma* como “el único paladín de los derechos del pueblo, siempre que se mantenga dentro de

<sup>39</sup> Cf. Becker (1991: 145).

<sup>40</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 36.

<sup>41</sup> Podría afirmarse, pues, que desde la perspectiva kantiana el *trayecto* del cambio social se inicia en el ámbito de la comunidad filosófica o letrada, asciende hacia el ámbito gubernativo y desciende, finalmente, hacia el pueblo. Cf. SF, Ak. VII, 92.

<sup>42</sup> Cf. Becker (1991: 169); Wieland (2009: 49).

los límites del respecto y el amor a la constitución en que se vive...” (TP, Ak. VIII, 304). Según observaremos en las páginas siguientes, la libertad no es sólo el *fin* al que deben orientarse las reformas en la constitución política, sino que constituye asimismo el *medio* que permite su realización en cuanto *fin*. En otras palabras: no se alcanza la libertad sino a través de la libertad misma; y no es posible alegar, pues, que los hombres *no se hallan aún maduros para la libertad*, pues sólo si se les permite ejercerla (en particular, a través de la publicación de escritos) se les dará oportunidad de perfeccionarse en el ejercicio de su libertad<sup>43</sup>.

### III. LA ILUSTRACIÓN DEL PUEBLO EN LOS ESCRITOS POLÍTICOS KANTIANOS

En esta sección consideraremos el modo en que Kant concibe la noción de *ilustración*, atendiendo en particular a sus consideraciones respecto del problema de los límites y alcances de la *ilustración del pueblo*. Como sabemos, Kant define la ilustración como el hecho por el cual el hombre alcanza a superar un *estado de minoridad* intelectual del cual él mismo es responsable<sup>44</sup>. La noción de *ilustración* se halla, pues, indisolublemente ligada a la concepción de una razón que se ejercita de manera autónoma<sup>45</sup>. Por falta de decisión o de valor, por pereza, cobardía o comodidad, los hombres suelen rehusar la capacidad de servirse de su propio entendimiento, permaneciendo con gusto bajo un estado de sujeción, incluso cuando la naturaleza los ha librado ya de la necesidad de conducción ajena. Esta situación facilita a otros arrogarse el papel de *tutores*, quienes se encargarán de reforzar la idea de que el paso a la *mayoría de edad* no sólo es molesto sino, además, peligroso<sup>46</sup>.

Kant identifica, pues, tanto condiciones individuales como sociales que obstaculizan la ilustración: mientras ciertas disposición antropológicas (internas) incitan al hombre a permanecer en un estado de *minoría de edad* intelectual, otras condiciones (externas), ligadas a los beneficios que ciertos individuos obtienen al perpetuar ese estado de sujeción, refuerzan el comportamiento heterónomo del individuo e impiden el desarrollo pleno de una capacidad

<sup>43</sup> En tal sentido, cabría afirmarse que la *libertad de pluma* es el *medio*, siendo la libertad propia de la constitución republicana el *fin* último al que se orienta el género humano.

<sup>44</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 35. Diversos autores señalan el sesgo antropológico del ensayo kantiano sobre la Ilustración, sin perjuicio del reconocimiento de su sesgo político. González Fisac propone un interesante análisis de esta cuestión, examinando la concepción kantiana del hombre como un ser dotado de facultades, ser naturalmente orientado a una suerte de *beautocracia* de la razón (vinculada con la capacidad de autodomínio racional). La naturaleza nos ha hecho capaces de conducirnos por nosotros mismos (*i.e.* a través de nuestras propias capacidades racionales) y es por ello que Kant califica a la permanencia en la minoría de edad como *autocupable*, esto es, como enteramente imputable al individuo (pese a reconocer, por otra parte, las causas sociales que contribuyen a ella). Cf. González Fisac (2013: 185ss.).

<sup>45</sup> Muguerra caracteriza a la Ilustración como “un acto de confianza en sí misma de la *razón humana*. [...] La Ilustración constituyó uno de esos momentos estelares de la historia de la humanidad en los que ésta se atreve a acariciar el sueño de la *emancipación*, la emancipación, por lo tanto, de los prejuicios y las supersticiones que atenazaban a la razón humana [...]. la emancipación de las tiranías con que «contra toda razón» o, por lo menos, contra aquella razón tenida por liberadora— los diversos poderes de este mundo han oprimido a los hombres una vez y otra a lo largo de los siglos [...]. El sueño ilustrado de la emancipación, el sueño de la liberación de la humanidad erigido en promesas por la Ilustración, fue, pues, el *sueño de la razón*”. Muguerra (1994: 130-131). La Rocca señala, por su parte, que la concepción kantiana de la ilustración se halla vinculada con el proyecto crítico desarrollado en los escritos de Kant y, en particular, con una cierta concepción de la razón, como facultad esencialmente crítica y autónoma. Cf. La Rocca (2009: 100).

<sup>46</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 36.

que le es propia y distintiva, a saber: la de servirse de su propio entendimiento<sup>47</sup>. De allí que la ilustración requiera de un esfuerzo extraordinario, y sean pocos los individuos que logran *desatar las cadenas*, *i.e.*, abandonar los prejuicios profundamente arraigados, y acometer el desafío de un pensamiento autónomo. Así como se dan condiciones individuales y sociales que incitan a permanecer en la *minoría de edad* intelectual, así también las condiciones capaces de promover la ilustración son tanto de carácter individual como social: en efecto, no sólo se requiere coraje y valor, sino asimismo del auxilio de otros, aquellos que han alcanzado ya la ilustración. En tal sentido señala Kant que quienes han rechazado ya el yugo de la minoridad, deben promover en el resto el reconocimiento de aquella capacidad propiamente humana, incitándolos a pensar por sí mismos<sup>48</sup>.

No sólo es posible sino además inevitable que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se le conceda libertad. Sin embargo, no todo uso de la libertad favorecerá el avance de la ilustración. Más aún, existen ciertas *limitaciones* de la libertad que pueden favorecerla: en efecto, los límites que se imponen al individuo en el ámbito del *uso privado* de la razón – uso que “cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil* que se la haya confiado” (WA, Ak. VIII, 37)– no sólo no obstaculiza particularmente el progreso de la ilustración, sino que pueden, incluso, promoverla, ya que el comportamiento pasivo de los individuos en ciertos ámbitos institucionales resulta necesario a fin de que el gobierno los oriente hacia ciertos fines públicos, a través de una suerte de *unanimidad artificial*<sup>49</sup>. En otras palabras: la realización de ciertas metas comunes requiere de la subordinación del individuo a los fines públicos, subordinación que en sí no constituye un obstáculo para la ilustración, bajo la condición de que se garantice su libertad de hacer un *uso público* de la razón, *uso* del que se sirve en tanto se dirige, como *docto*, al público de los lectores<sup>50</sup>. La *libertad de pluma* constituye, pues, el espacio idóneo para el ejercicio de la libertad de pensamiento, libertad que no se ejerce de manera individual, sino, por el contrario, *en compañía de otros*, a saber: de aquellos que constituyen el *público de los lectores*<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 36.

<sup>48</sup> Señala Villacañas al respecto que la autonomía, en términos kantianos, ha de ser *universalizable*: la constitución civil perfecta es, precisamente, “aquella que *exige como ideal* el hecho de que todos los miembros de la comunidad *sean autónomos*”. Villacañas (1987: 221).

<sup>49</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 37.

<sup>50</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 37.

<sup>51</sup> La razón autónoma o ilustrada no ha de ser considerada, pues, como un razón individualista, ya que el recto uso de la razón exige, para Kant, la interacción con otros individuos, antes quienes se somete a juicio las propias ideas, a fin de corroborar su validez u objetividad. En un escrito titulado *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* [*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, 1786], Kant señala que el *pensar en comunidad con otros* es aquello que nos permite pensar correctamente: “A la libertad de pensar se opone, *en primer lugar*, la *coacción civil*. Es verdad que se dice que la libertad de *hablar*, o de *escribir*, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de *pensar*. ¿Pero pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decir así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles. Y también lo único que puede aportar un remedio contra todo los males inherentes a esa condición” (WDO, Ak. VIII, 144). En su legado manuscrito, se refiere asimismo a la necesidad de cotejar los propios juicios con juicios ajenos, a fin de detectar posibles errores o inconsistencias (cf. *Refl.* 2565, Ak. XVI, 419; *Refl.* 2564, Ak. XVI, 418-419; *Refl.* 2566, Ak. XVI, 419-420). La noción de una *razón comunicativa y participativa* invocada en las notaciones manuscritas alude a la exigencia de una interacción intersubjetiva en tanto instancia necesaria a fin de garantizar la objetividad del juicio individual. Cf. González Fisac (2013: 200); Deligiorgi (2005: 143-144); La Rocca (2006: 119).

En síntesis, la ilustración exige libertad, mas no una libertad ilimitada, sino una libertad ejercida dentro de ciertos límites acotados, a saber: aquellos que configuran el ámbito del *uso público de la razón*. En todo caso, es importante señalar cuáles restricciones de la libertad resultan legítimas (y favorables al proyecto ilustrado). Como hemos señalado, los límites del *uso privado* de la razón serán legítimos siempre que resulten indispensables a fin de garantizar la realización de ciertos *finés públicos* (finés que deben ser *racionales*, es decir, finés a los que la razón pueda reconocer como válidos y a los que pueda prestar, pues, consentimiento), ya que en caso contrario, las restricciones resultarían autoritarias. Dicho de otro modo: el *uso privado* merece ser calificado como un *uso de razón*, un uso *racional*, siempre que los finés que justifican su limitación puedan ser racionalmente reconocidos como favorables al bien público<sup>52</sup>. La otra condición que debe satisfacer toda limitación del *uso privado* de la razón (a fin de ser una limitación legítima) es que se conceda al individuo total libertad en el *uso público*: efectivamente, puede exigirse a aquél plena obediencia en su desempeño de cierta función pública o civil, siempre que se lo reconozca, a su vez, como miembro de la *sociedad cosmopolita*, esto es, siempre que se le conceda la libertad que le es propia en tanto miembro de una sociedad tal. En otras palabras: la limitación del *uso privado* ha de ser compensada por una ilimitada libertad en el ámbito del *uso público*.

Si la desobediencia en el *uso privado* puede conducir a actitudes anárquicas e incitar al desorden social, la restricción ilegítima del *uso público* conducirá a un ejercicio despótico y autoritario del poder político. Entre estos dos males (la anarquía y el despotismo) parece situarse, pues, la libertad propia de la buena constitución política, libertad que requiere de un ordenamiento que exige restricciones y límites y que ha de ser ejercida, pues, en el marco de la obediencia y el respeto a las leyes<sup>53</sup>. De allí que, hacia el final de sus reflexiones en torno a la Ilustración, Kant invoque la controvertida exhortación del príncipe ilustrado: “razonad cuando queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!” (Ak. VIII, 41). En conclusión, la vocación propia y natural de todo hombre (la de pensar por sí mismo) debe ser garantizada por quienes ejercen el poder, mas debe ser asimismo limitada. El avance de la ilustración debe ser encausado dentro de ciertos límites, sin que ello implique obstaculizarla (*encausar* el progreso

<sup>52</sup> González Fisac se refiere *in extenso* a esta cuestión, y señala que “si el uso privado merece ser tal uso, un uso-de-razón (y no, por ejemplo, un abuso o *Missbrauch*), ello se debe a que la razón, aún cuando no proceda decidiendo lo que hay que hacer, pues sólo tiene que cumplir o aplicar las reglas (sólo tiene que obedecer), comprende la necesidad de regular el funcionamiento de la institución que sea el caso. Dicho de otra manera: el uso privado *no es un uso ciego* [...]. Lo que no se hace en el uso privado es decidir finés [...]. en realidad, lo razonable del uso privado de razón tiene mucho que ver con la condición fáctica de los finés que se propone la razón en su uso público”. González Fisac (2013: 193-194). Tanto en su *uso privado* como en su *uso público*, la razón se halla sujeta a leyes (ya se trate de leyes impuestas por otros o bien de leyes que ella se impone a sí misma). Aún cuando implique la sujeción del individuo a finés externos, el uso privado es un *uso de razón*, pues no mienta la pura obediencia irracional, sino que supone un consentimiento tácito, fundado en el reconocimiento de la necesidad de normas institucionales que regulen la acción individual, a fin de garantizar el funcionamiento de una institución cualquiera.

<sup>53</sup> Aramayo señala que la libertad en el *uso público* de la razón proporciona un “antídoto contra las revoluciones”, en tanto permite evitar conductas despóticas entre los gobernantes y promueve, entre los súbditos, una actitud de obediencia y de respeto ante los poderes instituidos. Cf. Aramayo (2001: 298-299). Bajo las premisas reformistas que dan forma a sus propuestas políticas, Kant confía en que el Estado prusiano logre avanzar hacia una constitución republicana sin necesidad de repetir la dolorosa experiencia revolucionaria francesa (cf. Refl. 8044, Ak. XIX, 604). Como bien señala Aramayo, Kant confía en la libertad de expresión y, en particular, en la libertad de pluma, como instrumentos eficaces para promover las reformas necesarias a fin de evitar situaciones de opresión y penuria que pudiesen incitar al pueblo a la acción revolucionaria. En la medida en que promueve el progreso de las instituciones político-jurídicas, la *ilustración* no alienta el desorden social, sino, muy por el contrario, garantiza la paz y el orden.

de la ilustración no significa *obstruirlo*, sino significa, antes bien, establecer las condiciones bajo las cuales tal avance resulta factible).

Desde la perspectiva asumida por Kant, la *ilustración del público* sólo puede darse a través de un proceso gradual, pues exige una *reforma del modo de pensar*, y para ello no sólo han de erradicarse los prejuicios, sino que ha de adquirirse progresivamente el hábito del pensamiento autónomo (a diferencia de la superación de un despotismo personal, que bien podría darse súbitamente, *i.e.* mediante una revolución)<sup>54</sup>. Sólo a través de una reforma progresiva, puede el individuo alcanzar la auténtica *ilustración*, y lo mismo ha de afirmarse respecto de la sociedad en su conjunto. La determinación natural de la especie humana consiste en *progresar*<sup>55</sup>, pero el progreso no es factible a través de cambios súbitos o violentos. A fin de garantizar la gradualidad del cambio, debe concederse a los filósofos (a los *doctos* o *letrados*) la libertad de exponer el resultado de sus indagaciones críticas, principalmente ante quienes gobiernan, pues en éstos recae la tarea de instrumentar las reformas necesarias en la constitución política. *Los ilustrados* deben dirigirse, pues, no al pueblo (o *público en general*), sino, en primera instancia, al *público de los lectores*, y en particular a los gobernantes, y sólo a través de un lento proceso la *reforma del modo de pensar* alcanzará al pueblo en su totalidad.

Sobre la base de estas consideraciones, estamos en condiciones de analizar las breves pero importantes observaciones que Kant formula acerca de la *ilustración del pueblo* en el texto titulado *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* [*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1797], publicado como la segunda parte de *La contienda de las facultades*. Kant responde afirmativamente a la pregunta referida al progreso del género humano, asumiendo la perspectiva de una *historia profética del género humano*, una historia *a priori* que es posible “cuando es el propio adivino quien causa y prepara los acontecimientos que presagia” (SF, Ak. VII, 80). Si bien una historia *a priori* no puede basarse inmediatamente en datos provistos por la experiencia (pues trata acerca del futuro, respecto del cual no es posible invocar evidencia fáctica alguna), aquélla se halla ligada, no obstante, a ciertos *signos* empíricos. Tales *signos* se hallan vinculados, para Kant, con la Revolución Francesa. En efecto, la simpatía general y desinteresada de los espectadores de la Revolución revela cierto *carácter moral* de la especie humana, a partir del cual cabe esperar el progreso de la especie humana hacia un estado de mayor perfección<sup>56</sup>. Esta simpatía descansa en el reconocimiento del derecho de todo pueblo a darse una constitución civil (se funda, pues, en el reconocimiento moral de un ideal inmediatamente vinculado al concepto del derecho). La existencia de esta disposición moral —expresada bajo la forma del entusiasmo — permite vaticinar que el género humano no retrocederá en su progreso

<sup>54</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 36.

<sup>55</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 39.

<sup>56</sup> Cf. SF, Ak. VII, 85. La concepción teológica de la Historia desarrollada en los escritos kantianos se funda en la idea de una *Naturaleza providencial*, garante del progreso del género humano. Sin embargo, la idea de *Naturaleza* invocada en dichos escritos no implica eximir al hombre de la responsabilidad que le atañe en su destino histórico. Cf. Beade (2011a: 25-44). Rodríguez Aramayo observa al respecto que, si bien la identificación kantiana entre las ideas de *Naturaleza* y *Providencia* no deja de tener ciertas connotaciones metafísico-teológicas, lo relevante aquí es el tipo de acciones humanas que han de ser impulsadas a través de tales *ideas*; de allí que Kant afirme que resulta indistinto que se denomine *destino* o *Providencia* a la *Naturaleza* (cf. ZeF, VIII, 360-361). El punto decisivo es que *necesitamos confiar en la factibilidad del progreso*; de allí la necesidad de recurrir a una *idea* de *Naturaleza providencial* en tanto “aval que garantice su realizabilidad”. Cf. Rodríguez Aramayo (2001b: 102s.).

hacia lo mejor, pues un fenómeno de tal magnitud “*no se olvida jamás en la historia humana*”<sup>57</sup>. En el marco de estas consideraciones, Kant se refiere a la *ilustración del pueblo* como una condición fundamental para la promoción del progreso de la especie humana. Así señala que la ilustración del pueblo

consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí sólo se trata de derechos naturales derivados del más elemental sentido común, sus divulgadores e intérpretes naturales ante el pueblo no son los profesores de Derecho designados oficialmente por el gobierno, sino aquellos otros que van por libre, esto es, los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro para el Estado, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores del pueblo [*Aufklärer*], por más que su voz no se dirige *confidencialmente* al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad, cuando es todo un pueblo quien quiere presentar sus quejas [...]. La *prohibición* de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que atañe al mínimo de su demanda, es decir, a su mero derecho natural (SF, Ak. VII, 89).

La idea de un constitución fundada en el derecho natural del hombre no es una quimera, sino el principio con arreglo al cual debe ser fundada toda constitución civil en general, y es deber de los gobernantes “tratar al pueblo de acuerdo con principios conformes a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo en la madurez de su razón se prescribiría a sí mismo, si bien no se le pida literalmente su consentimiento para ello)” (SF, Ak. VII, 91)<sup>58</sup>. Cabe esperar, pues, el progreso hacia lo mejor “no por el curso de las cosas de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo” (SF, Ak. VII, 92), es decir, no a través de la educación (pues las instituciones educativas carecerán de toda cohesión hasta tanto el Estado no desarrolle un plan educativo sistemático y lo aplique uniformemente<sup>59</sup>), sino a través de *la ilustración de los gobernantes*, posible, a su vez, gracias a la labor crítica y pedagógica desarrollada por los filósofos. En tal sentido señalábamos antes que el *trayecto* del cambio social se inicia en los estratos *medios* propios de los *doctos* o *letrados*, asciende hacia el ámbito gubernativo, y de allí desciende, finalmente, hasta alcanzar al *público* en general<sup>60</sup>, siendo el libre *uso público de la razón* y, en particular, la *libertad de prensa*, los medios más idóneos para impulsar los cambios que fuesen necesarios.

En la primera parte de *La contienda de las facultades*<sup>61</sup>, titulada “La contienda entre las facultades de filosofía y teología”, Kant se refiere *in extenso* al papel que desempeñan *los filósofos* en el proceso de ilustración. Haciendo referencia a la contienda académica –pero a la vez política–

<sup>57</sup> Cf. SF, Ak. VII, 88.

<sup>58</sup> Cf. TP, Ak. VIII, 297.

<sup>59</sup> Pese a estas observaciones, Kant asigna una importancia destacada a la educación, como institución clave para el progreso del género humano. Para un análisis de la doctrina pedagógica kantiana, remitimos a nuestro trabajo: Beade (2011b: 101-120).

<sup>60</sup> Cf. *supra*, nota 40.

<sup>61</sup> Bajo ese título general, Kant publica en 1798 tres escritos breves, el primero de los cuales se halla específicamente referido al conflicto entre la *Facultad de Filosofía* y la *Facultad de Teología*. Gómez Caffarena analiza las condiciones históricas que motivaron la redacción de este escrito, a saber: el conflicto de Kant con la censura prusiana. Como señala el intérprete, en *La contienda de las facultades* Kant expone una aguda defensa del *foro filosófico-científico* frente al *foro clerical-gubernativo*, que puede ser considerada como una de las expresiones más logradas de la lucha ilustrada por la emancipación del pensamiento racional frente a la autoridad religiosa tradicional. Cf. Gómez Caffarena (1999: xx-xxvi).

que suele darse entre los miembros de las llamadas *Facultades superiores* (Teología, Derecho y Medicina) y los miembros de la llamada *Facultad inferior* (Filosofía), invoca, bajo nuevos términos, la distinción entre los usos *público* y *privado* de la razón formulada, años atrás, en *Qué es la Ilustración*. En efecto, señala allí que quienes se desempeñan como funcionarios civiles o públicos deben responder a los intereses del gobierno, que les encomienda la difusión pública de ciertas doctrinas indispensables para la preservación del orden civil. Estos *servidores públicos* se hallan sujetos, pues, a la censura de sus respectivas Facultades, a través de las cuales el gobierno procura ganar influencia sobre el pueblo<sup>62</sup>. Ahora bien, si los funcionarios públicos deben atenerse, en cuanto tales, a ciertas prescripciones estatales en lo referido a las doctrinas que imparten ante el pueblo, en tanto *doctos* han de ser autorizados, sin embargo, a participar libremente de todo tipo de discusiones teóricas<sup>63</sup>, lo que equivale a reconocer su derecho a hacer un *uso público* de la razón, mientras se les exige, sin embargo, plena obediencia en el ámbito de su *uso privado*.

Al igual que en el texto de 1784, en el escrito sobre la contienda de las Facultades Kant exhorta a los gobernantes a no obstaculizar las indagaciones filosóficas, que han de ser completamente exentas de toda imposición externa:

a la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón. Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la verdad de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno (SF, Ak. VII, 27-28)<sup>64</sup>.

hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad, que sea independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y tenga la libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente [...] la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan sólo un *credo* libre) (SF, Ak. VII, 20).

Si las Facultades superiores *silenciaran la voz de la razón*, comprometerían el avance del conocimiento y, con ello, el progreso de las instituciones jurídico-políticas<sup>65</sup>. La meta final de

<sup>62</sup> “En cuanto órganos del gobierno (eclesiásticos, magistrados y médicos) ven sometido a la ley su influjo sobre el público en general y constituyen una clase especial de letrados que, lejos de ser libres para hacer un uso público de sus conocimientos, se halla bajo la censura de sus Facultades respectivas, ya que se dirigen directamente a pueblo...” (SF, Ak. VIII, 18).

<sup>63</sup> “Desde luego, las Facultades superiores no tienen que responder ante el gobierno sino de la instrucción que imparten públicamente a su *clientela*, ya que tal actividad incide en el público en cuanto sociedad *civil* y queda por ello bajo la sanción del gobierno [...]. Otra cosa muy distinta son las doctrinas y opiniones que las Facultades convienen entre sí bajo la denominación de teorías, pues ese intercambio tiene lugar entre otra clase de público, cual es el conformado por la comunidad *académica* que se ocupa de bregar con las ciencias; el pueblo se resigna a no comprender nada de todo ello y el gobierno, por su parte, no considera conveniente entrometerse en las disputas académicas” (SF, Ak. VII, 34).

<sup>64</sup> En la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que “[l]a razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*” (A 738-739/B 766-767).

<sup>65</sup> Estas observaciones revelan la dimensión política de la *contienda política* entre las Facultades. La caracterización metafórica de las *Facultades superiores* como el “ala derecha del parlamento de la ciencia”, en contraste con la elocuente descripción kantiana de la Facultad inferior como “el ala izquierda” o “partido opositor”, revela, efectivamente, la insoslayable significación política del conflicto en juego. La tarea crítica que Kant asigna a la razón posee, asimismo, una esencial —aunque *indirecta*— significación política (dicha tarea es *indirectamente* política por cuanto los intereses políticos no han de interferir en el procedimiento de

la contienda se orienta al perfeccionamiento de tales instituciones<sup>66</sup>, esto es, a la realización progresiva de la constitución *republicana*<sup>67</sup>, y para ello se requiere que el gobierno conceda plena libertad a los filósofos para el desarrollo de sus investigaciones<sup>68</sup>.

Al formular los *principios formales* que deben regular la contienda, a fin de garantizar su legitimidad, Kant señala que aquélla requiere del *veredicto* de un juez competente, que no puede ser otro que la razón misma, ya que no hay autoridad alguna por encima de ella capaz de dirimir disputas teóricas o científicas<sup>69</sup>. Señala asimismo que la Facultad de Filosofía no debe abandonar jamás la contienda, siendo la exposición pública de la verdad no sólo su meta esencial, sino además su responsabilidad indelegable:

Dicha querrela no puede cesar jamás y la Facultad de Filosofía es quien debe estar siempre en guardia a este respecto. Pues siempre se darán por parte del gobierno prescripciones estatutarias concernientes a la exposición pública de las doctrinas [...]. Sin embargo, todo precepto gubernamental, al provenir de hombres [...] no deja de hallarse expuesto al peligro del error o de los efectos contraproducentes [...]. Por ello la Facultad de Filosofía no puede dejar de blandir sus armas contra el peligro con que se ve amenazada la verdad, cuya custodia le ha sido encomendada, habida cuenta de que las Facultades superiores nunca renunciarán a su afán de dominio (SF, Ak. VII, 33)<sup>70</sup>.

Otro de los principios formales establecidos a fin de garantizar la legitimidad de la *contienda* indica que ésta no ha de comprometer la estabilidad del gobierno<sup>71</sup>, para lo cual resulta necesario que las discusiones académicas se desarrollen en el ámbito restringido de la institución académica. En efecto, si bien debe concederse a los filósofos plena libertad para el desarrollo de sus investigaciones, es preciso, sin embargo, garantizar la recta observancia de las normas públicas vigentes, ya que el orden social constituye, en última instancia, una condición *sine qua non* de todo progreso jurídico-político. He aquí, pues, una reformulación de la distinción entre los dos *usos de la razón* expuesta en el ensayo de 1784: si bien ha de concederse plena libertad a quienes desarrollan el juicio crítico (es decir, a los miembros de la Facultad de filosofía, o incluso a los miembros de las otras Facultades, quienes, en cuanto *doctos*, tienen derecho al *uso público* de la razón), es preciso limitar tal desarrollo, restringiendo

---

inspección racional propio de la reflexión filosófica y, no obstante ello, las indagaciones filosóficas deben promover, en el largo plazo, innovaciones políticas y jurídicas, contribuyendo así al progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección).

<sup>66</sup> Cf. SF, Ak. VII, 35.

<sup>67</sup> Para un análisis detallado de la concepción kantiana de republicanismo, *vid.* Bertomeu (2005: 231-256).

<sup>68</sup> Así afirma Kant, en *Sobre la paz perpetua*: “No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero es imprescindible para ambos que los reyes, o los pueblo soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad), no dejen desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir *propaganda*” (ZEF, Ak. VIII, 369).

<sup>69</sup> Diversos comentaristas señalan que la actividad propia de la razón es, para Kant, esencialmente *jurídica*, siendo su tarea propia no la determinación o fundación de principios teóricos y prácticos, sino antes bien la *legitimación* de tales principios. Cf. Pievatolo (1999: 311ss.).

<sup>70</sup> En estas observaciones subyace, a nuestro juicio, una concepción de la *ilustración* como proyecto siempre inconcluso: en efecto, siendo la perfectibilidad una disposición esencial del hombre, el progreso de la especie no hallará un punto final, sino que habrá de renovarse constantemente; de allí que Kant señale, en *La contienda entre las facultades*, que dicha contienda “no debe cesar jamás”, sugiriendo así que la tarea crítica propia de la filosofía es, en cuanto tal, una tarea siempre inconclusa, un desafío que ha de ser constantemente renovado. Al respecto observa González Fisac que “la ilustración no es asequible como un hecho”, sino que está dada, en todo caso, siempre como un *fin*. Cf. González Fisac (2013: 190).

<sup>71</sup> Cf. SF, VII, 34.

las discusiones académicas al ámbito universitario, exigiéndose a los *doctos* vinculados a las llamadas *Facultades superiores* (esto es, a los clérigos, juristas y médicos) plena obediencia en el desarrollo de sus funciones civiles, esto es, en lo concerniente al *uso privado de la razón*.

#### IV. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

En las páginas precedentes, hemos intentado examinar la posición adoptada por Kant respecto del problema de los alcances y límites de la *ilustración*. El análisis de los textos kantianos, bajo la luz de algunas discusiones políticas que convocaron a importantes figuras de la ilustración alemana y francesa, ha permitido señalar, en primer lugar, que importantes aspectos de la doctrina política del filósofo alemán, tales como la distinción entre los *usos público* y *privado* de la razón, la exhortación a un libre uso del entendimiento que ha de ser ejercitado, no obstante, dentro de los límites acotados de la *libertad de pluma*, no han de ser interpretados como aspectos conservadores de su pensamiento político, sino antes bien como expresión de preocupaciones que resultan recurrentes entre los pensadores ilustrados. Un análisis de la posición asumida por Kant respecto del *derecho de resistencia* permitiría arribar a una conclusión similar a aquella a la que hemos arribado a partir del análisis de su concepción de la *ilustración*, a saber: a la idea de que el orden constituye no sólo una condición *sine qua non* del estado de derecho, sino asimismo una condición básica de todo progreso jurídico-político; desde la perspectiva kantiana, las restricciones impuestas al *uso privado* de la razón resultan absolutamente necesarias a fin de garantizar el orden<sup>72</sup>.

Nuestro breve análisis acerca de los argumentos esbozados en el marco de las contribuciones premiadas por la Academia de Ciencias de Berlín en ocasión del concurso de 1778, ha permitido posicionar a Kant en el debate de la época acerca de la ilustración, profundizando en el sentido de algunos aspectos doctrinales centrales en su reflexión política. Si bien Kant no se cuenta entre los participantes del concurso, sería posible reconstruir su respuesta al tema de la convocatoria, a la luz de los tópicos examinados a lo largo de estas páginas. Ante la pregunta de si puede ser útil o conveniente engañar al pueblo, probablemente respondería que el progreso del género humano no puede ser obstaculizado, y menos aún deliberadamente: quien obstaculizara el avance de la ilustración, cometería “un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste, justamente, en ese progresar” (WA, Ak. VII, 39). En efecto, limitar el avance de la ilustración atentaría contra el derecho que

<sup>72</sup> En *Teoría y práctica* afirma Kant que “el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia [...], toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos” (TP, Ak. VIII, 299-300). En los *Principios metafísicos del Derecho* observa, en el mismo sentido, que “la razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como *destructora de la constitución legal*” (RL, AA. VI, 320, nuestro subrayado). Si bien no podemos examinar aquí los argumentos a través de los cuales Kant impugna el derecho de resistencia, podemos al menos señalar que tales argumentos confluyen en la idea de que los procesos revolucionarios ponen en riesgo la propia subsistencia del estado de derecho, estado que ha de ser preservado ante todo y bajo cualquier circunstancia (en tal sentido señala Kant, en *Sobre la paz perpetua*, que “cualquier constitución *jurídica*, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna”, ZeF, Ak. VIII, 373). Para un análisis pormenorizado de la posición que Kant asume respecto de la revolución, véase: González Vicén (1952: 95); Aramayo (1986: 15-36); Beade (en prensa).

cada hombre posee por su sola condición de tal: el derecho de pensar por sí mismo<sup>73</sup>. Podemos suponer, pues, que la respuesta de Kant coincidiría, al menos parcialmente, con la de Becker, especialmente en lo referido a la perfectibilidad del hombre. Kant posiblemente invocaría asimismo el principio de *publicidad* y la idea de que toda práctica política ha de subordinarse a los fines incondicionados de la moralidad, principios desarrollados, ambos, en los *Apéndices* incluidos hacia el final de *Sobre la paz perpetua*. En tanto *forma* implícita en toda pretensión jurídica y condición de toda justicia, el principio de *publicidad* permite calificar como injustas a “todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados” (ZeF, Ak. VIII, 381). Si bien este principio ético y, a la vez, jurídico, es de carácter puramente negativo –esto es, sólo permite establecer *lo que no es justo*–, resulta suficiente a fin de rechazar la máxima según la cual resulta útil engañar al pueblo (incluso en el supuesto caso de que tal engaño fuese considerado beneficioso para él), ya que, evidentemente, una máxima tal no podría hacerse *pública* sin contradecirse a sí misma.

En el primer *Apéndice* Kant condena las máximas de las que se sirve el *moralista político*, *i.e.* aquel que subordina las exigencias morales a las necesidades de la vida política<sup>74</sup>, refiriéndose asimismo a la necesidad de una concordancia entre la moral y la política (concordancia que no es otra que aquella que ha de darse entre la *teoría* y la *práctica*, pues la moral puede ser caracterizada como una *teoría del derecho teórica*, siendo concebida la política, en consecuencia, como una *teoría del derecho aplicada*<sup>75</sup>). Quienes rechazan la validez de la *teoría* en el ámbito político, alegando que se trata de un ámbito en el cual resulta imposible satisfacer las exigencias morales, y pretenden justificar con ello el recurso al engaño, el uso de la violencia o, en general, de medios que no concuerdan con las exigencias del deber, desconocen, pues, la primacía absoluta de los principios morales, subordinando el derecho a las exigencias del poder.

Desde la perspectiva asumida por Kant, no puede haber conflicto alguno entre la política y la filosofía moral, esto es, entre la *práctica* y la *teoría*:

La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede *solucionar* cuando surgen discrepancias entre ambas. El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante. En este asunto no se puede [...] inventarse la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho condicionado por la práctica; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho... (ZeF, Ak. VIII, 380).

<sup>73</sup> Cf. WA, Ak. VIII, 37.

<sup>74</sup> Kant intenta ilustrar la actitud errónea respecto del problema de la relación entre política y moral recurriendo a dos figuras contrapuestas: la del *moralista político* y la del *político moral*. Mientras que este último supedita la *praxis* política a las exigencias éticas, y entiende los principios de la habilidad política de manera tal que puedan coexistir con el mandato moral, el *moralista político* (repudiado por Kant) se forja una “moral” útil a las conveniencias del hombre de Estado, anteponiendo sus intereses privados a los principios racionales del derecho. Aquél (el político moral) considera a la moral como una condición limitativa de toda acción política legítima y entiende que los defectos en la constitución política vigente deben ser subsanados según los principios del derecho natural, a saber: los principios de la libertad y la igualdad inherentes al hombre por su sola condición de tal (cf. ZeF, Ak. VIII, 372), principios puros que no están supeditados a ninguna circunstancia histórica particular. El *moralista político*, por el contrario, defiende la autonomía de la *práctica* en detrimento de la *teoría*, amparándose en cierta antropología pesimista, esto es, en la idea de que el hombre es incapaz de hacer el bien, y no ha de exigírsele, pues, que actúe según mandatos morales, no al menos en el ámbito de la acción política. Kant considera que precisamente a causa de esta falsa suposición, el *moralista político* produce el propio mal que anuncia (cf. ZeF, Ak. VIII, 378).

<sup>75</sup> Cf. ZeF, Ak. VIII, 370.

Una acción política orientada a mantener al pueblo en el prejuicio o el error no admitiría ser justificada bajo ninguna circunstancia, pues resultaría contraria al deber moral (que condena incondicionalmente el engaño y la mentira) y resultaría, además, *injusta* en términos jurídicos, pues, según ha sido indicado, no sería compatible con el principio de la *publicidad*. En el marco de la doctrina política kantiana es reivindicado el derecho del hombre a un desarrollo óptimo de sus disposiciones naturales, entre ellas, de su disposición a hacer un uso autónomo de su entendimiento, *i.e.* de “la propensión y vocación hacia el pensar libre” (WA, Ak. VIII, 41). Si bien la libertad y el derecho han de ser ejercidos en el marco del respeto a las leyes y a los poderes públicos que las respaldan, no hay conveniencia ni utilidad políticas que puedan ser invocadas a fin de justificar el engaño ni, en general, toda acción contraria a la dignidad del hombre.

**RESUMEN:** En este trabajo consideramos la posición asumida por Kant en el debate acerca de los alcances y límites de la ilustración del pueblo, a la luz de un breve estudio comparativo entre diversas posiciones asumidas por importantes figuras de la Ilustración alemana y francesa. Nuestro objetivo central será mostrar que ciertos aspectos de la filosofía política kantiana a los que cabría interpretar, en principio, como rasgos conservadores, admiten una lectura diferente cuando se los considera en relación con la posición adoptada por otros autores: en tal sentido observaremos que la actitud moderada y cauta implícita en la distinción kantiana entre los usos público y privado de la razón, es compartida, en términos generales, por diversos pensadores ilustrados.

**PALABRAS CLAVE:** Ilustración popular – Uso público de la razón – Revolución – Reformismo

**ABSTRACT :** In this paper we consider the position adopted by Kant in the debate on the scope and limits of *the Enlightenment of the people*, through a comparative study of the different positions defended by important authors of the German and the French Enlightenment. Our main purpose is to show that certain aspects of Kant's philosophy that could be interpreted, at first glance, as conservative, can be interpreted in a different way as long as we consider them in contrast with the position assumed by other authors. The moderate and cautious attitude reflected in Kant's distinction between the public and the private use of reason is shared by many others thinkers of the period.

**KEYWORDS:** Enlightenment of the people – Public use of reason – Revolution – Reformism.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aramayo, Roberto R., “La filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la Filosofía crítica de la Historia”, *Isegoría*, 9, 1986, pp. 15-36.
- Aramayo, Roberto R., “El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia”, estudio preliminar al texto: Kant, I., *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994, pp. ix-xliv.
- Aramayo, Roberto R., “Kant y la ilustración”, *Isegoría*, 25 (2001a), pp. 293-309.
- Aramayo, Roberto R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Buenos Aires, Edaf, 2001b.
- Beade, Ileana, “Libertad y naturaleza en la filosofía kantiana de la Historia”, *Daimon*, 54 (2001a) , pp. 25-44.
- Beade, Ileana , “Educación y progreso. Una mirada desde la reflexión pedagógica kantiana”, *Signos Filosóficos*, 13, 25 (2011b), pp.101-120.

Beade, Ileana, “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, en: M. Caimi (comp.), *Problemas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, en prensa.

Beker, Rudolf. Z., “Respuesta a la pregunta: ¿puede ser útil para el pueblo algún tipo de engaño, ya sea que consista en inducir a nuevos errores o bien en mantenerlo en los antiguos?”, en: J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 74-179.

Bertomeu, María Julia, “Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant”, en M. J. Bertomeu, A. F. Doménech (comps.), *Republicanism and democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, pp. 231-256.

Castillon, Frédéric d., “Disertación sobre la cuestión: ¿Es útil para el pueblo ser engañado, bien sea mediante la inducción a nuevos errores, bien manteniéndole en los que ya tiene?”, en: J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 31-71.

Clarke, Michael, “Kant's Rhetoric of Enlightenment”, *The Review of Politics*, 59, 1 (1997), pp. 53-73.

Condorcet, Marqués d., “Disertación filosófica y política sobre esta cuestión: ¿es útil para los hombres ser engañados?”, en: J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 183-219.

Davis, Kevin, “Kant's different Publics and the Justice of Publicity”, *Kant-Studien*, 83 (1992), pp. 170- 184.

De Lucas, Javier (1991), Estudio preliminar al texto J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. ix-xl.

Deligiorgi, Katerina, *Kant And The Culture Of Enlightenment*, New York, State University of New York Press, 2005.

Du Marsais, Cesar, *Essai sur les préjugés*, en: J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: El concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, traducción y edición crítica de J. De Lucas, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1991, pp. 7-12.

Erhard, Johann B., “Sobre el derecho del pueblo a una revolución”, en A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 93-99.

Garve, Christian, “Los clubes”, en A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 69-79.

Geich, Johann B., “Acerca de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 81-91.

González Fisac, Jesús, “Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón”, *Estudios Kantianos*, 1, 1 (2013), pp. 183-206.

González Vicén, Felipe (1952), *La filosofía del estado en Kant*, San Cristóbal de la Laguna.

Gómez Caaffarena, José, “Estudio preliminar”, en: Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Trotta, 1999, p. ix-lxxiv.

Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín *et alia*, 1902ss. .

Kant, Immanuel, *Teoría y práctica* [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793], traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993.

Kant, Immanuel, *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei, 1797), en: Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.

Kant, Immanuel, *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784], estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.

Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua* [Zum ewigen Frieden, 1795], traducción de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1996.

Kant, Immanuel, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen], traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Trotta, 1999.

Kant, Immanuel, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?], en Kant, I., *¿Qué es la Ilustración*, edición y traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2004, pp. 83-93.

Kant, Immanuel, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* [Was heisst: Sich im Denken orientieren?, 1786], traducción de C. Correa, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* [Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787] traducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón* [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793], traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Martona, Madrid, Alianza, 1995.

La Rocca, Claudio, “Kant y la Ilustración”, *Isegoría*, 35 (2006), pp. 107-127.

La Rocca, Claudio, “Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute”, en: H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 100-123.

Maestre, Agapito, “Estudio preliminar: Notas para una nueva lectura de la Ilustración”, en A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. ix – xlviii.

Mendelssohn, Moses, “Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?” en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 11-15.

Muguerza, Javier, “Kant y el sueño de la razón”, en D. M. Granja Castro (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 125-160.

Pievatolo, Maria C., “The tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason”, *Ratio Juris* 12, 3 (1999), pp. 311-327.

Riem, Andreas, “La Ilustración es una necesidad del entendimiento humano”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 51-59.

Schiller, Friedrich, “Acerca de las fronteras de la razón”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 107-109.

Tortarolo, Edoardo, “Opinión pública”, en V. Ferrone, D. Roche (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 236-242.

Villacañas Berlanga, José L., *Racionalidad crítica. Introducción a la Filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987.

Von Moser, Freiherr, “Publicidad”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 101-106.

Wieland, Chistoph Martin, “Seis preguntas sobre la Ilustración”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 45-50.

---

Recebido em / Received in: 1.7.13

Aprovado em / Approved in: 14.2.14



**SOBRE LAS CRÍTICAS DE KANT A GOTTLIEB HUFELAND, CON  
UNA TRADUCCIÓN DE “RECENSIÓN DEL ENSAYO SOBRE  
EL PRINCIPIO DEL DERECHO NATURAL,  
DE GOTTLIEB HUFELAND”**

[ON SOME KANTIAN CRITICISMS OF GOTTLIEB HUFELAND'S  
ESSAY, WITH A SPANISH TRANSLATION OF “RECENSION  
VON GOTTLIEB HUFELAND'S VERSUCH ÜBER  
DEN GRUNDSATZ DES NATURRECHTS”]

Macarena MAREY<sup>1</sup>

En este artículo, analizaré unas breves críticas que Kant le hace al *Ensayo sobre el principio del derecho natural*, de Gottlieb Hufeland (1760–1817), en su reseña de 1786. Mi objetivo sistemático es el de echar un poco de luz sobre el modo en que Kant entiende un aspecto central del iusnaturalismo racional moderno, al que su crítica apunta directa y certeramente: su capacidad para ubicar correctamente a la filosofía jurídica dentro de la filosofía práctica, sin convertirla por ello en ética. El artículo tiene tres partes. En la primera, presentaré mi traducción al castellano del texto de Kant “Recensión del *Ensayo sobre el principio del derecho natural*, de Gottlieb Hufeland”, que apareció en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* el 18 de abril de 1786 y que hasta el momento no estaba disponible en castellano. Antes, me referiré brevemente a las críticas a Hufeland que aparecen en otras reseñas. En la segunda, comentaré algunos puntos salientes de la comprensión de Hufeland del pensamiento kantiano, tal como puede apreciarse en el *Versuch*, y en la medida en que se relacionan con los aspectos de esta obra que Kant elige resaltar. Por último, estudiaré el significado del interés de Kant por el ensayo de Hufeland y de su crítica en el marco de la evolución de su pensamiento jurídico-político. La reseña de Kant a Hufeland resulta un texto importante, sostendré, en el marco más amplio de las críticas de Kant a los “profesores del derecho natural”, tales como aparecen, por ejemplo,

<sup>1</sup> La Dra. Macarena Marey es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, miembro del Grupo de Estudios Kantianos y docente en la cátedra de Filosofía Política de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Ha publicado numerosos artículos sobre la filosofía práctica kantiana y ha participado en varios eventos científicos internacionales. Se especializa en la filosofía política de Kant.

Dr. Macarena Marey, Researcher at the National Scientific and Technical Research Council and member of the Kantian Studies Group, teaches Political Philosophy at the University of Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). She has published several papers on Kant's practical philosophy and presented contributions in many international scientific events. She specializes in Kant's Political Philosophy.

en la “Introducción” a las lecciones de derecho natural anotadas por Feyerabend y, por sobre todo, en el marco conceptual de la contrapropuesta kantiana de desligar al derecho natural de justificaciones teleológicas y a su principio de fines (sea la perfección, sea la felicidad), para fundarlo en la libertad externa, desasociada de fines determinados.

## I. LA RESEÑA DE KANT

### A. INTRODUCCIÓN:

En su carta a Kant del 20 de septiembre de 1785, Christian Gottfried Schütz, editor de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, le comentaba a Kant que la difusión de su pensamiento se podía constatar “en un tratado sobre las fuentes del derecho natural, que procede de la buena cabeza del Dr. Hufeland”, obra en la que los principios de Kant “son citados con el debido elogio” (Briefwechsel, 408).<sup>2</sup> En efecto, según nota Pietsch, 2010, p. 75 *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* “marca el comienzo de la recepción del pensamiento de Kant en la ciencia jurídica”. La cercanía más estrecha de Hufeland con la filosofía kantiana comenzó con su traslado de la Universidad de Leipzig a la de Jena para finalizar su tesis, un año antes de la aparición de *Versuch*, que fue, de hecho, la publicación de la disertación que le valió el título en derecho y que “lo hizo muy famoso” (Klemme y Kuehn, 2012, “Hufeland, Gottlieb”, entrada escrita por Stefania Achella).

El 11 de octubre de 1785, Hufeland le escribió a Kant una carta muy elogiosa, a la que adjunta su libro (Briefwechsel, 412-413). Kant le respondió el 7 de abril de 1786 (Briefwechsel, 443), agradeciéndole por ese “agradable regalo adjuntado”. Del libro, Kant afirmaba en la carta que “esta obra, que le hace honor a sus ideas, me es muy halagüeña por la importancia que usted le ha concedido en ella a mis pequeños esfuerzos”. Otras tres reseñas del libro de Hufeland no fueron tan amigables con el autor ni con su obra. Tiene razón Pietsch (2010), p. 71, al afirmar que “el tenor general de las recensiones sobre el libro de Hufeland es que el autor arriba a resultados poco originales, en un tono pretencioso y con una pompa argumentativa desproporcionadamente elevada”.

En su reseña de *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, del 2 de febrero de 1786, Johann Georg Heinrich Feder, el famoso “filósofo popular” y opositor de Kant, presenta una serie de objeciones a diferentes tesis de Hufeland, sin mencionar ni una vez las referencias ni el recurso de Hufeland a Kant. La recensión de Feder es rigurosa y se centra en los argumentos y conceptos jurídicos y políticos del libro reseñado, menciona y objeta algunas de sus posturas

<sup>2</sup> La carta de Schütz trata principalmente de la difusión y recepción de la obra de Kant, sobre todo en Jena: “Con la propagación de sus excelentes principios, desde hace un tiempo que no ocurre todavía lo suficiente, pero sí ocurre siempre por aquí y por allá tanto que se puede esperar que sean estudiados cada vez con más frecuencia y que se pongan en circulación. Por aquí, hasta el momento, ello ha comenzado; lo que, pienso, en Jena no es poco laudable, porque antaño aquí no se ocupaban mucho de filosofía alguna que no hubiera crecido del suelo local” (Briefwechsel, 407). Schütz menciona como ejemplo de esta difusión, además de la obra Hufeland, a Johann August Heinrich Ulrich (1746–1813), quien mandaría su libro *Institutiones logicae et metaphysicae scholae suae scripsit* (1785) a Kant para que lo reseñe –a lo que Kant se negó. Ulrich se apartaría luego fuertemente del kantismo. (Véase la entrada “Ulrich, Johann August Heinrich”, escrita por Anke Lindemann-Stark, en Klemme y Kuehn, 2012). Otra evidencia de la difusión de la obra de Kant en Jena que Schütz trae a colación es que “muchos estudiantes de aquí [Jena] han comprado para sí mismos” la obra de Kant.

centrales y la incapacidad de su autor para justificarlas con argumentos sólidos. La crítica más importante de Feder apunta contra el núcleo de la propuesta de Hufeland y su estrategia es rechazar la tesis hufelandiana de la no-correspondencia entre los derechos subjetivos propios y los deberes de los otros y las consecuencias que deriva de ello.

En los capítulos octavo y noveno de su *Versuch*, Hufeland expone las razones por las cuales el principio originario de los derechos de coacción sólo puede ser la obligación interna de promover la propia perfección, obligación ésta que a su vez genera la obligación de coaccionar (véase VGNR, p. 243). Según creo, la razón básica por la que Hufeland funda su sistema de derecho natural sobre una obligación interna que genera derechos de coacción y no sobre los supuestos deberes de los otros de respetar los derechos subjetivos de uno radica en que, para él, existe un único criterio certero para determinar cómo se ha de actuar: el principio material de la persecución de la propia perfección (véase VGNR, pp. 244-245). Este principio genera obligaciones sólo para uno mismo y, en base a ello exclusivamente, es la única autorización de la coacción sobre terceros. Los otros, en rigor, no están obligados a nada más allá de las acciones que se deriven como necesarias en cada caso a partir de su obligación interna de buscar la perfección y es por ello que Feder nota al respecto correctamente que “la idea principal del autor es que se pueden fijar los fundamentos y determinar los límites del derecho natural sólo si se trata meramente de *derechos*, no de los *deberes* [de terceros] que les corresponden” (Landau, 1991, p. 268).

Ahora bien, la objeción más fuerte de Feder a la fundamentación hufelandiana de los derechos naturales en una obligación moral interna (VGNR, p. 247) consiste, a mi juicio, en notar que dado que pertenece propiamente al ámbito de la moral, se trata de una fundamentación que no corresponde al ámbito del derecho natural. En efecto, Feder indica que el “*ius externum*”, el verdadero objeto de estudio de una teoría del derecho natural, contiene los “derechos de las personas los unos *frente a* y *contra* los otros”; por consiguiente, “para desarrollar un derecho natural, necesariamente hay que tomar en cuenta, negativa (pasiva) o positiva (activamente) a otros hombres, a sus derechos y deberes. Pues la justificación frente a Dios o frente a la *propia conciencia* es algo con lo que tiene que ver la moral, no con el derecho natural” (Landau, 1991, p. 268).

A esta crítica contra el hecho de que el principio de Hufeland no pertenece al ámbito mismo que pretende ordenar, se agrega otra importante imputación de Feder, que apunta a la base de toda la empresa de Hufeland, al intento mismo de buscar un principio sistemático del derecho natural cuya aplicación a los casos, conceptos y problemas de la filosofía jurídica no deje espacio para indeterminaciones:

Es algo sabido desde hace mucho y algo que se deja fácilmente notar que no se pueden *demonstrar* fronteras *absolutamente necesarias* de nuestros conceptos reales universales en todos lados. Así como las fronteras entre deberes perfectos e imperfectos son fluctuantes, también lo son las fronteras de los conceptos morales fundamentales *más generales, correcto e incorrecto, virtud y vicio*. Pero ¿quién podría decir que los conceptos de *rojo, amarillo, blanco, etc., animal, planta, etc.*, son inaplicables e infértiles por doquier porque no podemos determinar con *toda precisión* sus fronteras? [...] No existe un principio cuya aplicación *nunca* deje ninguna duda. El principio del autor, ‘*impide que tu perfección te sea disminuida*’, no es, por cierto, ninguna excepción (Landau, 1991, p. 270).

En su reseña aparecida en *Tübingischen gelehrten Anzeigen* el 6 de marzo de 1786, Johann Friedrich Flatt (a quien Hufeland cita y comenta en el contexto de su desarrollo de la no-correspondencia entre derechos y deberes, en la p. 250 de *Versuch*) considera que el recurso de Hufeland a Kant es innecesario. “La digresión, que se extiende desde la página 226 hasta la 234, sobre la *Crítica de la razón* de Kant, sobre la prueba *físico-teológica de la existencia de Dios*, etc.” le parece, en efecto, “inútilmente larga” (Landau, 1991, p. 289). No obstante, sus críticas más importantes apuntan también contra el principio mismo sobre el que Hufeland construye su teoría iusnaturalista. Para Flatt, el principio hufelandiano del derecho natural basado en la “obligación de *conseguir y promover su perfección* [del ser racional]”, sobre el que Hufeland hace descansar a su vez el derecho de coacción, carece tanto de firmeza y certeza como de originalidad; remite luego a las páginas 83 y siguientes y 101 de su propia obra *Vermischte Versuchen* para una demostración de la falta de firmeza de tal principio perfeccionista, demostración que Hufeland no habría conseguido refutar. A continuación de esto, procede a indicar críticas más puntuales en la línea de la reseña de Feder, relacionadas con la indeterminación del principio fundamental de Hufeland al momento de su aplicación en la teoría del derecho natural.

La reseña aparecida en *Erfurtische gelehrte Zeitung* el 20 de marzo de 1786 sigue la línea de las dos reseñas anteriores e insiste sobre todo en la falta de originalidad de *Versuch*. De hecho, el recensor afirma que Hufeland toma su fallido principio “todo derecho de coacción tiene que ser derivado del deber de coaccionar” de la obra de Joachim Georg Darjes.<sup>3</sup> El recensor indica que si bien esta idea “ha sido aceptada desde hace tiempo por otros cuando se trata del derecho interno”, en rigor ella está en duda cuando se trata de aplicarla al derecho externo. Hufeland, prosigue, parece desatender esta distinción y a, causa de ello, no tiene un concepto adecuado del derecho natural, pues el derecho natural “no tiene que ver con el derecho interno de coacción, sino solamente con el externo, como Feder y otros ya han notado hace tiempo” (Landau, 1991, p. 304). Finalmente, el recensor de Erfurt acusa a Hufeland de haber imitado incorrectamente al “benemérito” Kant en su empresa crítica, pues la pretensión de Hufeland de encontrar bases racionales sólidas para el derecho natural resulta completamente frustrada – “*Duo cum faciunt idem, non est idem*”, sentencia el recensor (Landau, 1991, p. 304).

El tono hipercrítico de estas reseñas resalta por contraposición con el tono amable de la reseña de Kant. Ahora bien, como veremos, el tono mucho más amigable de la reseña de Kant no debe llevarnos a pensar que su visión de la obra de Hufeland fuera por ello menos crítica que las visiones de los tres recensores recién resumidos. De hecho, veremos que Kant comparte algunas de estas objeciones.

<sup>3</sup> El recensor menciona los párrafos 152, que reza justamente “*omne ius oritur ex obligatione*” (Institutiones, p. 85), y 158 de sus *Institutiones iurisprudentiae universalis*, de 1745.

**B. LA RESEÑA:**

“Recensión del *Ensayo sobre el principio del derecho natural*, de Gottlieb Hufeland”

1786

*Ensayo sobre el principio del derecho natural*, con un apéndice, por Gottlieb Hufeland, doctor en Filosofía y Derecho, Leipzig, G. J. Göschen, 1785.

/AA VIII 127/ En las ciencias cuyo objeto tiene que ser pensado por medio de puros conceptos racionales, como son los conceptos que conforman la filosofía práctica, es una empresa laudable no simplemente retroceder hasta los primeros conceptos básicos y principios, porque ellos podrían fácilmente carecer de legitimidad y realidad objetiva, la cual no está suficientemente probada mediante su adecuación a los casos particulares que ocurren, sino buscar sus fuentes en la facultad de la razón misma. A esta empresa se ha abocado el señor Hufeland en lo que atañe al derecho natural. En diez capítulos,<sup>4</sup> Hufeland presenta el objeto del derecho natural, el desarrollo del concepto del derecho, las propiedades necesarias del principio del derecho, luego los diferentes sistemas sobre él y su examen, aquellos con minuciosidad histórica, este con precisión crítica. Encontramos los principios de Grocio, Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Heinrich y Samuel von Cocceji, Wolff, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauß, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelssohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein, y no se siente fácilmente la ausencia de alguno, lo que es un agradable aligeramiento para el que quiera tener una visión de la totalidad de lo que ha ocurrido hasta hoy en la materia y emprender una inspección general de esto. El autor busca las causas de esta *diversidad en los principios*, establece a continuación las condiciones formales del derecho natural, deduce el principio del derecho natural en una teoría concebida por él mismo, determina la obligación en el derecho natural con más detalle y completa esta obra con las conclusiones extraídas de ello; en el “Apéndice” se añaden incluso algunas aplicaciones especiales de estos conceptos y principios.

Hacer observaciones sobre puntos específicos en una multiplicidad tan grande de materiales sería simplemente tan tedioso como inadecuado. Podría ser suficiente, entonces, con extraer del capítulo octavo /AA VIII 128/ el principio de la edificación de su propio sistema, principio que caracteriza a esta obra, así como indicar su fuente y su determinación. El autor considera que los principios que determinan solo la forma de la voluntad libre sin tener en cuenta ningún objeto no son suficientes para derivar leyes prácticas de ellos y, por lo tanto, tampoco obligación. De ahí que busque una materia para esas reglas formales, es decir, un objeto, que, como el fin más alto que le es prescrito a un ser racional por la naturaleza de las cosas, pueda ser tomado como un postulado y lo coloca en el perfeccionamiento *de ese ser*. Por eso el principio práctico supremo es: promueve la perfección de todos los seres sensibles,

<sup>4</sup> Los capítulos son: I: Objeto del derecho natural según el acuerdo más general. II: Evolución del concepto del derecho y de algunos conceptos dependientes de él. III: Propiedades necesarias del principio. IV: Diferentes sistemas. V: Examen de los diferentes principios. VI: Causas de la diversidad en los principios. VII: Condiciones formales del derecho natural. VIII: Deducción del principio. IX: Obligación en el derecho natural. X: Consecuencias generales. El “Apéndice” tiene estos capítulos: I. Sobre la propiedad en el estado de naturaleza. II. Teoría de los contratos. III. Advertencias sobre el derecho estatal general. IV. Advertencias sobre el derecho de gentes. V. Una nueva ciencia necesaria.

sobre todo, la de los seres racionales, -por lo tanto, también la tuya propia; de donde se sigue entonces la proposición: “impide la disminución de la perfección en los otros” –sobre todo, en vos mismo (en la medida en que los otros pueden ser la causa de ello). Esta proposición implica evidentemente una resistencia, y con ello una coacción.

Ahora bien, lo característico del sistema de nuestro autor consiste en que coloca el fundamento de todo derecho natural y de toda potestad en una obligación natural previa y en que el ser humano está autorizado a coaccionar a otros porque (según la última parte del principio) está obligado a ello. De otro modo, cree el autor, no podría explicarse la potestad de coaccionar. Si bien Hufeland funda la totalidad de la ciencia del derecho natural sobre obligaciones, nos advierte, no obstante, que no hay que entender por ello la obligación de otros de cumplir nuestros derechos (Hobbes ya había notado que donde la coacción acompaña nuestros reclamos, ya no puede pensarse ninguna obligación ulterior de los otros de someterse a esta coacción). De esto concluye que la doctrina de la obligación en el derecho natural es superflua y que con frecuencia puede engañar. En esto, el recensor está de acuerdo de buena gana con el autor. Pues la cuestión aquí es solamente bajo qué condiciones puedo practicar la coacción sin contradecir los principios del derecho. Mientras consideremos el asunto en el estado de naturaleza, es asunto del otro investigar si ha de permanecer pasivo o si ha de reaccionar según los mismos principios, porque en el estado civil, al veredicto del juez que adjudica el derecho a una parte le corresponde siempre una obligación del oponente.<sup>5</sup> Esta observación también tiene su gran utilidad en el derecho natural, para no confundir el fundamento propio del derecho mezclándolo con cuestiones éticas. Ahora bien, que la potestad de coaccionar tenga que tener todavía como fundamento una obligación de coaccionar que nos sea impuesta por la naturaleza misma /AA VIII 129/, esto no le parece claro al recensor, principalmente porque el fundamento contiene más de lo que es necesario para esa conclusión. Pues de eso parece seguirse que uno no podría incluso *abandonar nada* de un derecho suyo por el que nos está permitida la coacción, porque ese permiso descansa sobre una obligación interna, la de conseguir a toda costa, y por lo tanto llegado el caso con la fuerza, la perfección que nos es disputada. También parece que, según el criterio de la potestad adoptado, juzgar a qué tengo un derecho, incluso en los casos más comunes de la vida, tiene que resultar tan artificial que incluso el entendimiento más entrenado se encontraría en continuos apuros cuando no en la imposibilidad de distinguir con certeza cuánto se extiende su derecho. –Del derecho a la *compensación* afirma el autor que no encuentra lugar en el mero estado de naturaleza como derecho coactivo, si bien reconoce que lo abandona porque no cree poder probarlo. Tampoco admite, en este mismo estado, la *imputación*, porque en él no se encuentra ningún juez. – En el “Apéndice”, el autor da algunas indicaciones sobre la aplicación. En el “Apéndice”, trata de la primera adquisición, de la adquisición por contrato y de los derechos estatal y de gentes y, finalmente, propone una nueva ciencia necesaria, que podría llenar el vacío entre el derecho

<sup>5</sup> ¿No se contradice esta afirmación de la existencia de una obligación jurídica en el Estado con lo que Kant viene de decir acerca del carácter superfluo de la obligación cuando existe ya la coacción (“Hobbes ya había notado que donde la coacción acompaña nuestros reclamos, ya no puede pensarse ninguna obligación ulterior de los otros de someterse a esta coacción”)? ¿Está Kant utilizando dos sentidos diferentes de “obligación”, uno ético y otro jurídico, ambos de tipo moral, pero sin contar aún con el andamiaje conceptual de *Metafísica de las costumbres* que le permitirá, finalmente, dar cuenta del carácter moral de lo jurídico en tanto que externo?

de naturaleza y el derecho positivo. Uno no puede negar que esta obra contenga muchas cosas nuevas, profundamente pensadas y, al mismo tiempo, verdaderas, que contenga en todo momento algo que prepara y da instrucción para el descubrimiento del criterio de verdad en las proposiciones del derecho natural y la determinación de los límites del terreno de su propiedad. El recensor cuenta todavía mucho con que en el futuro el autor continuará haciendo uso de su principio en sus lecciones. Pues este tipo de experimentación no es más necesario en ningún modo del conocimiento por meros conceptos y al mismo tan factible como en cuestiones sobre el derecho que descansan sobre la mera razón. Sin embargo, nadie puede emprender semejante intento de manera más variada y detallada que aquel que ha tenido la oportunidad de examinar el principio por él supuesto por medio de tantas consecuencias como le presente el sistema total que tiene que recorrer con frecuencia. Sería impropio hacer objeciones contra un escrito basadas en el sistema particular que el recensor ha hecho sobre el mismo objeto; su potestad no se extiende más allá del mero examen de la concordancia de las proposiciones expuestas, tanto entre ellas como con aquellas /AA VIII 130/ verdades que él puede suponer como concedidas por el autor. Por esto no podemos agregar nada más que el presente escrito muestra el espíritu vívido e inquisidor del autor, de quien se puede esperar mucho en lo que sigue, y que una revisión como esta, para corregir cuidadosamente los principios tanto en esta como en otras ciencias racionales, es adecuada al gusto de esta época y quizás también a su vocación, y por ello ha de ser universalmente encomiada.

## II. HUFELAND SOBRE KANT

Como el título de su obra lo indica, la empresa de Hufeland es fijar el principio normativo último del derecho natural y esta empresa es lo que Kant encuentra encomiable, quizás sobre todo en la medida en que consiste básicamente en buscar una fundamentación moral, por contraposición a meramente prudencial, del derecho coactivo. Desde la “Introducción” de su *Versuch*, Hufeland resalta la necesidad político-moral de contar con una teoría del derecho natural desde la cual se pudiera conseguir un modo pacífico de zanjar conflictos:

Ningún hombre de sentimiento puede permanecer indiferente al ver con cuánta demora se marcha a las guerras, cuánto se busca conservar sangre humana (aun cuando no siempre esté del lado de esa sangre), con cuán buen grado se busca zanjar con negociaciones lo que de otro modo sería decidido por la espada. ¡Si tan solo fueran ciertas estas premisas y dieran pronto el resultado que Kant recientemente con tanta agudeza y sabia benevolencia ha supuesto!<sup>6</sup> Ahora bien, sea el caso de que una paz universal se produzca por medio de una nueva gran relación entre los pueblos, pero también igualmente en el estado actual de las cosas, es de suma importancia tener un derecho de gentes originario, que enseñe convincentemente las leyes según las cuales se puedan decidir los conflictos que vengan a cuento. Sin embargo, este no puede estar fundado sobre ninguna otra cosa que no sea un derecho natural todavía más sólido. Le pesará al género humano que este último sea incapaz de solidez (VGNR, p. 7).

<sup>6</sup> Se refiere al artículo que Kant había publicado en noviembre de 1784 en la *Berlinische Monatsschrift*, i. e., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”.

La búsqueda de un principio del derecho natural resulta una tarea, entonces, moralmente necesaria de cara a la praxis política, algo con lo que Kant está ciertamente de acuerdo. Hufeland parece tener una gran fe en la capacidad de la teoría filosófica del derecho para guiar tanto la sistematización como la creación de la nueva legislación positiva:

Casi no hubo un tiempo en el que se haya sentido de manera tan generalizada la necesidad de una nueva legislación, en el que en todas partes tanto se haya intentado organizarla y promoverla, como ahora. Ahora bien, para conseguir esto con éxito, la filosofía del derecho es indiscutiblemente necesaria. –Entre las muchas excelentes digresiones que hace Kant en la *Crítica de la razón pura* en otros campos del saber humano, en parte para recoger de allí denominaciones que necesita, en parte para hacer sus expresiones más claras e intuitivas con paralelos oportunos, se encuentra el siguiente pasaje: ‘Es un antiguo deseo, que quizás alguna vez, quién sabe cuándo, se cumplirá: que alguna vez, en lugar de la infinita multiplicidad de las leyes civiles, se busquen los principios de ellas; pues sólo en ello puede consistir el secreto de simplificar, como suele decirse, la legislación’ [A 301 / B 358, Trad. Caimi, p. 385]<sup>7</sup> (VGNR, p. 8).

En el primer capítulo de *Versuch*, Hufeland vuelve a apelar a Kant para resaltar la importancia de fijar y especificar la idea central en torno a la cual se elabora un sistema de derecho natural: “Lo que Kant dice sobre un sistema en general, ‘que el autor, y a menudo también sus más tardíos seguidores, dan vueltas alrededor de una idea que no han podido tornar distinta para sí mismos; y que por eso no puede determinar ni el contenido propio, ni la articulación (unidad sistemática) ni los límites de la ciencia’ [A 834 / B 862; trad. Caimi, p. 846], eso vale perfectamente para el derecho natural” (VGNR, p. 14).<sup>8</sup>

En su reseña, Kant se concentra en el capítulo octavo, que es a la vez el lugar de la obra en el que Hufeland intenta mostrar con mayor esfuerzo que el suyo es un desarrollo kantiano y el capítulo más importante del libro en lo que respecta a su estructura sistemática. En efecto, allí Hufeland se encarga, tras haber analizado en los capítulos precedentes las diferentes propuestas iusnaturales y sus desacuerdos, de presentar finalmente la deducción de su propio principio sistemático. Hufeland abre el capítulo hablando de la influencia de los “nuevos escritos de Kant” (i. e., las dos obras críticas publicadas hasta el momento, *Crítica de la razón pura* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) en su propia formación intelectual: dice estar “orgulloso de poder reconocer que con su lectura se han visto modificados de varias maneras mi modo de pensar, mis principios y mis opiniones”, si bien aclara que esto no significa que siga la palabra del maestro ciegamente. Hufeland afirma haber “seguido a su más perfecta libertad de pensamiento” y que ha “modificado lo que le parecía que había que modificar” (VGNR, p. 226).

<sup>7</sup> Este pasaje kantiano tendrá su eco en la *Doctrina del derecho*, § B: “¿Qué es el derecho? Esta pregunta, si el *jurista* no quiere caer en tautología ni remitir a lo que proponen las leyes de algún país o de alguna época en vez de ofrecer una solución general, lo dejará tan perplejo como al lógico la conocida intimación “¿qué es la verdad?”. Seguramente puede exponer lo que es de derecho [legal] (*quid sit iuris*), esto es, lo que las leyes en determinado tiempo y lugar dicen o dijeron, pero si lo que ellas exigían es correcto y el criterio universal por el cual se puede reconocer en general tanto lo justo como lo injusto (*iustum et iniustum*) son cosas que permanecen ocultas para él si no abandona por un tiempo tales principios empíricos y busca la fuente de estos juicios en la mera razón (aunque aquellas leyes pueden servirle perfectamente de hilo conductor) para erigir los fundamentos de una posible legislación exterior” (RL, 229-230).

<sup>8</sup> Hufeland toma aquí esta cita de manera muy apropiada, pues de hecho esta es la imputación que Kant hace a los autores del derecho natural en, por ejemplo, las lecciones apuntadas por Feyerabend.

Quisiera proponer que la pregunta que es pertinente plantearse aquí es acerca del porqué del recurso de Hufeland a Kant para elaborar su sistema de derecho natural y acerca de la extensión concreta de la influencia de Kant en él. Pienso esta pregunta en el sentido específico de qué es lo que Hufeland pretende estar recibiendo de Kant para el establecimiento de su principio normativo, que consiste en una obligación interna de perfeccionarse que pesa sobre todos los seres racionales, habida cuenta de que Kant rechazará los dos presupuestos básicos de este principio, i. e., que (a) el derecho coactivo pueda basarse tanto en una obligación interna como en un fin material determinado entre otros fines posibles y que (b) el principio de la perfección sea un candidato viable para ser fundamento de la moral en general. Tal candidatura había sido ya rechazada expresamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* por causa de su carácter heterónomo. En efecto, la crítica al empleo del principio racional de la perfección como fundamento de obligaciones, constante en la obra kantiana que toma su formulación tradicional en el § 8 de la segunda *Crítica*, ya había aparecido con toda su claridad en GMS, 441-445, en la “División de todos los principios posibles de la moralidad, de acuerdo con el concepto fundamental de la heteronomía que hemos tomado”, texto que Hufeland evidentemente conocía. Como veremos, la respuesta más correcta que podemos dar es, finalmente, que no hay casi nada del planteo hufelandiano que lo autorice a considerarse un kantiano.

El objeto de Hufeland en este capítulo es establecer el principio normativo básico de los derechos naturales. Esto ocurre recién hacia el final del capítulo, en la p. 243: “la norma para todas mis acciones es: *promueve la perfección de todos los seres sensibles, sobre todo de los seres racionales*. Una proposición contenida necesariamente allí: *Impide que su perfección sea disminuida*.” De la primera proposición se sigue la obligación “*promueve tu perfección*” y en ella está necesariamente contenida la regla “*impide que tu perfección sea disminuida, esto es, que sea tomada una parte de ella*”. Hufeland afirma que “la segunda y última parte de este principio está evidentemente unida con la coacción y esta comprende en sí todas las obligaciones de coaccionar a otros que puede haber”. Ahora bien, antes de presentar este principio que Hufeland sabe que Kant rechazaría por heterónomo y tras haberse declarado, sin embargo, seguidor de Kant, emprende un excursus (cuya utilidad y propósito no quedan del todo claros) sobre la tesis kantiana de la imposibilidad de una prueba físico-teológica de la existencia de Dios (A622/B648-A630/B658). Hufeland cree que Kant “no ha expuesto la prueba tan exactamente como se la representa en los nuevos tiempos” (VGNR, p. 230) y considera que la prueba físico-teológica no pretende tener fuerza probatoria apodíctica, como cree Kant, sino sólo analógica. Así, la razón por la que no puede desarrollarse una moral a partir de la perfección del mundo radicaría, simplemente, en que se trata de diferentes ámbitos: el de los efectos de la libertad y el de los efectos de las cosas. Respecto de esto último, Hufeland dice estar en completo acuerdo con lo que Kant propone en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y rescata el hecho de que en este escrito Kant “menciona muy poco la definición de la moralidad dada en la *Crítica*, donde la entiende como *dignidad de ser feliz*” (VGNR, p. 235).

En efecto, Hufeland rechaza la plausibilidad de la dignidad de ser feliz como principio de la moralidad y como base de una prueba para la existencia de Dios. En cuanto a lo primero, sostiene que “la dignidad presupone imputación y una recompensa arbitraria o castigo arbitrario de acciones, por lo tanto presupone conceptos empíricos que no pueden estar originariamente

en nuestro ánimo” (VGNR, pp. 235-236). En cuanto a lo segundo, le parece una petición de principio colegir del concepto de dignidad “la existencia de un ser que haya de juzgar sobre esa dignidad, o la existencia de Dios, que ligue en lo real la felicidad con la dignidad de ser feliz” (VGNR, p. 236). Con esto, Hufeland rechaza el concepto kantiano del supremo bien y la plausibilidad de que sea un principio rector de la moral.<sup>9</sup>

Con todo, habida cuenta de que la búsqueda de la fuente de normatividad de la ética en *Fundamentación* no corre, reconoce ahora correctamente Hufeland, en términos de la idea del supremo bien, la crítica más fuerte que se propone plantear Hufeland a la filosofía práctica de Kant se relaciona con un aspecto central de ella, i. e., la formalidad del principio de la libertad o autonomía de la voluntad, tal como se presenta en *Fundamentación*. En este punto, Hufeland le reprocha a Kant no haberse mantenido fiel a sus propias tesis acerca de la formalidad de los principios de la moral:

Kant advierte [...] que considera estas reglas solamente como forma de la voluntad; sólo que parece olvidar a continuación esta advertencia y sus propios principios tan excelentemente desarrollados en la *Crítica* de no tomar la forma de los conceptos por materia real; parece considerar sus leyes formales como principios materiales y querer derivar de ello deberes individuales. Sólo que lo que él expone como deducción no es deducción, sino adaptación de casos dados a los principios formales, con lo cual impera el error de que oculta el *medium comparationis* (VGNR, pp. 237-238).

La crítica que podemos ver aquí tiene dos partes. La primera afirma que Kant termina por confundir su propia concepción del par conceptual formal-material al derivar deberes específicos o concretos desde principios formales; es decir, Kant estaría tergiversando su propia concepción de lo que es un principio formal al hacer lo que se propone expresamente hacer en *Fundamentación*. La segunda consiste en aclarar que lo que en realidad está haciendo Kant al establecer deberes a partir de la aplicación de sus principios morales formales a la deliberación práctica<sup>10</sup> no es una deducción; se trataría, por el contrario, de una mera adecuación, con lo cual el principio moral kantiano no estaría siquiera cumpliendo la función sistemática esperada, es decir, generar reglas morales para la praxis. Tampoco, por esto mismo, sería un principio propiamente supremo, pues por encima de él estaría operando un criterio normativo independiente (aquel que funciona como “*medium comparationis*”).

Luego del largo excurso que comenzó con un análisis de “De la imposibilidad de la prueba físico-teológica”, continuó con una crítica a la idea de supremo bien y culminó con una crítica al formalismo trunco de los principios de la moral, Hufeland intenta retomar su filiación kantiana adoptando el principio de la autonomía:

Tan pronto como siento libertad, autonomía de la voluntad, esto es, la capacidad de determinarme de acuerdo a principios racionales, de actuar según leyes que me doy a mí mismo,<sup>11</sup> es una consecuencia necesaria de ese sentimiento preguntar: ¿cuáles son las leyes que tengo que prescribirme

<sup>9</sup> En efecto, Hufeland parece haber entendido, de manera claramente incorrecta, que Kant proponía que el supremo bien fuera el principio fundante de la moral, la fuente de normatividad y obligatoriedad de los deberes morales.

<sup>10</sup> Nuevamente: esto es, de hecho, lo que hace Kant en *Fundamentación* cada vez que presenta una formulación del imperativo categórico y establece los cuatro tipos de deberes.

<sup>11</sup> Respecto de la libertad o autonomía como principio, Hufeland venía de declarar que el tratamiento kantiano de este principio es “excelente más allá de toda expresión” y que lo que él se limitará a “suministrar la materia” para los principios formales de Kant.

a mí mismo?, ¿según qué principios racionales debo actuar?, ¿qué debo hacer? Estas reglas de mi comportamiento correcto tienen que tener unidad, tanto mayor unidad cuanto que deben ser ideas (y no conceptos sensibles). La unidad en las acciones obligatorias no es posible más que por medio del fin al que ellas están dirigidas (VGNR, pp. 238-239).

Como se puede fácilmente observar, Hufeland intenta conectar el principio de la autonomía con un fin. Ahora bien, al hacerlo, Hufeland no recurre a la doctrina kantiana de la humanidad como fin de valor incondicionado, como lo único que tiene valor y dignidad y puede ser, por lo tanto, la fuente última e incondicionada de normatividad que posibilita la existencia misma de obligaciones categóricas en primer lugar.<sup>12</sup> La relación entre la autonomía y el concepto de fin que Hufeland desarrolla no sigue la senda kantiana: como sugiere ya el pasaje recién citado, Hufeland conecta la autonomía con un fin que funciona de manera teleológica, *hacia el cual* deben dirigirse las acciones, y no a la manera de fuente originaria de la normatividad de la moralidad, *por el cual* deben realizarse las acciones, como en Kant. Con esto, Hufeland subordina la libertad a un fin heterónomo, cerrándose así a sí mismo la posibilidad de ser considerado un autor kantiano.

Aunque Hufeland liga el principio kantiano de la autonomía con un concepto no kantiano de fin porque en última instancia considera que este último es fallido, él mismo muestra que conoce la complejidad que la noción de fin tiene en la teoría moral de Kant. En efecto, en VGNR, p. 242, nota al pie, Hufeland cita elogiosamente el pasaje de GMS, 428: “la naturaleza racional es un fin en sí misma”; tan sólo por esto, podemos ya suponer que Hufeland conocía la tesis kantiana acerca de que la fundamentación de la moralidad descansa sobre un fin incondicionado,<sup>13</sup> pero que por alguna razón termina ignorándola. Que Hufeland no ha comprendido correctamente la complejidad del concepto kantiano de fin puede verse también en una referencia a la tesis kantiana de que “los imperativos categóricos valen para acciones que son buenas en sí, sin referencia a un fin”.<sup>14</sup> Pues respecto de esta tesis comenta: “Tales acciones existen tan poco como existen eventos naturales sin fines. Las acciones buenas en sí mismas son aquellas que asisten al fin necesario de la moralidad, al contrario de las acciones que están planeadas para un propósito elegido arbitrariamente” (VGNR, p. 239). A diferencia de lo que sugiere Hufeland, Kant no afirma nunca que haya acciones que no tengan un fin –de hecho, en

<sup>12</sup> De hecho, Hufeland insiste en la formalidad del concepto kantiano de fin: “fin es solamente una determinación de ideas, nunca puede volverse fructífero sin la ayuda de otras ideas, es en cierto modo una idea sin objeto, en definitiva una idea formal” (VGNR, p. 239).

<sup>13</sup> Me refiero, por supuesto, al pasaje GMS, 428-429: “Si, entonces, debe haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico en relación con la voluntad humana, entonces tiene que ser tal que por la representación de aquello que es fin necesariamente para todos porque es *fin en sí mismo* constituye un principio *objetivo* de la voluntad, con lo que puede valer como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así se representa necesariamente el ser humano su propia existencia y en esa medida es un principio *subjetivo* de las acciones humanas. También se representa así, sin embargo, su existencia todo otro ser racional como consecuencia del mismo principio racional que también vale para mí. En consecuencia, es al mismo tiempo un principio *objetivo*, del cual tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad, como de un principio supremo.”

<sup>14</sup> La cita es de GMS, 414: “Todos los imperativos mandan o hipotéticamente o categóricamente. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para algo diferente que uno quiere (o es posible que pueda querer) alcanzar. El imperativo categórico sería aquel que represente una acción como objetivo-necesaria por sí misma, sin relación a un fin diferente”.

*Metafísica de las costumbres* dirá que “toda acción tiene un fin” (TL, 385).<sup>15</sup> Lo que sí sostiene es que la moralidad de una acción no se determina por los fines empíricos y contingentes a los que pueda orientarse, sino por haber sido establecida (legislada) como moralmente correcta y necesaria en base a su conexión normativa con el fin de la humanidad.

Quizás podamos afirmar ahora que el objetivo de esta “digresión”, que Flatt no sin algo de razón consideraba inútil, responde al intento de Hufeland de recuperar para el kantismo la eficacia práctica, operativa teórica y metodológicamente, del concepto teleológico de perfección, con el objeto de elaborar una doctrina jurídica que pudiera ser kantiana (Kant todavía no había presentado la suya) y a la vez permanecer dentro de la senda del iusnaturalismo racional wolffiano. Hufeland procura, así, reintroducir en el kantismo algo que Kant tan expresamente había dejado –y continuaría dejando– por fuera de la justificación filosófica, necesaria y a priori de los deberes y de los derechos. Asimismo, el modo en que introduce la noción de perfección como fin parece remontar la senda de una prueba físico-teológica (si bien Hufeland se refiere al argumento por el que establece el principio de la perfección como asociable a una “prueba moral-teológica” de la existencia de Dios).

El argumento que establece a la perfección como fin comienza por reformular la pregunta “¿qué debo hacer?” con la cuestión “¿según qué fin universal debo actuar?”. Como se deja constatar fácilmente, la respuesta hufelandiana poco tiene en común con el camino por el que Kant llega, en *Fundamentación*, a *postular* que el principio moral supremo es la afirmación (metafísica) “la naturaleza racional *existe* como fin en sí”:

Veo que todo en el mundo, salvo los seres sensibles, son apariencias; por consiguiente, nada es dirigido hacia ellas, dado que no son cosas en sí; entonces, sólo es posible adoptar un fin con vistas a los seres sensibles. El fin más alto de todos, por el cual puedo actuar en relación con una cosa, es su perfección. Lo contrario no puede ser fin porque ello sería unidad solamente según la apariencia y las palabras, pero en realidad encerraría en sí desarmonía; adoptar un fin inferior ordenado a ello es en todo aspecto incorrecto, en la medida en que son posibles fines más altos (VGNR, p. 240).

Esta reintroducción de (a) un argumento moral que corre por vías teleológicas y de (b) un fin material heterónimo, a todas luces doblemente incompatible con la filosofía kantiana, tendrá, para Kant, como consecuencia principal algo que paradójicamente ya había indicado Feder: la subsunción del derecho coactivo bajo la ética. Esta imputación se inscribe, por consiguiente, bajo una de las críticas más importantes de Kant contra los autores iusnaturales

<sup>15</sup> TL, 384-385: “*Fin* es un objeto del arbitrio libre cuya representación determina al arbitrio libre a una acción (por la que él es producido). Toda acción tiene, entonces, su fin y porque nadie puede tener un fin sin convertirlo él mismo el objeto de su arbitrio, tener algún fin de las acciones es un acto de la libertad del sujeto que actúa, no un efecto de la naturaleza”.

Es pertinente aquí recordar el uso kantiano del complejo concepto de fin para delimitar las metodologías de la ética y del derecho: “Se puede concebir la relación del fin con el deber de dos maneras. O bien partiendo del fin se averigua la *máxima* de las acciones conformes al deber, o por el contrario, partiendo de la *máxima* se averigua el *fin* que es al mismo tiempo deber. - La *doctrina del derecho* toma el primer camino. Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones. La *máxima* de esas acciones, sin embargo, está determinada *a priori*: que la libertad del agente pueda coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley universal. La *ética* toma un camino opuesto. No puede partir de los fines que el ser humano quiera proponerse y luego decretar las *máximas* que él tiene que adoptar, esto es, su deber, porque estos serían fundamentos empíricos de las *máximas*, que no proveen ningún concepto del deber como el que tiene su raíz solamente en la razón pura (el deber categórico) –del mismo modo, tampoco podría hablarse del concepto del deber si las *máximas* debieran ser tomadas de acuerdo con aquellos fines (que son todos egoístas). –Así, en la ética el *concepto del deber* conducirá a fines, y las *máximas* relativas a los fines que *debemos* proponernos tienen que fundarse en principios morales” (TL, 382).

modernos: su incapacidad para colocar la teorización sobre el derecho coactivo en la filosofía moral.

### III. KANT SOBRE HUFELAND

En las fuentes que venimos estudiando aparecen como temas principales, de manera más o menos explícita o tácita, (i) la discusión sobre si el fundamento último del derecho coactivo y de los deberes jurídicos en general puede radicar en un derecho natural subjetivo basado a su vez en una obligación interna (ética), (ii) la discusión sobre en qué consiste expresamente la división entre ética y derecho, por todos reconocida pero diversamente interpretada, y (iii) la relación entre la coacción y un fin natural normativo que orienta o deba orientar las acciones de las personas. Respecto de estos tres temas Kant tiene algo para decir y lo que tiene para decir es crítico de la amplia tradición iusnatural moderna.

Por un lado, a lo largo de toda su obra, Kant rechaza toda fundamentación teleológica del derecho coactivo, esto es, toda justificación del Estado que lo muestre como necesario bajo la condición de un fin determinado que las personas se propongan o deban proponerse por naturaleza. Para Kant, una fundamentación teleológica del derecho constituye una justificación meramente condicional-contingente, no categórica, del Estado. Ahora bien, si esta justificación depende, por otro lado, de una motivación interna, sea orientada hacia la auto-conservación, sea orientada a la búsqueda de la perfección, deja por ello de ser jurídica, en la medida en que la coacción es, para Kant, legítima exclusivamente bajo la jurisdicción de la libertad externa. En tal contexto, el desafío político iusnatural que Kant encontró disponible para ser superado fue, a mi juicio, cómo generar un derecho coactivo legítimo a partir de la libertad externa, en tanto que *desligada de toda determinación a priori de fines*. Así, Kant toma como punto de partida para la elaboración de una doctrina del derecho natural una idea de la libertad externa que ya no se entiende como una libertad *para perseguir la perfección, la auto-conservación o la felicidad*. En este marco, considero que su crítica a Hufeland es un momento de esta reformulación kantiana de la tradición iusnatural moderna y, por lo tanto, en sus objeciones se pueden apreciar algunas de las razones por las cuales Kant decidió no derivar su teoría jurídica de una teoría ética, de la moralidad asociada a la obligación y a la libertad internas.

En la lección introductoria del curso de 1784 sobre derecho natural que Kant daba en base al manual de Gottfried Achenwall, aparecen tres *críticas principales generales*, que se aplican tanto a un conjunto amplio de autores iusnaturalistas como también a Hufeland. La primera de ellas consiste en que los “profesores de derecho natural” adolecen de una incapacidad para ubicar el iusnaturalismo en el lugar preciso del saber teórico al que pertenece: “No se ha sabido determinar todavía el lugar del *jure naturae* en la filosofía práctica a partir de principios ni indicar los límites entre el derecho natural y la moral.<sup>16</sup> De ahí que las diferentes proposiciones de ambas ciencias se confundan” (Einleitung, 7).

<sup>16</sup> En este lugar, “moral” no tiene el significado más refinado, amplio y consistente con una teoría de la obligación jurídica y la libertad externa que aparece recién en *Metafísica de las costumbres* y es reductible a lo que en 1797 será “ética”. (Manfred Baum, 2006, p. 51, es de la misma opinión). Una de las novedades que presenta la *Metafísica de las costumbres* respecto de las posturas kantianas anteriores es que la legalidad es también parte de la moral, cuando antes, en fuentes éticas como *Fundamentación* y en

Una segunda crítica que encontramos en la “Introducción” a la *Naturrecht Feyerabend* sugiere que la dificultad básica para ubicar adecuadamente el derecho natural en el sistema de la filosofía moral radica en una concepción errónea de la relación entre libertad humana y ley y la diferencia que esto implica con las leyes de la naturaleza: “Las leyes son o leyes naturales o leyes de la libertad. Si ha de estar bajo leyes, la libertad tiene que dar ella misma las leyes. [...] Si la libertad está sometida a una ley de la naturaleza, entonces no es libertad. Ella tiene que ser, por eso, ella misma ley. Parece ser difícil comprender esto y todos los profesores del derecho natural erraron el punto, que, de todos modos, nunca hallaron” (Einleitung, 8-9). La razón por la que los iusnaturalistas no comprendieron el punto en cuestión consiste en que sometieron la libertad a legislaciones heterónomas, surgidas del fin de la perfección (como, según vimos, en Hufeland) o del fin de la felicidad o auto-conservación (como, por ejemplo, en Hobbes).

Una tercera crítica afirma que los autores del derecho natural “definen el derecho sin un conocimiento de cuáles son las leyes a cuya observancia uno puede ser coaccionado y cuál es la coacción que no es contraria al deber” (Einleitung, 14). Este punto conceptual es tocado por Kant en la reseña cuando señala que la cuestión central del derecho natural es poder determinar “bajo qué condiciones puedo practicar la coacción sin contradecir los principios del derecho”. Lo que todo autor de una teoría del derecho natural debería tener éxito en hacer es en ofrecer criterios claros que, aplicados en el estado natural, nos proveyeran de respuestas determinadas acerca de cuándo estamos autorizados a aplicar la coacción, pero para que esto suceda estos criterios no pueden estar mezclados “con cuestiones éticas”. La coacción no debe contradecir, señala Kant, “los principios *del derecho*” –y no los principios de la ética, pues en el caso de que esa fuera la exigencia, ya no estaríamos hablando de *derecho* natural en primer lugar.

Las *críticas específicas de Kant a Hufeland* son fundamentalmente dos, se encuadran bajo el contexto de las tres críticas recién enumeradas y apuntan directamente al corazón de su teoría, pues apuntan al principio normativo fundamental del esquema iusnatural hufelandiano. Una de ellas refiere a la *aplicación del principio* de Hufeland y es algo que ya hemos visto que indicaban las otras reseñas. Esta crítica consiste en objetar la capacidad del principio normativo de Hufeland para determinar “con certeza” la extensión y el alcance de un derecho subjetivo. Kant indicaba en su reseña que “según el criterio de la potestad adoptado, juzgar a qué tengo un derecho, incluso en los casos más comunes de la vida, tiene que resultar tan artificial que incluso el entendimiento más entrenado se encontraría en continuos apuros cuando no en la imposibilidad de distinguir con certeza cuánto se extiende su derecho”. El punto es que uno nunca sabría con certeza cuándo está usando legítimamente la coacción; pero si uno no sabe cuándo está empleando legítimamente la coacción, puede ocurrir que aplique coacción sobre terceros sin basarse en su obligación de perfeccionarse; en ese caso, uno no tendría, en rigor, la

---

fuentes jurídicas como las lecciones de derecho natural, no lo era. Compárense, por ejemplo, las siguientes citas: (A) Einleitung, 13: “Con la legalidad se trata de cuidar solamente si actúo acorde al deber; por lo demás, es lo mismo si actúo por respeto o por inclinación y miedo. Si observo la ley pero no por respeto por la ley, las acciones no son morales”. (B) RL, 214: “Las leyes de la libertad se llaman –a diferencia de las leyes de la naturaleza- *morales*. Cuando conciernen únicamente a acciones meramente externas y a su *legalidad*, se llaman *jurídicas*. Cuando se exige también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*. Se dice, luego, que la coincidencia con las primeras es la *legalidad* y que la coincidencia con las segundas es la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el uso externo. La libertad a la que se refieren las segundas puede ser la libertad tanto en el uso externo como en el interno del arbitrio en la medida en que él es determinado por leyes de la razón”.

potestad misma de coaccionar en primer lugar. La indeterminación de la aplicación legítima de la coacción, causada quizás por la misma latitud de un deber que es, en realidad, ético e imperfecto, termina, así, diluyendo la pretendida solidez de la justificación de la coacción propuesta por Hufeland.

La otra crítica significativa que aparece en la reseña está en la base de la anterior y su objeto es la estrategia de Hufeland de derivar la *legitimidad* (autorización) de la coacción (externa, sobre terceros) a partir de la postulación de que su *necesidad moral* se deriva de una obligación “interna”, “natural” y “previa”. Para Kant, lo que define la especificidad de la obra de Hufeland es que “el ser humano está autorizado a coaccionar a otros porque (según la última parte del principio) está obligado a ello”; como vimos, para Hufeland, que esta obligación originaria deba ser interna responde a su tesis de que no se puede generar la potestad de coaccionar a partir de una supuesta “obligación de otros de cumplir nuestros derechos”.<sup>17</sup> Por ello, Hufeland cree que derivar la potestad de coaccionar desde una obligación interna previa para con uno mismo es la única manera de explicarla -“De otro modo, cree el autor, no podría explicarse la potestad de coaccionar”.

Además de que a la fundación hufelandiana del derecho coactivo en una obligación interna asociada con el fin normativo de la perfección se le aplican las críticas generales de Kant al iusnaturalismo arriba mencionadas, notemos cuán grande es el contraste que se genera entre una justificación de la coacción a partir de una obligación previa y la tesis kantiana acerca de la relación analítica entre derecho y coacción (RL, § D, 231).<sup>18</sup> Al respecto de esta relación, creo que lo que le permite a Kant postularla es la conexión de ambos conceptos con un tercer concepto, el de libertad *externa*. A su vez, esta conexión es posible en la medida en que Kant analiza el concepto (moral) del derecho desde la perspectiva objetiva de la interacción práctica externa y porque desde esa perspectiva, Kant encuentra una noción de libertad tal que, siendo jurídica, queda desasociada de fines.<sup>19</sup> En el derecho, en efecto, “se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones. La máxima de esas acciones, sin embargo, está determinada *a priori*: que la libertad del agente pueda coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley universal” (TL, 382).<sup>20</sup>

Ya en la “Introducción” a las lecciones sobre derecho natural anotadas por Feyerabend podemos encontrar el esbozo tanto de esta tesis central de *Doctrina del derecho* como de los tres

<sup>17</sup> Con esto Kant –y Hobbes– están de acuerdo, afirma Kant. En efecto, tal obligación de los otros a cumplir con nuestros derechos, que daría lugar a una suerte de derecho lockeano de castigo o ejecución de la ley natural en el estado natural, implicaría la anterioridad lógica de un corpus legal natural que fija con certeza, de manera no controvertida, tanto los derechos de los demás como la obligación de no violarlos; es decir, se trataría de un derecho natural que cumple la misma función que cumple el derecho estatal en los esquemas iusnaturales modernos pos-hobbesianos. Por ello es que Kant resalta a continuación la contraposición al respecto entre el funcionamiento del derecho objetivo en relación con los derechos subjetivos en el estado natural y en el estado jurídico: “en el estado de naturaleza, es asunto del otro investigar si ha de permanecer pasivo o si ha de reaccionar según los mismos principios, porque en el estado civil, al veredicto del juez que adjudica el derecho a una parte le corresponde siempre una obligación del oponente”.

<sup>18</sup> También Allen Wood (quien es el autor de la versión inglesa de la reseña de Kant sobre Hufeland, aparecida en la compilación de traducciones inglesas de la obra práctica de Kant a cargo de Mary Gregor, 1996, pp. 109-117) nota este contraste en Wood, 2002, p. 7.

<sup>19</sup> Un desarrollo más detallado de esto puede encontrarse en mis artículos Marey, 2013 y 2014.

<sup>20</sup> La “máxima” es, claramente, el principio universal del derecho (RL, § C) que se colige del concepto del derecho (RL, § B).

conceptos que la componen. Entre otros lugares: “El derecho es la limitación de la libertad según la cual ella puede coexistir con la libertad de cada otro según una regla universal” (Einleitung, 6); “El derecho se basa en la limitación de la libertad. Es más fácil de explicar que el deber. – En el derecho no entra en consideración la felicidad, pues cada uno puede buscar conseguirla como quiera” (Einleitung, 7); “La concordancia de la libertad privada con la libertad universal es el principio supremo del derecho y este es una ley coactiva” (Einleitung, 14); “La coacción es acorde al derecho cuando promueve la libertad universal. Una ley de acciones a las que uno puede ser coaccionado es una *ley coactiva* y el derecho a ello es derecho de coacción” (Einleitung, 14); “La libertad tiene que concordar con la universalidad. Si esto no ocurre, se puede coaccionar a otro, pues él obstaculiza la libertad. Aquí, la causa del derecho no es ni la felicidad ni el mandato del deber, sino la libertad” (Einleitung, 15).

Kant desarrolla la relación entre libertad externa, derecho y coacción, entonces, a contramano de la tradición iusnaturalista moderna, en la medida en que los autores iusnaturalistas intentaron justificar la coacción por medio de un fin natural al que se orientaba la libertad humana (fuera interna, como en Hufeland, o externa, como en Hobbes). Recién en *Metafísica de las costumbres*, cuando Kant ya contaba con una teoría de la obligación tal que le permitió tener un concepto moral del derecho que no estuviera conectado con la obligación interna, consiguió ubicar la doctrina del derecho dentro del sistema de la filosofía práctica moral, sin que ello implicara derivarlo de una obligación interna. En la década de los 1780, Kant todavía no contaba con esta visión de 1797 de la estructura arquitectónica de la moral; no obstante, las críticas que plantea a Hufeland, en el marco de sus críticas al iusnaturalismo moderno, indican que Kant está en el camino de desarrollar la concepción sistemática de la moral que incluye al derecho bajo ella “sin mezclarlo con nada ético”.

Para concluir, podemos decir que Hufeland había intentado derivar (a su manera) una teoría del derecho tomando los principios éticos de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Kant criticó esta empresa porque colocaba elementos éticos en la fundación del derecho coactivo; finalmente, de hecho, este camino que va desde la ética y la libertad interna hasta la coacción estatal no fue la senda que Kant decidió transitar en su *Doctrina del derecho*. La crítica a Hufeland dice mucho acerca de la coherencia de la evolución progresiva del pensamiento jurídico-político de Kant y también mucho acerca de la importancia que tiene para él la delimitación rigurosa de los ámbitos de la ética y del derecho.

**RESUMEN:** En este artículo, analizaré unas breves críticas que Kant le hace al *Ensayo sobre el principio del derecho natural*, de Gottlieb Hufeland (1760–1817), en su reseña de 1786. Mi objetivo sistemático es el de echar un poco de luz sobre el modo en que Kant entiende un aspecto central del iusnaturalismo racional moderno, al que su crítica apunta directa y certeramente: su capacidad para ubicar correctamente a la filosofía jurídica dentro de la filosofía práctica, sin convertirla por ello en ética. El artículo tiene tres partes. En la primera, presentaré mi traducción al castellano del texto de Kant “Recensión del *Ensayo sobre el principio del derecho natural*, de Gottlieb Hufeland”, que apareció en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* el 18 de abril de 1786 y que hasta el momento no estaba disponible en castellano. Antes, me referiré brevemente a las críticas a Hufeland que aparecen en otras reseñas. En la segunda, comentaré algunos puntos salientes de la comprensión de Hufeland del pensamiento kantiano, tal como puede apreciarse en el *Versuch*, y en la medida en que se relacionan con los aspectos de esta obra que Kant elige resaltar. Por último, estudiaré el significado del interés de Kant por el ensayo de Hufeland y de su crítica en el marco de la evolución de su pensamiento jurídico-político. La reseña de Kant a Hufeland resulta un texto importante, sostendré, en el marco más amplio de las críticas de Kant a los “profesores del derecho natural”, tales como aparecen, por ejemplo, en la “Introducción” a las lecciones de derecho natural anotadas por Feyerabend y, por sobre todo, en el marco conceptual de la contrapropuesta kantiana de desligar al derecho natural de justificaciones teleológicas y a su principio de fines (sea la perfección, sea la felicidad), para fundarlo en la libertad externa, desasociada de fines determinados.

**PALABRAS CLAVE:** reseña, Hufeland, derecho natural, perfección, libertad.

**ABSTRACT:** In this article, I analyse some concise criticisms Kant made of Gottlieb Hufeland’s *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* in his 1786 review of this text. My systematic aim is to cast some light on the way Kant understood a shortcoming of the modern natural law tradition, namely, its incapacity to place juridical philosophy within the wider frame of practical philosophy, without thereby turning it into an ethical theory. My paper has three parts. In the first one, I present my Spanish translation of Kant’s “Recension von Gottlieb Hufeland’s *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*”, which was published in the *Allgemeine Literatur-Zeitung* on April 18<sup>th</sup>, 1786 and was not, as far as I could learn, made available in Spanish before. Before this, I briefly comment on three other not so amicable reviews of Hufeland’s *Versuch*. In the second part, I deal with the main aspects of Hufeland’s understanding of Kant’s thought, as they appear in his book and insofar as they are related to those tenets of Hufeland’s natural law system Kant decided to underline. In the third and last part of the article, I study the meaning of Kant’s interest in Hufeland’s essay and the significance of his criticisms of it within the flow of the development of his juridical and political philosophy. I maintain that Kant’s review of Hufeland is an important text within the wider framework of his criticism of modern natural lawyers, as they are put forward, for instance, in Kant’s lessons on natural law and, most of all, within the frame of Kant’s counterproposal of freeing natural law from teleological justifications and its principle from determined ends (such as perfection or happiness), and basing it upon external freedom.

**KEYWORDS:** Review, Hufeland, Natural Law, Perfection, Freedom.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baum, Manfred, 2006, “Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie”, en Ribeiro dos Santos, Lionel, (comp.), *Kant: posteridade e actualidade*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 53-64.
- Darjes, Joachim Georg, Institutiones, *Institutiones iurisprudentiae universalis, in quibus omnia iuris naturae socialis et gentium capita in usum auditorii sui methodo scientifica explanantur*, Jena, Christ. Henr. Cuno, 1745, (segunda edición).
- Flatt, Johann Friedrich, *Vermischte Versuchen*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1785.
- Gregor, Mary, 1996, (trad. y ed.), *Immanuel Kant. Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Hufeland, Gottlieb, VGNR, *Versuch über den Grundsatz des Naturrecht, nebst einem Anhang*, Leipzig, G.J. Göschen, 1785.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften, Göttingen, Berlin, 1900ss:

KrV, *Kritik der reinen Vernunft*, A para la primera edición, tomo IV, pp. 1-252; B para la segunda edición, tomo III. Se utilizó la traducción castellana de Mario Caimi: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

NRFey, *Naturrecht Feyerabend*, tomo XXVII, pp. 1317-1394.

GMS, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tomo IV, pp. 387-463.

RezHuf, *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, tomo VIII, pp. 127-130.

KpV, *Kritik der praktischen Vernunft*, tomo V, pp. 1-163.

RGV, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tomo VI, pp. 1-102.

TP, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, tomo VIII, pp. 273-314.

*Die Metaphysik der Sitten*, tomo VI, pp. 205-493; RL: *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tomo VI, pp. 205-378; TL: *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, tomo VI, pp. 379-491.

Refl., *Reflexionen aus dem Nachlaß: Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie*, tomo XIX.

Briefwechsel, *Briefwechsel*, tomo X.

Kant, Immanuel, Einleitung, en Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert y Sadun Bordoni, Gianluca, *Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“. Teilband 1: Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010, pp. 1-15.

Klemme, Heiner F. y Kuehn, Manfred, (eds.), 2012, *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Continuum (2010), versión online 2012.

Landau, Albert, (ed.), 1991, *Rezensionen zur kantischen Philosophie*, Bebra, Albert Landau Verlag, 1991.

Marey, Macarena, 2013, "Moral, ética y derecho en Kant: una cuestión política", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, n° 33, 2013, de próxima aparición.

Marey, Macarena, 2014, "Una contradicción aparente en la formulación kantiana del *exeundum* en el § 42 de la *Doctrina del derecho* de Kant", *Historia Philosophica. An International Journal*, vol. 13, 2014, de próxima aparición.

Pietsch, Lutz-Henning, 2010, *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781–1788) und ihre Metaphern*, Berlin, de Gruyter, 2010.

Wood, Allen, 2002, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", en Timmons, Mark, *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 1-21.

# **ANOTHER COSMOPOLITANISM. SEYLA BENHABIBS ANTWORT AUF KANTS PHILOSOPHISCHES KONZEPT DES KOSMOPOLITISMUS**

*[ANOTHER COSMOPOLITANISM. SEYLA BENHABIB'S ANSWER TO  
KANT'S PHILOSOPHICAL CONCEPT OF COSMOPOLITANISM]*

*Marita RAINSBOROUGH<sup>1</sup>*

## **EINLEITUNG**

Die Beschäftigung mit dem Thema Kosmopolitismus in der aktuellen philosophischen Diskussion führt unmittelbar zu Kant. Kants Vorstellungen bilden einerseits oft den Ausgangspunkt, zumeist in kritischer Auseinandersetzung mit seiner Position, andererseits auch ein Korrektiv für aktuelle Konzeptionen des Kosmopolitismus. Sowohl hinsichtlich der moralisch-ethischen wie in der politischen Version des Kosmopolitismus verweist Ingram insbesondere auf drei Aspekte des Bezugs zur Kantischen Philosophie: Den praktischen Universalismus, der sich auf die Freiheit und Würde jedes einzelnen Menschen auf der Welt bezieht, den Gesichtspunkt der Autonomie und Selbstgesetzgebung und die republikanische Staatsverfassung als Voraussetzung für den ‚ewigen Frieden‘.<sup>1</sup> Kants Kosmopolitismus, insbesondere der mit ihm verbundene Universalismus, wird bei ihm allerdings problematisch

---

<sup>1</sup> Marita Rainsborough ist seit 2008 Lehrbeauftragte für Romanische Literaturwissenschaft am Institut für Romanistik an der Universität Hamburg und seit 2014 Dozentin am Romanischen Seminar an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Nach ihrer Promotion im Jahre 2012 an der Universität Hamburg arbeitet sie derzeit an ihrem Habilitationsprojekt. Primär forscht sie in den Bereichen Subjektphilosophie, Philosophie der Emotion, Kulturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Interkulturelle Philosophie und philosophische Ästhetik. Ein weiterer Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt in der Literatur- und Medienwissenschaft. In ihrer Dissertation entwickelte sie auf der Basis von Foucault und Butler das Konzept der subjektorientierten Diskursanalyse. Die Publikation der Dissertationsschrift trägt den Titel: *Die Konstitution des Subjekts in den Romanen von Rachel de Queiroz. Eine diskursanalytische Untersuchung*, Frankfurt am Main, 2014. Sie hat außerdem Aufsätze zum Thema Emotionalität in Literatur und Film veröffentlicht.

Marita Rainsborough is a lecturer at the Institute of Romance Languages and Literature at the University of Hamburg since 2008 and at the Institute of Romance Studies at the University of Kiel since 2014. After finishing her doctoral thesis in 2012 she currently works on her postdoctoral project at the University of Hamburg. The primary focuses of her research are subject philosophy, philosophy of emotion, philosophy of culture, philosophy of history, intercultural philosophy and philosophical aesthetics. A further emphasis of her work lies on literature and media studies. In her doctoral dissertation she developed the concept of subject-oriented discourse analysis, based on the work of Foucault and Butler. It was published under the title *Die Konstitution des Subjekts in den Romanen von Rachel de Queiroz. Eine diskursanalytische Untersuchung*, Frankfurt am Main, 2014. In addition to this she has published essays on emotionality in literature and film.

gesehen: „[...] Kant was a very imperfect universalist.“<sup>2</sup> Sein philosophisches Denken, sein ‚style of thinking‘ und die ‚form of his thought‘,<sup>3</sup> das sich bei den aktuellen Philosophen des Kosmopolitismus wiederfände, führe auch bei diesen zu problematischen Argumentationen und Ergebnissen. In diesem Kontext werden von Ingram insbesondere Kants metaphysische Grundlegung seiner Philosophie, sein Hang zur Systembildung und seine Vorurteile und Blindheit hinsichtlich geografischer und historischer Bedingtheiten genannt. Scheitern die aktuellen Denker des Universalismus tatsächlich an den Kantischen Vorgaben? Ist Kant wirklich ein unperfekter Universalist, wie Ingram behauptet? Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden, indem die philosophischen Theoreme Kants, deren Begründungen und Konsequenzen und beispielhaft für den aktuellen Kosmopolitismus die wichtigsten theoretischen Aussagen der Philosophin Seyla Benhabib, die Kants Schlüsselkonzepte modifiziert, im Hinblick auf Ihre Tragfähigkeit, Schlüssigkeit und aktuelle Relevanz untersucht werden.

## KANTS VERMÄCHTNIS – WELTBÜRGERSCHAFT, WELTBÜRGERRECHT UND HOSPITALITÄT

Kant spricht sich gegen einen elitären Kosmopolitismus aus, wie er z.B. von Wieland vertreten wird, und vertritt eine egalitäre Position, die auf dem Menschen als Vernunftwesen und damit auf Rationalität<sup>4</sup> als Grundvoraussetzung für Moralität und Politik rekurriert. „Kant designated all humans, qua rational beings, as fellow citizens of a shared moral world.“<sup>5</sup> Weiter heißt es: „There are subtle differences between these various ideas, but their common core is that all rational beings are conceived (and should conceive of themselves) as fellow citizens in a moral community that transcends all other communities, and that all are united into this community by common laws.“<sup>6</sup> Die Teilhabe an der moralischen Gemeinschaft aller Menschen qua Menschsein beinhaltet nach Kant auch eine rechtliche Strukturiertheit der Gesellschaft,

<sup>2</sup> Dazu heißt es bei Ingram: „[Kant] is also the most common source, though by no means the originator or sole inventor, of three key elements of nearly any contemporary cosmopolitanism (moral-ethical as well as political). The first is the idea of practical universalism as an open-ended concern for the equal freedom and dignity of each and every person. The second is an understanding of this unconditional and unlimited imperative in terms of *autonomy*, that is, as a demand for individual and collective self-legislation. And the third is a „realistic utopia“ of republican (we can read: liberal-democratic) peoples living in a condition of „perpetual peace.“ In: Ingram, James D.: *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. New York (Columbia University Press), 2013, New Directions in Critical Theory, S.15; künftig zitiert Ingram 2013.

<sup>3</sup> Vgl. Ingram 2013: 15

<sup>4</sup> Kants Kosmopolitismus wird vom Romantischen Kosmopolitismus eines Novalis und Schlegel auf Grund seiner Betonung der menschlichen Rationalität vorgeworfen, er vernachlässige die Bedeutung der Gefühle: „For example, key figures in romantic cosmopolitanism, such as Novalis and Friedrich Schlegel, criticized Kant for relying on enlightened self-interest as conducive to peace and for disregarding the importance of feelings. They developed an alternative cosmopolitan ideal that revolved around the emotional and spiritual unity of humankind.“ In: Kleingeld, Pauline: *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge, New York, Melbourne et al. (Cambridge University Press), 2012, S. 8; künftig zitiert Kleingeld 2012. Auch wenn sich nach Kleingeld der Vorwurf der Vernachlässigung des Emotionalen bei Kant nicht aufrechterhalten lasse, da er wiederholt die affektiven Voraussetzungen des Kosmopolitismus betone, wie z.B. in seiner Auffassung zum Patriotismus deutlich wird, kann doch bei Kant zurecht vom Primat der Rationalität gesprochen werden.

<sup>5</sup> Kleinfeld 2012: 17; Kleinfeld macht darauf aufmerksam, dass Kant dieser egalitären Position selbst nicht immer gerecht wird: „It should be added straightaway, however, that Kant does not always follow his own egalitarian theory in practice. There is some irony in the fact that Wieland, despite his inegalitarian bent, is more critical of sexism and racism than Kant.“ (Kleingeld 2012: 18) Trotz der inneren Widersprüche hält es Kleingeld für wichtig, die grundsätzlich egalitäre Position des Kantischen Kosmopolitismus deutlich herauszustellen. Sie beruhe primär auf Kants ethischem Prinzip, dem kategorischen Imperativ. (Vgl. Kleingeld 2012: 18)

<sup>6</sup> Kleingeld 2012: 17

wobei partikuläre Verbindlichkeiten zum Tragen kommen, aber auch überschritten werden sollen. Kant versteht Kosmopolitismus auch als Haltung, wie Kleingeld betont: „Instead, on Kant’s view, cosmopolitanism is an attitude taken up in acting: an attitude of recognition, respect, openness, interest, beneficence and concern toward other human individuals, cultures, and peoples as members of one global community. One need not travel at all to merit the designation of being a citizen of the world.“<sup>7</sup> Das rationale Wesen des Menschen verkörpert eine weltumspannende Gemeinsamkeit, die sowohl dem moralischen als auch dem rechtlichen und politischen Handeln zugrunde liegt. Kant versteht Weltbürgerschaft also zum einen im Sinne der Stoa als Mitgliedschaft in einer moralischen Weltgemeinschaft, darüber hinaus aber auch als Qualität von Einstellungen und Handlungen im Bereich von Kultur, Ökonomie und Politik, die globale internationale Einrichtungen zu ihrer Praktizierung voraussetzen. „Kant, by contrast, does address global political institutions, extending his cosmopolitanism beyond the moral context. In *Toward Perpetual Peace* and the *Metaphysics of Morals*, he posits an analogy between individuals (who should leave the state of nature and establish a state) and states (which should leave the state of nature and form a federation).“<sup>8</sup>

Nach Kleingeld lässt sich bei Kant eine Entwicklung hinsichtlich der Konzeption eines Staatenbunds beobachten weg von einem weltstaatähnlichen Zusammenschluss in dem Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), hier wird der lose Staatenbund zunächst nur als erster Schritt zu einem engeren Bund angesehen, hin zu einem föderativen Staatenbund, der in der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) propagiert wird. „In the third essay in „*On the Common Saying*“ (1793), no mention is made of such a league. Here Kant criticizes the ideal of a world state under one head, with the argument that it is likely to result in dangerous despotism. [...] The idea of a loose league is mentioned for the first time in *Toward Perpetual Peace* (1795).“<sup>9</sup> Nach Kleingeld wird sich Kant im Verlauf der Zeit immer stärker der mit einer Weltrepublik verbundenen Gefahr des Despotismus bewusst. Er entscheidet sich deshalb eher aus pragmatischen Gründen als aus einer grundsätzlichen Ablehnung heraus für einen föderativen Verbund. Bei Kant heißt es dazu im zweiten Definitivartikel zum ewigen Frieden:

„Für Staaten im Verhältnisse untereinander kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß eben so wie einzelne Menschen ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (immer wachsenden) *Völkerstaat* (*civitas gentium*), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer weiter ausbreitenden Bundes den Sturm der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs [...].“<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Kleingeld 2012: 1

<sup>8</sup> Kleingeld 2012: 43

<sup>9</sup> Kleingeld 2012: 48

<sup>10</sup> Kant, Immanuel: *Kants Werke Band VIII: Abhandlungen nach 1781*. Berlin, New York (Walter de Gruyter), 1968b, S. 357; künftig zitiert Kant 1968b.

Kosmopolitisches Ziel ist nach Kant also ein Völkerstaat als föderativer, alle Staaten der Welt umfassender freiwilliger Bund und keine ggf. mit Zwang errichtete Weltrepublik.<sup>11</sup> Nur durch die Freiwilligkeit des Vereinigungsprozesses läßt sich nach Kant die Tendenz zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Staaten auf dem Weg zum ewigen, aber stets gefährdeten Frieden zähmen und rechtlichen und institutionellen Lösungen zum Durchbruch verhelfen. In der *Metaphysik der Sitten* spricht Kant anstelle des Völkerbundes auch vom *Staatenverein* und *permanenten Staatenkongreß* (MdS 6:350), vorstellbar als föderativer Staat von Staaten, und betont deren Charakter als anzustrebendes Ideal. Kosmopolitismus ist nach Kant also deutlich mehr als ein individualistisches Nomadentum in einer global verstandenen Welt, und nicht bzw. nicht nur als ein Konzept globaler Gerechtigkeit und der Vorstellung von einer einheitlich regierten Welt zu verstehen. Es geht ihm um die Befriedung der Welt durch Selbstbestimmung und Kooperation in rechtlichen und institutionellen Zusammenhängen auf der Basis der Moralität.

Kosmopolitismus und Patriotismus sind dabei nach Kant durchaus miteinander vereinbar.<sup>12</sup> Kants Patriotismus als eine Form der Berücksichtigung partikulärer Interessen gelte allerdings nicht bedingungslos und beziehe sich nicht auf das Geburtsland an sich, sondern sei primär an ein gerechtes politisches System eines Staates gebunden. „In the older tradition of republicanism, patriotism is the citizens’ commitment to or love for their shared political freedom and the institutions that sustain it.“<sup>13</sup> Die angestrebte Partizipation des Bürgers im Staat setzt danach ein patriotisches Empfinden voraus. Kants Versöhnung von Patriotismus und Kosmopolitismus basiert darauf, dass Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit der Bürger in Selbstgesetzgebungsprozessen ein Gemeinwesen schaffen, dass sowohl die Identifikation mit der bürgerlichen Aktivität im Einzelstaat als auch mit der im Staatenbund möglich erscheinen lässt.<sup>14</sup> Sein Patriotismus wurzelt also in seinem Republikanismus, den er als repräsentatives System mit Gewaltenteilung begreift.<sup>15</sup> „This duty is not based on consent or received benefits but flows from the special role citizens play in a republic. This is a role that they can play *only* for the republic in which they are *citizens*. Therefore, one could usefully distinguish this form of patriotism from other versions by calling it ‚civic patriotism’.“<sup>16</sup>

Dieser ‚zivile Patriotismus’ führt bei Kant nach Kleingelds Interpretation zu einer friedlicheren Welt:

<sup>11</sup> Kleingeld macht auf eine Entwicklung von Kants Haltung aufmerksam. Vergleicht man Kants Aussagen aus Mitte der 1790er mit früheren, fällt die Veränderung seiner Position hinsichtlich dieser Fragestellung auf. Sie beschreibt Kants Ringen um die angemessene Auffassung zu diesem zentralen Aspekt, bis er schließlich zur beschriebenen Position findet.

<sup>12</sup> „Moreover, he agrees with Wieland that world citizenship is compatible with loyalty and special duties toward particular groups, such as one’s own state or one’s own family. Kant even goes so far as to say that patriotism is a cosmopolitan duty.“ (Kleingeld 2012: 19) Kleingeld betont, dass die Kombination von Kosmopolitismus und Patriotismus bei Kant in der Sekundärliteratur zumeist übersehen werde.

<sup>13</sup> Kleingeld 2012: 21

<sup>14</sup> „Kant’s argument hinges on the fact that a just state is a system of self-government and that, conceptually, such a system entails that its citizens have special concern for their own state, at least to some degree.“ (Kleingeld 2012: 28)

<sup>15</sup> Vgl. MdS 6:341, cf. 6:319, 322 und MdS 6:315-17; zur Notwendigkeit des Rechts im Staat siehe z.B. MdS 6:236-37, 255-57, 264-66, 311-13.

<sup>16</sup> Kleingeld 2012: 31

„Tending toward perpetual peace, which in turn enhances the stability of the republics themselves. In short, Kant's view is that the more cosmopolitan patriots of the right sort there are in the world, the more people there are who support republican forms of government, and the more this will promote the cause of freedom, right, and world-wide-peace.“<sup>17</sup>

Auch nähere Beziehungen sind nach Kant durchaus von Bedeutung. Doch besteht die größere Gefahr nicht in deren Vernachlässigung, sondern im Gegenteil darin, den kosmopolitischen Verpflichtungen nicht gerecht zu werden. „In the eyes of moral cosmopolitans the real ‚danger‘ is that this is too easily forgotten when our various narrower affiliations make claims on us.“<sup>18</sup> Von diesen Überlegungen ausgehend fokussiert Kant die Bedeutung universeller Ansprüche im Ethischen und Politischen.

Grundlage des Kantischen Kosmopolitismus ist insbesondere seine ethische Theorie und seine teleologische Grundkonzeption, die u.a. auch seiner Geschichtsphilosophie zugrunde liegen. Genau hier liegen auch die Hauptkritikpunkte an Kants kosmopolitischem Konzept. Immer wieder wird ihm sein formaler Universalismus vorgeworfen, der sich insbesondere im Formalismus des kategorischen Imperativs spiegelt, der der Besonderheit des konkreten Anderen nicht gerecht werden könne. Der kategorische Imperativ als formales Prinzip der Verallgemeinerungsfähigkeit persönlicher Maximen betont den Gedanken der Universalität durch das apriorische Prinzip der praktischen Vernunft im moralisch-praktischen Bereich. In den unterschiedlichen Formulierungen des kategorischen Imperativs sind in der Naturgesetzformel sowohl das teleologische Prinzip, das im Begriff der Natur verankert ist, als auch die Wertschätzung des Menschseins an sich durch das Selbstzweck-Prinzip schon angelegt. Die biologische Vorstellung eines Keimes, der die Entfaltung schon in sich trägt, und des Organismus, in dem Einzelelemente kooperieren und ein Ganzes bilden, liegen seiner Naturkonzeption zugrunde, die wiederum den Fortschrittsgedanken seiner Geschichtsphilosophie begründet. Auch Benhabib versucht Kants Vorgaben in dieser Hinsicht zu überwinden, ohne seine Achtung für die Vernünftigkeit des Menschen, seinen Glauben an die Gemeinsamkeit aller Menschen und an eine gemeinsame bessere Zukunft aufzugeben.

## KOSMOPOLITISMUS UND DEMOKRATIE BEI BENHABIB

Nach Benhabib widersprechen sich die Konzepte Kosmopolitismus und Demokratie bezüglich der Einschätzung der Notwendigkeit und Bedeutung von Grenzen. Während Demokratie die Grenzen eines Demos voraussetzt, ist der Kosmopolitismus bestrebt, Grenzen zwischen Nationalstaaten zu sprengen. Während der Kosmopolitismus jede einzelne Person als Weltbürger als Rechtsperson anerkennt, rekurriert Demokratie auf den Bürger eines Staates. Benhabib setzt auf die Vermittlung zwischen den zugrundeliegenden Prinzipien beider Phänomene im Prozess der demokratischen Iteration. Sie fordert in diesem Zusammenhang ein ‚Menschenrecht auf Demokratie‘, da das Recht auf Selbstbestimmung des Einzelnen die

<sup>17</sup> Kleingeld 2012: 33

<sup>18</sup> Kleingeld 2012: 36

Grundlage dafür darstelle, rechtmäßig vertretbare Ansprüche stellen zu können und den Spielraum im Umgang mit den Menschenrechten ausloten zu können.<sup>19</sup> Dieser Widerspruch bildet sich nach Benhabib auch im demokratischen Legitimationsprozess ab, sie spricht deshalb von einem ‚Paradoxon der demokratischen Legitimität‘.<sup>20</sup> „The tension between universal human rights claims and particularistic cultural and national identities is constitutive of democratic legitimacy. Modern democracies act in the name of universal principles which are then circumscribed within a particular civic community.“<sup>21</sup> Im Prozess der demokratischen Iteration<sup>22</sup> kommt es im Horizont universal verfasster Menschenrechte zur permanenten Umbildung demokratischer Rechte, die Ein- und Ausschlussbedingungen regeln.

„The democratic precommitments expressed in the idealized allegiance to universal human rights – life, property, and in our days, civil, political and social rights – need to be reactualized and renegotiated within actual polities as their democratic intentions. Potentially, there is always a conflict between an interpretation of these rights claims that precedes the declared formulations of the sovereign and the enactments of the democratic people who could potentially violate such interpretations.“<sup>23</sup>

Dieses Verfahren kann das Paradox<sup>24</sup> zwar nicht aufheben, beinhaltet aber, wie Benhabib betont, eine Orientierung hin zum Universalismus.

Benhabib wendet sich gegen minimalistische Ansätze, die z.B. in inhaltlicher wie begündungstheoretischer Hinsicht bezüglich des Verständnisses der Menschenrechte operieren<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Benhabib, Seyla: „Gibt es ein Menschenrecht auf Demokratie? Jenseits von Interventionspolitik und Gleichgültigkeit“. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.): *Globale Gerechtigkeit: Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag), 2010, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1969, S. 411; künftig zitiert Benhabib 2010.

<sup>20</sup> Vgl. Benhabib, Seyla: *Gleichheit und Differenz: Die Würde des Menschen und die Souveränitätsansprüche der Völker im Spiegel der politischen Moderne*. Tübingen (Mohr Siebeck), 2013, S. 72f.; künftig zitiert Benhabib 2013.

<sup>21</sup> Benhabib 2013: 68; Benhabib verweist hier auf Habermas, der diesbezüglich von den ‚zwei Gesichtern‘ moderner Nationen spreche.

<sup>22</sup> „By democratic iterations I mean complex processes of public argument, deliberation and exchange through which universalistic rights claims are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned throughout legal and political institutions as well as in the associations of civil society.“ (Benhabib 2013: 84) Iterationen sind niemals als reine Wiederholungen zu verstehen.

<sup>23</sup> Benhabib 2013: 70;

<sup>24</sup> Dahl vertritt eine ähnliche Position. Er sieht insbesondere die Möglichkeiten zur Partizipation und zur Kontrolle der Repräsentationsorgane, zwei zentrale Merkmale von Demokratie, in übergreifenden, internationalen Institutionen als gefährdet an. Siehe dazu: Dahl, Robert A.: „Can International Organizations be Democratic?“ In: Brown, Garrett Wallace; Held, David (Hg.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge (Polity Press), 2010, reprinted in 2013, Seiten 423 - 434. Held proklamiert dagegen ein kosmopolitisches Modell von Demokratie, das diese Paradoxie zum Verschwinden bringen soll, eine ‚intensive and participatory democracy‘ (Held 1997: 249), in der Demokratie auf der Ebene der Institutionen und des Rechts im nationalen, internationalen und transnationalen Bereich angestrebt werden soll, wobei das künftige globale Parlament durch lokale, regionale und nationale Interessen in seiner Macht beschränkt werden soll. Vgl. Held, David: „Cosmopolitan Democracy and the Global Order: a New Agenda“. In: Bohmann, James; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Massachusetts et al. (The MIT Press), 1997, *Studies of Contemporary German Social Thought*, Seiten 235 - 251. Auch Helds Theorie muss als utopisches Konzept angesehen werden.

<sup>25</sup> So kritisiert Benhabib z.B. Michael Walzers Vorstellung von den Menschenrechten als ‚Kern einer universellen dünnen Moral‘, die durch einen Vergleich der moralischen Codes unterschiedlicher Gesellschaften gewonnen wird, und Rawls Theorem von einem ‚Mindeststandard wohlgeordneter politischer Institutionen‘ aller Völker, das das Recht auf Selbstbestimmung übersehe. (Vgl. Benhabib 2010: 405). Auch Nussbaums Versuch durch die Verlagerung von der moralischen auf die politische Ebene eine nichtpartikuläre Auffassung der Menschenrechte gewährleistet zu sehen, lehnt sie ab. (Vgl. Benhabib 2010: 406) Inhaltlicher

und macht sich im Sinne eines auf Hannah Arendt basierenden ‚Rechts, Rechte zu haben‘ stark.<sup>26</sup> Dieses Recht bezieht sich sowohl auf die Anerkennung der Identität des Einzelnen als konkreter Anderer als auch als generalisierter Anderer. Beide Standpunkte<sup>27</sup> müssen nach Benhabib zusammengedacht werden. Jedes Individuum ist zum einen ein Wesen mit denselben Rechten und zum anderen ein Wesen mit einer konkreten Geschichte und Gefühlsausstattung. *Formale Gleichheit* und *Reziprozität* bezieht sich auf ersteres, *Gleichwertigkeit* und *komplementäre Reziprozität* auf letzteres.<sup>28</sup> Sie sieht dabei ein dialogisches Verfahren zur Begründung vor und sagt: „An erster Stelle wird die Begründung von Menschenrechten als ein dialogisches Verfahren angesehen, das weder in der Metaphysik der Naturrechtslehre noch in einem von allem Besitz ergreifenden Individualismus versinkt.“<sup>29</sup> In ihrer diskursethischen Begründung werden Begründungsuniversalismus und moralischer Universalismus eng miteinander verbunden.<sup>30</sup>

„Im Diskursmodell wird [...] so argumentiert, dass die Anerkennung *deines* Rechts, Rechte zu haben, überhaupt die Vorbedingung dafür ist, dass du zunächst in die Lage kommst, *meine* Rechtsansprüche zu akzeptieren oder abzulehnen. *Meine* Bedürfnisse als handelnde Akteurin können nur dann als Begründung für dich gelten, wenn du annehmen kannst, dass *deine* akteursspezifischen Bedürfnisse ebenso für mich als Begründung dienen, deine Rechte anzuerkennen. Und das bedeutet, dass du und ich das Recht, Rechte zu haben, je wechselseitig anerkennen.“<sup>31</sup>

Voraussetzung für diesen Prozess ist nach Benhabib ‚die hermeneutische Zirkularität‘ bzw. ‚hermeneutische Struktur‘ praktischer Vernunft, nach der das vorausgesetzte Verständnis von Gleichheit, Reziprozität und Symmetrie immer wieder diskursiv überprüft werden müsse, was nicht mit einem Zirkelschluss verwechselt werden dürfe. Daraus leitet sie in Folge ein Menschenrecht auf Demokratie ab.<sup>32</sup> Auch dadurch dass nach Benhabib im Unterschied zu Nussbaum<sup>33</sup> und Sen<sup>34</sup> Menschenrechte zu Rechtsnormen werden müssen, um durchsetzbar zu sein, sind sie auf demokratische Vermitteltheit angewiesen. „Die Diskursethik ist aufs Engste mit politischen und institutionellen Begründungs- und Kommunikationspraktiken verbunden.“<sup>35</sup> Weiter heißt es bei ihr: „Aber auch wenn fundamentale Menschenrechte auf dem moralischen

---

Minimalismus und Begründungsminimalismus seien zumeist mit der Suche nach einem Minimalkonsens aller Gesellschaften verbunden.

<sup>26</sup> Hannah Arendt entwickelt ihr Theorem in: Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*. München (Piper Taschenbuch), 16. Aufl. 2013.

<sup>27</sup> Der Standpunkt des ‚generalisierten Anderen‘ setzt nach Benhabib Modernisierungserfahrungen voraus. (Vgl. Benhabib 2010: 415) Allerdings sind diese nach ihr nicht nur im Westen beheimatet. „Er (gemeint ist Rawls) ignoriert, dass es komplexe kulturelle Auseinandersetzungen in der gesamten Menschheitsgeschichte gegeben hat und dass säkulare und liberale Aufklärungsideen zum Bestandteil des kulturellen Diskurses vieler Völker und Traditionen auf der Welt geworden sind, und zwar bereits seit Anbeginn der westlichen Moderne.“ (Benhabib 2010: 425)

<sup>28</sup> Vgl. Benhabib 2010: 414 f.

<sup>29</sup> Benhabib 2010: 415

<sup>30</sup> Vgl. Benhabib 2010: 411

<sup>31</sup> Benhabib 2010: 416

<sup>32</sup> Vgl. Benhabib 2010: 411

<sup>33</sup> Bei Nussbaum vermisst Benhabib die Unterscheidung zwischen moralischen Grundsätzen und Rechten bzw. Rechtsansprüchen und Rechtsprinzipien und Rechtskodifizierungen.

<sup>34</sup> Sen vernachlässigt nach Benhabib in seiner ethischen Theorie die politischen Entstehungsbedingungen von Rechten. Nach ihr muss zwischen Rechten als moralische Ansprüche und deren Rechtsförmigkeit unterschieden werden. (Vgl. Benhabib 2010: 422)

<sup>35</sup> Benhabib 2010: 424

Grundsatz der kommunikativen Freiheit der Person basieren, sind es legale Rechte, das sind Rechte, die in einem spezifischen Rechtssystem ausgestaltet und festgesetzt werden müssen.<sup>36</sup> Menschenrechte verbinden nach Benhabib Moral und Gerechtigkeit, da von ihnen aus die Legitimität von Gesetzen beurteilt werden könne,<sup>37</sup> so dass Gesetze eines Staates sich an ihnen orientieren sollten. Wie Hannah Arendt glaubt Benhabib an die Notwendigkeit politischer Gemeinwesen im Sinne souveräner Staaten, um den Status als Rechtsperson aller Menschen gewährleisten und dem ‚Recht auf Rechte‘ jedes Einzelnen gerecht werden zu können.

## WELTBÜRGERRECHT, GASTRECHT UND HOSPITALITÄT BEI BENHABIB

Auch Kants Theorie des Weltbürgerrechts,<sup>38</sup> auf das er insbesondere in seiner Schrift *Zum Ewigen Frieden* ausgehend vom Begriff des *Rechts auf Hospitalität* eingeht, ist für den aktuellen Kosmopolitismus von Bedeutung. Dieses Recht soll als Teil des allgemeinen Rechts die rechtlichen Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen aus verschiedenen Staaten und die zwischenstaatlichen Beziehungen nicht nur in kommerziellen Zusammenhängen<sup>39</sup> regeln, sondern auch in Flüchtlingsfragen, im Hinblick auf den Kolonialismus und Fragen eines weltweiten rechtlichen Standards. Kleingeld hält fest, dass Kant seine Position in der Rassenfrage<sup>40</sup> Mitte der 1790er Jahre geändert habe. Dies habe auch zu mehr Verständnis für die kulturelle Diversität bei Kant geführt: „Kant’s change of mind on race, in the mid 1790s, leads to a more egalitarian and more consistent form of cosmopolitanism that allows him to create more room, within the parameters of morality and right, for cultural diversity.“<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Benhabib 2010: 429

<sup>37</sup> Benhabib sieht hier eine Gemeinsamkeit ihrer Vorstellungen mit Ronald Dworkin. (Vgl. Benhabib 2010: 429)

<sup>38</sup> Kant unterscheidet zwischen Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht.

<sup>39</sup> Kleingeld macht darauf aufmerksam, dass Kant zum einen in der *Kritik der Urteilskraft* die Effekte des Handels auf das Denken der Menschen kritisiert, zum anderen in der Schrift *Zum ewigen Frieden* die positive Funktion des Handelns für den Frieden betont.

<sup>40</sup> Kants Auseinandersetzung mit dem Aspekt Rasse wird von Autoren sehr unterschiedlich beurteilt. Es ist hierzu eine erbitterte Debatte entstanden. So halten Emmanuel Chukwudi Eze und Robert Bernasconi Kant für einen der Begründer des wissenschaftlichen Rassismus, wobei sie sich primär auf seine Vorlesungen und Schriften zur Anthropologie und Geographie beziehen. (Vgl. dazu: EZE, Emmanuel Chukwudi: „The color of Reason: The Idea of ‚Race‘ in Kant’s Anthropology“. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Hg.): *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, Oxford (Blackwell Publishers), 1997, Seiten 103 - 140. Und: Bernasconi, Robert: „Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of the Race“. In: Bernasconi, Robert (Hg.): *Race*. Malden, Oxford (Blackwell Publishers), 2001, Seiten 11 - 36) Die Verteidiger Kants leugnen Kants Äußerungen über Rasse in der Regel nicht, sondern bestreiten deren Bedeutung für sein philosophisches Konzept überhaupt oder halten sie für nebensächlich. Robert Loudon z.B. unterscheidet in *Kant’s Impure Ethics* z.B. zwischen der Kantischen Theorie und Kants Vorurteilen, wobei letztere seiner Meinung nach keinen Einfluß auf die Kantische Philosophie haben. (Vgl. Loudon, Robert: *Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York (Oxford University Press), 2000) Hill und Boxill vertreten eine moderate Position und leugnen den Einfluss von Kants Überlegungen zur Rassenfrage auf seine Philosophie zwar nicht, glauben aber nicht, dass Schlüsselkonzepte davon betroffen seien. (Vgl. Hill, Thomas E./Boxill, Bernard: „Kant and Race“. In: Boxill, Bernard (Hg.): *Race and Racism*. New York (Oxford University Press), Seiten 448 - 471.) Auch Kleingeld argumentiert in dieser Linie, wenn sie die Widersprüche wahrnehmend von einer Änderung von Kants Position im Verlaufe der Zeit spricht. Im Zentrum von Mills Kritik an Kant hinsichtlich der Auseinandersetzung mit dem Aspekt Rasse steht der Begriff ‚person‘. Mill versucht die Widersprüche der Kantischen Philosophie durch seine Unterscheidung von ‚person‘ und ‚subperson‘ zu eliminieren. Er hält Kants Aussagen über Rasse für philosophisch entscheidend, ohne sich Ezes und Bernasconis radikaler Position anzuschließen. (Siehe dazu: Mills, Charles W.: „Kant’s *Untermenschen*“. In: Valls, Andrew (Hg.): *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca, London (Cornell University Press), 2005, Seiten 169 - 193.

<sup>41</sup> Kleingeld 2012: 7f.

Im Zentrum von Benhabibs Rekurs auf Kant stehen die Begriffe ‚Weltbürgerrecht‘ und ‚Hospitalität‘.

„It may not come as a surprise, therefore, that the concept of ‚hospitality‘ has played such a central role in my writings in the last decade. Certainly, it was Article 3 of the ‚Definitive Articles‘ of Kant’s *Perpetual Peace* essay that alerted me to the philosophical significance of defining ‚Weltbürgerrecht‘ in terms of *hospitality*. [...] Hospitality, however is not full membership: the guest remains an outsider. Or as Kant expresses it in his clear but harsh way, *Besuchsrecht* (right of visitation) and *Gastrecht* (right of residency) are not the same. Granting the former is a universal moral obligation, insofar as the purpose of the stranger in coming upon our lands is peaceful. The latter, by contrast, requires that the sovereign provide the stranger with a ‚wohltätiger Vertrag‘ (beneficent agreement).“<sup>42</sup>

Hospitalität bezieht sich nach Kant auf ein Recht einreisen zu dürfen, mit Freundlichkeit und Respekt behandelt zu werden und in Kommunikation mit der ansässigen Bevölkerung treten zu können, wobei es primär um das Kennlernen fremder Kulturen und Lebensweisen, den Austausch von Gedanken und den Handel mit Waren geht. Vom Fremden kann erwartet werden, dass er in friedvoller Absicht kommt und keine ausbeuterischen Ziele verfolgt. Kant äußert in diesem Zusammenhang eine scharfe Kritik am europäischen Projekt der Kolonisation, das gegen viele seiner Vorgaben zur Hospitalität als weltbürgerliches Recht verstößt. Das Besuchsrecht ist nicht als Bleibe- oder Niederlassungsrecht zu verstehen, der Fremde hat deshalb auch keinerlei Anrechte auf den Erhalt von Bürgerrechten. Jacques Derridas Interpretation des Kantischen Begriffs der Gastfreundschaft im Sinne einer Verflechtung von *hostis* und *hospis*, er versucht das Phänomen mit dem Begriff *hostipitalité* genauer zu fassen, macht auf die mit dem Gast-Sein verbundene Verbindung von Feindschaft und Freundschaft aufmerksam.<sup>43</sup> Kant hat meiner Auffassung nach allerdings mit seinem Begriff der *ungeselligen Geselligkeit* schon auf eine vergleichbare Ambivalenz im Bereich der menschlichen Soziabilität im Allgemeinen hingewiesen. Diese Vorstellung muss selbstverständlich auch als seinem Besuchs- und Gastrecht zugrunde liegend aufgefasst werden, so dass sich Derridas Überlegungen auch aus Kantischer Sicht als sinnvoll erweisen. Benhabib versucht, die Erkenntnisse Derridas berücksichtigend, Kants Gastrecht im Sinne eines Rechts auf Zugehörigkeit auszuweiten, indem sie einen Prozess der demokratischen Iteration unterstellt, in dem zwar das grundsätzliche Recht auf Zugehörigkeit des Besuchers nicht in Frage gestellt wird, aber dessen Umfang, Ausgestaltung und Ausführungsmodalitäten in einem demokratischen Verfahren festgelegt werden. In diesem Aushandlungsprozess sind die Aspekte Feindschaft und Freundschaft gegenüber den Besuchern gleichermaßen integriert.

Dies übersieht Honig, wenn sie ausgehend von Derridas Ausführungen eine doppelte Geste fordert, in der dem Paradox zwischen dem Bedingten und Unbedingten entsprochen werden soll, so dass die unbedingte Hospitalität neben der bedingten Hospitalität

<sup>42</sup> Benhabib 2013: 12/14; bei Kant heißt es: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt sein.“ (Kant 1968b: 357)

<sup>43</sup> Derrida entwickelt seinen Gedanken in: Derrida, Jacques: „Hostipitality“. In: ANGELAKI, Journal of the theoretical humanities, vol. 5/3, 2000; online: <http://de.scribd.com/doc/33040183/Jacques-Derrida-Hostipitality>; Zugriff vom 02.10.2013. In seinem Aufsatz „On Cosmopolitanism“ macht Derrida sich für das Konzept der Flüchtlingsstädte stark, auf das sich Honig bezieht. Siehe dazu: Derrida, Jacques: „On Cosmopolitanism“. In: Brown, Garrett Wallace; Held, David (Hg.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge (Polity Press), 2010, reprinted in 2013, 413 - 422 Seiten.

immer koexistent bleibe. In ihrem agonistischen Kosmopolitismus geht es Honig um die Berücksichtigung des Generierens wie des Destruierens, um Praxisformen zu entwickeln, die sowohl jurisgenerativ wie auch jurispathisch sind. In ihnen wird z.B. durch Heirat eines/einer Illegalen, durch die rechtswidrige Versorgung von illegalen Flüchtlingen mit Papieren, durch Errichtung von Flüchtlingsstädten widerständisches Handeln praktiziert. Benhabib setzt nach Honig mit ihrem neokantianischen, normativen Kosmopolitismus einseitig auf das Recht und den Staat, wobei sie eine lineare, progressive bzw. evolutionäre Zeitlichkeit im Sinne einer Fortschrittsidee zugrunde lege. Honig dagegen geht davon aus, dass die Errungenschaften im gesellschaftspolitischen Bereich immer wieder verloren gehen können, so dass nicht von einer Progression im Geschichtsprozess gesprochen werden könne.<sup>44</sup> In ihrer Antwort auf Honig weist Benhabib auf ihr Anliegen der Vermittlung zwischen den beschriebenen Sphären hin, die keine Subsumtion darstelle. Somit enthalte ihre Position keine universalistische Subsumtionslogik, wie Honig es unterstelle. Benhabib ihrerseits wirft Honig die Vernachlässigung institutioneller Macht vor. Honigs Beispiele politischer Praxis möchte Benhabib nicht alternativ zu institutionellen und rechtlichen Veränderungen verstanden wissen:

„Diese Beispiele werden als genuine Schauplätze des Politischen vorgestellt, die der Staat nicht besetzt hält. Warum werden derartige Formen politischer Praxis nicht einfach neben, sondern *gegen* andere Formen gestellt, ein Eintreten beispielsweise für den Schutz der Menschen- und Bürgerrechte von Fremden ohne Papiere auf verschiedenen Schauplätzen, etwa vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte?“<sup>45</sup>

Nach Benhabib dürfe agonistische Politik „nicht auf einem Antagonismus zum Staat beharren, gerade weil es um das Wohl derer geht, die staatlichen Schutz am meisten brauchen.“<sup>46</sup> Sie hält das Bemühen um eine gute Gesetzgebung und Rechtsprechung für unerlässlich. Benhabib gelingt es Honigs Kritik in diesem Aspekt zu widerlegen, allerdings kann und will sie den Vorwurf eines ihrer Konzeption zugrunde liegenden Fortschrittsglaubens nicht entkräften. Er ist Teil ihres utopischen Konzepts und kann als Erbe der Kantischen Teleologie angesehen werden.

## BENHABIBS KOSMOPOLITISCH ORIENTIERTE GERECHTIGKEITSTHEORIE

Benhabibs Gerechtigkeitsauffassung rekurriert nicht primär auf einer Umverteilungsstrategie, die Verteilungsgerechtigkeit schaffen soll, sondern wirft ausgehend von Hannah Arendts These des ‚Rechts auf Rechte‘ (‚Rechts, Rechte zu haben‘) Fragen der staatlichen Zugehörigkeit auf. Sie weist immer wieder auf die Notwendigkeit zur Berücksichtigung der Zugehörigkeitsgerechtigkeit hin. Gerechtigkeitsfragen sollten allerdings durch einen

<sup>44</sup> Vgl. Honig, Bonnie: „Kosmopolitismus und Demokratie? Recht und Politik im neuen Europa“. In: Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus und Demokratie: eine Debatte*. Frankfurt, New York (Campus Verlag), 2008a, Theorie und Gesellschaft Bd. 66, Seiten 91 - 110.

<sup>45</sup> Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus und Demokratie: eine Debatte*. Frankfurt, New York (Campus Verlag), 2008a, Theorie und Gesellschaft Bd. 66, S.145, künftig zitiert Benhabib 2008a.

<sup>46</sup> Benhabib 2008a: 146; auch Jeremy Waldron wirft sie vor, den Staat und seine Institutionen in seiner Konzeption des Kosmopolitismus umgehen zu wollen.

demokratischen Prozess legitimiert und diesem nicht vorausgestellt werden. Sie fordert neben dem in der Menschenrechtserklärung verankerten Recht der Emigration ein universelles Recht auf Immigration und politisches Mitspracherecht der Migranten. Damit berücksichtigt sie Hannah Arendts Kritik des Umgangs mit Staatenlosen, die mit ihrer Staatsangehörigkeit auch sämtliche Bürgerrechte verlören, und die mit den aktuellen Migrationsbewegungen verbundenen Probleme insbesondere von Heimatlosigkeit und fehlender Integration. Zwar seien inzwischen für Nicht-Staatsbürger neue Handlungsmöglichkeiten entstanden, diese reichen aber nicht aus. Benhabib wirft John Rawls vor, den Aspekt der Zugehörigkeit in seiner Theorie der Gerechtigkeit vernachlässigt zu haben und gerechte Verhältnisse auf politische Gemeinschaften im Sinne eines Nationalstaates oder eines Volkes zu reduzieren. Darüberhinaus verstünde er die Gerechtigkeitskonzeption als vorrangig vor demokratischen Prozessen. Auch Michael Walzer werde, obwohl er Fragen von Zugehörigkeit in seiner Gerechtigkeitstheorie integriere, durch seinen insgesamt partikularen Ansatz, der die Loyalität des Individuums zum Heimatland besonders betont, den Anforderungen einer kosmopolitisch orientierten Gerechtigkeitsauffassung nicht gerecht.

Ausgangspunkt von Benhabibs philosophischer Konzeption sind Kants Überlegungen zum Weltbürgerrecht, sie geht aber, wie oben deutlich wurde, weit über diese hinaus, indem sie Kants Konzeption des Besuchs- und Gastrechts zu einem Recht auf Zugehörigkeit und Immigration ausweitet. Im Zentrum steht bei Benhabib das Individuum, das als Bürger der Welt mit Menschenrechten ausgestattet ist, die für alle Menschen gleichermaßen Gültigkeit haben, wobei das Recht des Individuums dem der Gemeinschaft vorgeordnet ist. Ihr Kosmopolitismus ist dabei diskursethischen und universellen Normen verpflichtet, die ihre Philosophie zu einer normativen Theorie machen. Eine Tendenz zur Verwirklichung ihrer Konzeption lässt sich nach Benhabib bereits ausmachen. So sieht sie in den modernen Demokratien die Verschränkung von Partikulärem und Universellen durch die gegenseitigen Implikationen von Bürger- und Menschenrechten schon verankert, sodass das allgemeine Menschenrecht auch als Teil des Partikularen aufgefasst werden müsse. Deutlich zeigt sich hier nach Benhabib die Verschränkung von Universellem und Partikulärem, ohne dass die grundsätzlich bestehende Paradoxie aufgelöst werden könne.

## **BENHABIBS ETHISCHER UND POLITISCHER UNIVERSALISMUS**

In Benhabibs Universalismus geht es insbesondere um dessen ethische und politische Dimension.

„Im Gegensatz zu kommunitaristischen Ansätzen, in denen die Anforderungen an Moralität auf Ansprüche reduziert werde, die bestimmte ethische, kulturelle und politische Gemeinschaften anerkennen, und im Gegensatz auch zu realistischen und postmodernen Ansätzen, die schon der Möglichkeit, politische Normen im Lichte moralischer zu beurteilen, skeptisch gegenüber stehen, werde ich die Trennung ebenso wie die notwendige Vermittlung zwischen Moralität und Sittlichkeit, zwischen dem Sittlichen und dem Politischen hervorheben. Die Aufgabe lautet Mediation, nicht Reduktion. Wie lassen sich moralischer Universalismus und ethischer Partikularismus vermitteln?“<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Benhabib 2008a: 25f.

Benhabib schließt sich hiermit Hegels Kritik an Kants Ethik und dessen ethischem Konzept der Sittlichkeit an, in dem der moralische Formalismus Kants abgelehnt wird, und versucht unter Rekurs auf die theoretischen Ausführungen der Kritischen Theorie, insbesondere der Diskurstheorie von Habermas einen Lösungsansatz zur Vermittlung von Universalität und Sittlichkeit zu entwickeln. Sie begründet das Universalisierungsprinzip kontextualistisch: „Ich meine vielmehr, daß es keine Möglichkeit zur ‚Deduktion‘ des Universalisierungsprinzips gibt und wir uns mit einer ‚kontextualistischen Begründung von (U) zufriedengeben müssen, indem wir seine Annahme durch die Integration von handlungstheoretischen, moralpsychologischen und moralphilosophischen Argumenten vernünftig und einleuchtend machen.“<sup>48</sup> Sie vertritt damit eine postmetaphysische universalistische Position, die zwar auf Habermas’ Diskursethik fußt, aber dessen Vorstellung vom Konsens aller als Illusion entlarvt. Sie nennt ihre Form des Universalismus ‚dialogischen Universalismus‘, der sich durch eine ‚Mediationsstrategie‘ kennzeichnen lässt.<sup>49</sup> Ihr Universalismus basiert im Unterschied zu Kant nicht auf einer Wesensbestimmung der menschlichen Natur, sondern stellt ein moralisches Ziel dar, das es anzustreben gilt.<sup>50</sup> Ihr Rechtfertigungsuniversalismus verkörpert dabei gleichzeitig einen moralischen Universalismus:

Im Wesen der Vernunft als einem gründegebenden Unternehmen liegt dann die Anerkennung des Anderen als einer Person, die ein Anrecht hat auf das ‚Recht, Rechte zu haben‘. Wird die Vernunft in dieser Weise als Begründungsunternehmen oder als gründegebend begriffen, dann gibt es zwischen der Vernunft und der Rechtfertigung von Menschenrechten ein unzertrennliches Band. Der Rechtfertigungsuniversalismus setzt einen moralischen Universalismus voraus.“<sup>51</sup>

Benhabib versucht eine prozedurale Neubestimmung des Prinzips der Verallgemeinerung, indem sie den Argumentationsregeln ‚universale Achtung‘ und ‚egalitäre Reziprozität‘ universelle Gültigkeit zuspricht und damit Universalität neu bestimmt.<sup>52</sup> Für sie ist insbesondere die Rationalität des Verfahrens entscheidend, Universalismus wird bei ihr prozedural gefasst. Es soll in diesem Prozess allerdings um die Berücksichtigung des konkreten Anderen gehen, nicht um den Anderen als allgemeine Kategorie. Sie fordert eine ‚erweiterte Denkungsart‘<sup>53</sup> ein, eine Perspektivenübernahme bzw. die Bereitschaft vom Anderen her zu denken. Es geht ihr

<sup>48</sup> Benhabib, Seyla: *Kritik, Norm und Utopie: die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch Verlag), 1992, S.12; künftig zitiert Benhabib 1992.

<sup>49</sup> Vgl. Benhabib 2008a: 25; „Kosmopolitismus ist daher ein philosophisches Projekt der Mediation, ihm geht es weder um Reduzierung noch um Totalisierung. [...] Ich folge der Kantischen Tradition, wenn ich Kosmopolitismus als das Entstehen von Normen denke, um die Beziehungen zwischen Individuen in einer globalen Zivilgesellschaft zu leiten.“ (Benhabib 2008a: 25)

<sup>50</sup> „Universalismus ist ein Anliegen, ein anzustrebendes moralisches Ziel, keine Tatsache oder Beschreibung der Welt, wie sie ist.“ (Benhabib 2010: 415)

<sup>51</sup> Benhabib 2010: 418

<sup>52</sup> Vgl. Benhabib 1995: 40f.

<sup>53</sup> Mit dem Terminus bezieht sich Benhabib auf Kant, wie in folgendem Zitat deutlich wird: „Demokratische Wiederholungen können uns nur zu diesem Ziel führen, falls wir in der Lage sind, eine, in Kants Worten, ‚erweiterte Denkungsart‘ zu kultivieren.“ (Benhabib 2013: 87) Der Begriff bezieht sich auf § 40 ‚Vom Geschmack als einer Art von *sensus communis*‘ aus Kants *Kritik der Urteilskraft*. Benhabib löst den Begriff aus dem ästhetischen Kontext.

in ihrer Ethik um „Anteilnahme, Fürsorge, Solidarität und [...] Beistand“.<sup>54</sup> Diese veränderte Einstellung Einzelner beeinflusst das Zusammenleben der Menschen entscheidend:

„Eine solche Kultur lässt uns die Welt mit den Augen des Anderen erblicken; und zwar nicht durch unmögliche Erwartungen vollständiger Empathie, die alle zwischenmenschliche Distanz hinwegzaubert, sondern durch ein *verhandelbares Dazwischen-Sein*, durch welches ich Dich als gleichwertig respektieren lerne, als Träger einer gemeinsam geteilten Menschenwürde; durch welches ich Dich aber auch als den konkreten Anderen erlebe, der Du bist; mit deiner nicht reduzierbaren Geschichte, deinem fremden Körper, fremden Bedürfnissen und Erinnerungen.“<sup>55</sup>

Die Begegnung mit dem Anderen ist für Benhabib immer auch eine Begegnung mit dem Anderen im Selbst.<sup>56</sup> In der Berücksichtigung des Partikularen empfindet sie eine Verwandtschaft mit den postmodernen Denkern wie Foucault. Im Unterschied zu diesen hält sie aber an der Auffassung vom autonomen Subjekt fest.<sup>57</sup> Für Benhabib stellt die Berücksichtigung „der Gemeinschaft der Bedürfnisse und der Solidarität eine utopische Transfiguration des Universalismus“ dar.<sup>58</sup>

„Dieses utopische Moment negiert den Universalismus in moralischen und politischen Angelegenheiten keineswegs; er führt ihn vielmehr einen Schritt weiter, nämlich dahin, das Ideal menschlicher Vergesellschaftung zu unserer emotional-affektiven Konstitution und zu den Bedürfnissen anderer gegründet zu denken. Wenn das Erbe der Aufklärung darin besteht, die menschliche Würde des ‚verallgemeinerten Anderen‘ zu verteidigen, dann muß die utopische Kritik dieses Erbes uns an die menschliche Besonderheit und die Bedürfnisse des ‚konkreten Anderen‘ erinnern. Eine kritische Theorie muß sowohl der Norm wie der Utopie gerecht werden, den Menschenrechten ebenso wie den Sozialutopien.“<sup>59</sup>

Durch ihren kommunikativen, interaktionistischen Ansatz überwindet sie zwar das Solipsistische des herkömmlichen Subjektbegriffs, das Subjekt wird aber weiter als zugrunde Liegendes und außerhalb Stehendes gedacht. Zur Rettung der Widerstandsfähigkeit des Subjekts hält sie das Festhalten am Essentialismus für notwendig. Reflexion, Selbstreflexion und kritische Distanz sind wesentliche Momente ihres Subjektverständnisses. „Nicht weniger wichtig ist, daß [sic] Gesellschaftskritik der Art, wie sie für den Kampf der Frauen unerlässlich ist, die rechtlichen, moralischen und politischen Normen der Autonomie, der freien Wahl

<sup>54</sup> Benhabib 1995: 19f.

<sup>55</sup> Benhabib 2013: 93/95, auch an dieser Stelle verweist Benhabib auf Kant: „Für Kant, und in seiner Spur Arendt, [...] war genau dies die ‚erweiterte Denkungsart‘. (Benhabib 2013: 95)

<sup>56</sup> „Diese Kultivierung ist jedoch niemals passive Kontemplation, sondern verlangt nach der verstörenden Begegnung mit dem Anderen, dessen Anderssein uns zwingt, sich unserem Innersten zuzuwenden, einzukehren, und dem Anderen in uns selber zu begegnen.“ (Benhabib 2013: 95)

<sup>57</sup> Benhabib geht von einem körperhaften, in Zusammenhänge eingebetteten Selbst aus, dessen Identität sich durch Erzählung konstituiert. (Vgl. Benhabib 1995: 14) „Im Bereich der Persönlichkeitsentfaltung wird die Entwicklung individueller Identitäten immer stärker abhängig von der reflexiven und kritischen Haltung der einzelnen, die ihrer Lebensgeschichte jenseits konventioneller Rollen- und gender-Definitionen Kohärenz zu geben versuchen. Selbstdefinitionen, das >Wer-einer-ist<, wird etablierten gesellschaftlichen Praktiken gegenüber immer autonomer und >fließender<, verglichen mit festgefahrenen Rollenverständnissen.“ (Benhabib 1995: 117)

<sup>58</sup> Benhabib 1992: 13

<sup>59</sup> Benhabib 1992: 13

und der Selbstbestimmung zur Voraussetzung hat.“<sup>60</sup> Benhabib beharrt auf der Betonung der menschlichen Vernunft als zentrale Kategorie des Subjekts und vertritt einen eminent rationalistischen Standpunkt, was sich auch in ihrer prozeduralen Neubestimmung des Universalismus spiegelt.

## RESUMÉE

Benhabib greift sowohl die egalitäre Konzeption des Kosmopolitismus und seine Ausrichtung an einer universalistisch konzipierten Moral als auch Kants Betonung der Rationalität auf. Sie rekurriert außerdem auf Kants Vorstellung von Autonomie und individueller wie kollektiver Selbstbestimmung, auf seine Vorliebe für die republikanische Verfasstheit von Staaten, Benhabib spricht hier von Demokratie, und für einen föderativen Staatenbund. Außerdem ist Benhabib wie Kant von der Notwendigkeit rechtlicher wie institutioneller Voraussetzungen als Grundbedingung für eine Friedensordnung der Welt überzeugt. Benhabib wendet in diesem Zusammenhang Kants formalen ethischen Universalismus prozedural im kommunikationstheoretischen Sinne, indem sie fordert, universelle Verfahren des Diskurses zu implementieren, und verzichtet konsequent auf jede naturrechtliche Begründung. Ihr Konzept basiert auf der Grundannahme menschlicher Rationalität als Voraussetzung für die dialogische Wendung des Universalismus. Vernunft wird bei ihr primär interaktiv gesehen. Hatte Kant die transzendenten Voraussetzungen im menschlichen Erkenntnisvermögen verortet, so verschiebt Benhabib die Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Moralität hin zur Kommunikationsfähigkeit und Handlungsfähigkeit im rationalen Sinne durch die Verständigung über Kommunikationsbedingungen und -verfahren als Bedingung für universale Aushandlungsprozesse von Normen, Rechten etc. im weltweiten Kontext. Genau hier liegt auch die Verwundbarkeit ihres Kosmopolitismus, dessen Praktikabilität insbesondere von Kooperationsbereitschaft, Prozessgestaltung, Kompetenz zur Lösungsfindung und von der Umsetzungsbereitschaft auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen sowie von einer moralisch-normativen Ausrichtung der Beteiligten in sozialen, rechtlichen und politischen Prozessen abhängt.

Benhabib versucht eine Neuinterpretation des Kantischen Kosmopolitismus, indem sie in ihrer Lösung vom formalen Universalismus Kants und ihrer Betonung von Kommunikationszusammenhängen das Universelle mit dem Partikularen verbindet und das Kantische Besuchs- und Gastrecht im Sinne eines Rechts auf Zugehörigkeit und Immigration interpretiert. Damit füllt sie Kants Weltbürgerrecht in seiner kulturellen, ökonomischen und politischen Dimension in spezifischer Weise neu aus. Benhabib verzichtet auf den Anschluss an Kants ethischem Theorem des kategorischen Imperativs als apriorischem Prinzip der praktischen Vernunft und auf seine Teleologie der Natur als Grundlage des Kosmopolitismus. Kants metaphysisches Konzept wird bei ihr zu einer Utopie einer weltumspannenden Friedensordnung nach dem Prinzip der Partizipation in demokratisch orientierten Aushandlungsprozessen und der Schaffung weltumspannender Rechtsordnungen und Institutionen. Damit steht Benhabib

<sup>60</sup> Benhabib 1995: 27

hinsichtlich ihrer Zielsetzung und einzelner Aspekte zum einen deutlich in der Tradition von Kant, zum anderen modifiziert sie die Kantischen Grundannahmen entscheidend. Ingrams Kritik am Kosmopolitismus Kants, an seinem Universalismus und an dessen Auswirkungen auf den aktuellen Kosmopolitismus müsste deshalb auch differenzierter ausfallen. Auf Benhabibs Kosmopolitismus treffen sie in der geäußerten generalisierenden Form nicht zu. Zwar finden sich auch bei Benhabib Vorstellungen von geschichtlichem Fortschritt und das Festhalten an der Konzeption vom Menschen als vernünftigem, autonomem, moralisch-praktischem Wesen und am Universalismus, doch diese Theoreme werden bei ihr durch den Rekurs auf Kommunikation, die Kombination mit dem Partikulären und ihre Mediationsstrategie anders begründet. Kants Universalismus in seiner kosmopolitischen Konzeption mag zwar imperfekt sein, doch Ingrams Lösungsvorschlag einer radikal demokratischen Form des Kosmopolitismus<sup>61</sup> kann Benhabibs Neufassung des Kantischen Kosmopolitismus nicht entkräften. Ingrams Analyse des Kantischen Kosmopolitismus und der auf Kant aufbauenden kosmopolitischen Positionen wie der von Benhabib und sein Vorschlag zur Verbesserung des Kosmopolitismus entsprechend einer Politik von unten<sup>62</sup> bleiben hinter Benhabibs Konzept zurück. Versucht Benhabib doch gerade die Kantischen Vorgaben neu zu bestimmen, indem sie das Prinzip des formalen Universalismus ersetzt und auf die teleologischen Grundannahmen verzichtet, wobei sie die von Ingram und Honig geforderte Politik von unten integriert. Benhabib bietet so eine bedenkenswerte, entscheidend modifizierte Neufassung des Kantischen Kosmopolitismus der Hoffnung<sup>63</sup> - als utopisches Konzept.

## ZUSAMMENFASSUNG

Im Aufsatz wird am Beispiel der philosophischen Konzeption von Seyla Benhabib der Frage nachgegangen, welche Aspekte der Kantischen Philosophie der aktuelle Kosmopolitismus aufgreift, in welcher Weise er sich auf Kant bezieht und ob Kants kosmopolitische Vorgaben neu gewendet werden. Es kann gezeigt werden, dass Seyla Benhabibs *Another Cosmopolitanism* deutliche Veränderungen am Kantischen Modell vornimmt, indem sie ausgehend von Kants Auffassung der Autonomie des Subjekts, der Rationalität des Menschen und seiner moralisch-praktischen Grundausstattung den formalen Universalismus durch die Einbeziehung des konkreten Anderen, das dialogische Modell der prozeduralen Erarbeitung von gemeinsamen Normen, Rechten und Institutionen und den Aushandlungsprozess der demokratischen Iteration für die Regelung von Ein- und Ausschlussbedingungen zur Gewährleistung des

<sup>61</sup> Ingram 2013: 229

<sup>62</sup> „Unlike most normative moral and political theory, the perspective I put forth here directs our attention toward the question not of what ought to be and why but of who ought to do what, where, and how in particular cases, affording a basis for making concrete judgments. This perspective has a further advantage of directly connecting the principle of equal freedom with the practice of striving for it, thereby aligning principle (theory) with politics (practice). A negative-processual view of cosmopolitics as a democratic, egalitarian politics from below is not merely the best we can do. It is the best expression of universalism as a moral-political idea.“ (Ingram 2013: 20)

<sup>63</sup> Wood spricht von als ‚principled hopefulness‘. In: Wood, Allen W.: „Kant’s Project for Perpetual Peace.“ In: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (Hg.): *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, London (University of Minnesota Press), *Cultural Politics* Vol. 14, S. 74; künftig zitiert Wood 1997. Weiter heißt es bei ihm im Sinne Kants und Benhabibs: „From a Kantian standpoint, however, the only question to be asked about such grand historical aims is whether it is the collective duty of the human race to work toward them.“ (Wood 1997: 73)

Weltbürgerrechts überwindet. Damit kann Benhabib den Kosmopolitismus ohne Rekurs auf das teleologische Prinzip der Natur und ohne die Vernachlässigung der dem Nahbereich zugewandten Sittlichkeit des Menschen neu begründen. Kosmopolitismus ist als utopisches Projekt konzipiert, das dem Menschen auf der Welt auf unterschiedliche Weise in seinem konkreten Handeln praktisch-moralische Zielvorstellungen gibt. Kritische Gegenentwürfe wie der radikal demokratische Kosmopolitismus von Ingram und der antagonistische Kosmopolitismus von Honig können Benhabibs *Another Cosmopolitanism* nicht entkräften, solange dieser im Sinne der Philosophin als utopisches Konzept verstanden wird.

**SUMMARY:** The essay takes Seyla Benhabib's philosophical concepts as an example upon which to base an examination of the question of which aspects of Kantian philosophy are relevant to the current theory of cosmopolitanism; the way in which this theory references Kant and whether Kant's cosmopolitan parameters have been re-interpreted. It can be demonstrated that Seyla Benhabib's *Another Cosmopolitanism* makes significant alterations to the Kantian model. Taking Kant's view of the autonomy of the subject, human rationality and the moral-practical fundamental characteristics of humans as her starting point, she overcomes formal universalism by incorporating the specific other, the dialogue-based model of procedural integration of common norms, rights and institutions and the negotiating process of democratic iteration to regulate the conditions for inclusion and exclusion to ensure world citizens' rights. By doing so Benhabib is able to provide a new substantiation of cosmopolitanism without referencing the teleological principle of nature or neglecting the human morality which focuses on its immediate environment. Cosmopolitanism is conceived of as a utopian project which provides human beings worldwide with a variety of practical-moral objectives upon which to base their specific actions. Critical alternative theories such as the radical democratic cosmopolitanism of Ingram and Honig's antagonistic cosmopolitanism are unable to refute Benhabib's *Another Cosmopolitanism* as long as the latter is, as intended by the philosopher, understood as a utopian concept.

**KEYWORDS:** Kant, Benhabib, Kosmopolitismus, *Another Cosmopolitanism*, world citizen rights, hospitality, right to immigration, democratic iteration, universalism, the specific other, the generalised other, discourse, mediation strategy, antagonistic cosmopolitanism, radical democratic cosmopolitanism, utopian project

**STICHWORTE:** Kant, Benhabib, Kosmopolitismus, *Another Cosmopolitanism*, Weltbürgerrecht, Hospitabilität, Recht auf Immigration, demokratische Iteration, Universalismus, der konkrete Andere, der generalisierte Andere, Diskurs, Mediationsstrategie, antagonistischer Kosmopolitismus, radikal demokratischer Kosmopolitismus, utopisches Projekt.

## REFERENZEN

ARENDDT, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*. München (Piper Taschenbuch), 16. Aufl. 2013.

BENHABIB, Seyla: *Kritik, Norm und Utopie: die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch Verlag), 1992.

BENHABIB, Seyla: *Selbst im Kontext: Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag), 1995, Gender Studies in der edition suhrkamp, Neue Folge Bd. 725.

BENHABIB, Seyla: *Another Cosmopolitanism*. Oxford, New York et al. (Oxford University Press), 2006, The Berkeley Tanner Lectures.

BENHABIB, Seyla: *Kosmopolitismus und Demokratie: eine Debatte*. Frankfurt, New York (Campus Verlag), 2008a, Theorie und Gesellschaft Bd. 66.

BENHABIB, Seyla: *Die Rechte der anderen: Ausländer, Migranten, Bürger*. Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag), 2008b, Edition Zweite Moderne.

BENHABIB, Seyla: „Gibt es ein Menschenrecht auf Demokratie? Jenseits von Interventionspolitik und Gleichgültigkeit“. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.): *Globale Gerechtigkeit: Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag), 2010, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1969, Seiten 404 - 438.

BENHABIB, Seyla: *Gleichheit und Differenz: Die Würde des Menschen und die Souveränitätsansprüche der Völker im Spiegel der politischen Moderne*. Tübingen (Mohr Siebeck), 2013.

BERNASCONI, Robert: „Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of the Race“. In: Bernasconi, Robert (Hg.): *Race*. Malden, Oxford (Blackwell Publishers), 2001, Seiten 11 - 36.

DAHL, Robert A.: „Can International Organizations be Democratic?“ In: Brown, Garrett Wallace; Held, David (Hg.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge (Polity Press), 2010, reprinted in 2013, Seiten 423 - 434.

DERRIDA, Jacques: „On Cosmopolitanism“. In: Brown, Garrett Wallace; Held, David (Hg.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge (Polity Press), 2010, reprinted in 2013, Seiten 413 - 422.

DERRIDA, Jacques: „Hostipitality“. In: ANGELAKI, Journal of the theoretical humanities, vol. 5/3, 2000; online: <http://de.scribd.com/doc/33040183/Jacques-Derrida-Hostipitality>; Zugriff vom 02.10.2013.

EZE, Emmanuel Chukwudi: „The color of Reason: The Idea of ‚Race‘ in Kant's Anthropology“. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Hg.): *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, Oxford (Blackwell Publishers), 1997, Seiten 103 - 140.

HELD, David: „Cosmopolitan Democracy and the Global Order: a New Agenda“. In: BOHMANN, James; LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hg.): *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Massachusetts et al. (The MIT Press), 1997, Studies of Contemporary German Social Thought, Seiten 235 - 251.

HILL, Thomas E./BOXILL, Bernard: „Kant and Race“. In: Boxill, Bernard (Hg.): *Race and Racism*. New York (Oxford University Press), Seiten 448 - 471.

INGRAM, James D.: *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. New York (Columbia University Press), 2013, New Directions in Critical Theor.

KANT, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. Hamburg (Felix Meiner Verlag), unveränderter Abdruck 1966 der 4. Auflage 1922, Philosophische Bibliothek Band 42.

KANT, Immanuel: *Kants Werke Band VII: Der Streit der Fakultäten: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin, New York (Walter de Gruyter), 1968a.

KANT, Immanuel: *Kants Werke Band VIII: Abhandlungen nach 1781*. Berlin, New York (Walter de Gruyter), 1968b.

KLEINGELD, Pauline: *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge, New York, Melbourne et al. (Cambridge University Press), 2012.

LOUDEN, Robert: *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford, New York u.a. (Oxford University Press), 2000.

MILLS, Charles W.: „Kant's *Untermenschen*“. In: Valls, Andrew (Hg.): *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca, London (Cornell University Press), 2005, Seiten 169 - 193.

WOOD, Allen W.: „Kant's Project for Perpetual Peace.“ In: CHEAH, Pheng; ROBBINS, Bruce (Hg.): *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, London (University of Minnesota Press), 1998, *Cultural Politics* Vol. 14, Seiten 59 - 76.

---

Recebido em / Received in: 8.10.13  
Aprovado em / Approved in: 1.4.14;

# A NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE NA FILOSOFIA MORAL KANTIANA

## [*THE NOTION OF RESPONSIBILITY IN KANTIAN MORAL PHILOSOPHY*]

Cláudia Maria FIDALGO DA SILVA<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

O presente artigo procura investigar as principais considerações kantianas sobre a noção de responsabilidade <*Verantwortung*> na sua filosofia moral.

O trabalho é constituído por três momentos. Inicialmente, e apenas como ponto de partida para o assunto essencial a tratar, ter-se-á como finalidade apresentar, sumariamente, as principais objecções de Hegel à ética kantiana, conferindo-se especial importância às suas críticas relativas ao conceito principal a investigar, tendo como base os seus *Princípios da filosofia do direito*. Para Hegel, se não se tiverem em atenção as consequências da acção, o que, no seu entender, ocorre em Kant, deixamos a porta aberta a uma fácil irresponsabilidade, ao invés do que acontece na denominada moralidade objectiva. Contudo, num segundo momento procurar-se-á clarificar que, ao contrário do que a perspectiva de Hegel sugere, a responsabilidade possui lugar na filosofia kantiana. Procurar-se-á argumentar que o conceito de responsabilidade em Hegel se encontra relacionado, de forma exclusiva, com o que, como Kant, podemos denominar de imputação jurídica. Pelo contrário, o conceito de responsabilidade em Kant fará sentido, quer relacionado com a imputação jurídica, e aqui referimo-nos ao direito, quer com a imputação moral, e aqui falamos da ética.

Desta forma, e no que à imputação moral respeita, pois é a que verdadeiramente nos interessa para os propósitos do presente artigo, procurar-se-á investigar o conceito de consciência moral <*Gewissen*> em Kant, partindo-se de três aspectos principais: 1) todo o agente moral

---

<sup>1</sup> E-mail para contacto: claudia-silva-07@hotmail.com. Investigadora doutoranda do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. Bolsa de Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia portuguesa (FCT) - SFRH/BD/76655/2011.

PhD Student. Research Fellow at the Institute of Philosophy, Faculty of Arts, University of Porto, Portugal. Scholarship granted by the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT) - SFRH/BD/76655/2011.

Agradeço ao Prof. Doutor Paulo Tunhas pela oportunidade sugerida e comentários ao presente artigo.

possui consciência; 2) a consciência é vista como *tribunal interno* ao homem; 3) como tribunal, a consciência dita uma sentença que irá *absolver* ou *condenar* o homem.

Independentemente do facto de considerarmos que determinada acção nos pode ser, ou não, moralmente imputada, a última palavra quanto à nossa felicidade ou miséria é deixada para Deus. Nesta linha, no último momento do artigo procurar-se-á realçar o modo como Kant entende a responsabilidade pelas nossas acções perante Deus, aquele que, para além de *santo legislador e bom governante* é, do ponto de vista moral, considerado o *justo juiz*.

## 1. PRINCIPAIS OBJECÇÕES À NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE EM KANT – PERSPECTIVA HEGELIANA (*PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO DIREITO*)

Uma das maiores críticas de Hegel à noção kantiana de responsabilidade assenta no facto da ética kantiana, como formal, ser uma ética da intenção, vulgarmente considerada deontológica. “Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (GMS 399)<sup>2</sup>, e, assim, “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer” (GMS 394), tal como nos diz Kant, já na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Contrariamente a Kant, para Hegel, a intenção encontra-se etimologicamente ligada à ideia de uma abstracção, pois é, por um lado, “universal quanto à forma, mas, por outro lado, extrai do facto concreto um aspecto isolado. O esforço de justificar pela intenção corresponde a isolar um aspecto particular que depois se afirma como essência subjectiva da acção” (PR, § 119).<sup>3</sup> O autor apresenta-nos um exemplo bastante esclarecedor da sua posição: Quando alguém assassina uma pessoa, não é apenas um pedaço de carne, algo cuja natureza é singular, que é lesado, mas a própria pessoa, à qual a vida foi roubada (cf. PR, § 119). Assim, o princípio essencial de que não se deve ter em conta as consequências é um princípio que pertence ao intelecto abstracto, no qual a posição de Kant, no entender de Hegel, se insere. “Os resultados [consequências], como manifestações imanentes da acção, apenas se limitam a exprimi-la e nada são de diferente dela. A acção não pode, por isso, nem renegá-los nem desdenhá-los” (PR, § 118). Apesar disto, e como Hegel prevê, poder-se-á falar de uma irresponsabilidade total ou limitada de alguns indivíduos, tais como as crianças ou os loucos. Contudo, é importante referir que tal indeterminação apenas tem lugar nestes casos específicos, ou seja, nos casos de loucura, imbecilidade ou falta de idade, pois apenas estes estados suprimem o pensamento e a liberdade, não permitindo desta forma tratar o agente com a honra de que é um pensamento e uma vontade (PR, § 120).

<sup>2</sup> As citações dos textos de Kant referem-se à *Edição da Academia* e a tradução apresentada remete-se às obras indicadas nas referências bibliográficas. As abreviaturas utilizadas foram as seguintes: GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; KpV – *Kritik der praktischen Vernunft*; KrV A/ B – *Kritik der reinen Vernunft*; KU – *Kritik der Urteilskraft*; MS-RL – *Die Metaphysik der Sitten – Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; MS-TL – *Die Metaphysik der Sitten – Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*; Päd – *Pädagogik*; REL – *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; V-Mof Collins – *Moralphilosophie Collins*; WDO – *Was heißt sich im Denken orientieren?*

<sup>3</sup> As citações de Hegel remetem-se aos seus *Princípios da filosofia do direito*, cuja abreviatura utilizada foi a seguinte: PR – *Philosophie des Rechts*. Citado por número de parágrafo (§).

Assim, segundo Hegel, a responsabilidade pela boa gestão da liberdade de cada um de nós, não deverá apenas contemplar a intenção da nossa acção, mas, sim, também as suas consequências, como vimos. No entanto, para Hegel, a ética kantiana é inflexível, pois é praticada de uma forma monológica, sendo completamente incapaz de considerar as consequências e os efeitos secundários resultantes do cumprimento geral de uma norma justificada. Desta forma, deixa a porta aberta a uma fácil irresponsabilidade, proporcionando que um qualquer indivíduo seja “desculpabilizado” por qualquer acção sua, desde que alegue que não era sua intenção realizá-la. Assim, o dever kantiano “permite (...) justificar todo o comportamento injusto ou imoral” (PR, § 135).

Hegel, ao invés de Kant, considera que a ética deve valorizar o sujeito da moral, como homem concreto, não o perspectivando em termos meramente abstractos. No entender de Hegel, Kant deveria ter colocado a razão na história. No entanto, ao invés disso, elaborou um imperativo absolutamente formal, pois carece de conteúdo, que apenas resultará do que a sociedade erguer, na sua perspectiva.<sup>4</sup> Seguindo este ponto de vista, Hegel, ao invés de Kant,

<sup>4</sup> Aqui poder-se-á certamente estabelecer uma triangulação entre as posições de Kant, Hegel e Apel, ainda que tal ultrapasse as finalidades do presente artigo. A ética da discussão de Apel é o nome dado à exigência de uma ética universalmente válida, assemelhando-se, por isso, à intenção kantiana. No entanto, na ética discursiva, o paradigma da linguagem é privilegiado face ao da consciência. Ela parte do pressuposto que é o discurso argumentativo que contém o *a priori racional de fundamentação* para o princípio relativo à ética. A ética de Apel é, simultaneamente, ética deontológica, à maneira kantiana e, por outro lado, uma ética da responsabilidade, à maneira de Max Weber, preocupada com as consequências das acções, em clara consonância com a perspectiva hegeliana. A questão essencial da ética da discussão é a da fundamentação discursiva de normas susceptíveis de serem universais, e, igualmente, a da sua aplicação, enquanto ética da responsabilidade eminentemente preocupada com a história, assemelhando-se aqui, mais uma vez, à posição hegeliana. Possuindo como grande finalidade a transformação da abstracção da ética kantiana, Apel considera que na aplicação determinada historicamente da ética da discussão é absolutamente necessária a atenção à contingência, característica de toda a argumentação concreta. Deste modo, tal ética possui duas partes: uma parte “A” (parte deontológica) e uma parte “B” (parte teleológica). Desta forma, ao complementar a fundamentação “A” com a fundamentação “B”, a ética da discussão reúne ambas. Contudo, mesmo que, em certo sentido, a fundamentação “A” seja a mais relevante, existe entre ambas uma relação de complementaridade. Por isso mesmo, segundo Apel, a ética do discurso não é meramente deontológica, pois exige um princípio complementar, o teleológico. Por essa razão, parece fazer sentido, no contexto do seu pensamento, a questão que nos coloca: “Terá então de ser Kant ou Hegel? Não precisamos nós, hoje, aqui, de uma terceira via?” (Apel, 1996, p. 39). A propósito não apenas desta questão, mas da filosofia de Apel como pensamento da racionalidade, destacamos o estudo de Paulo Tunhas: “Karl-Otto Apel: Rationalité, Argumentation, Pensée” (Tunhas, 2012, pp. 399-438).

Numa linha semelhante à de Apel, podemos também fazer uma referência a Habermas. Segundo este autor, poder-se-ão apresentar quatro grandes objecções de Hegel a Kant: 1) pelo facto do imperativo categórico exigir a abstracção de todo o conteúdo particular, a aplicação do princípio moral conduzirá a juízos tautológicos; 2) visto o imperativo categórico ser universal e abstracto, todo o juízo válido segundo o mesmo permanecerá insensível quanto à natureza particular e ao conteúdo do problema específico; 3) pelo facto de exigir uma separação entre dever e ser, o princípio kantiano da moralidade jamais dará resposta ao modo como os juízos morais poderão ser transpostos para a prática; 4) em virtude do facto da ética kantiana ser uma ética da intenção, em favor de fins extremamente elevados, acaba por tolerar condutas imorais (cf. Habermas, 1992, pp. 15-6).

Para Habermas, existem três diferenças que separam a ética da discussão da ética kantiana, muito embora a existência de aspectos comuns. Em primeiro lugar, a ética da discussão abandona a doutrina dos dois reinos, pois renuncia à diferença categorial entre o reino do *inteligível*, ao qual pertencem o dever e a vontade livre, e o reino do *fenomenal*, que é constituído, entre outras coisas, pelas inclinações e pelos motivos puramente subjectivos. “O hiato entre o inteligível e o empírico é reduzido a uma tensão que reconhecemos na força factual das pressuposições contrafactuais, *no interior da prática comunicacional quotidiana*” (Habermas, 1992, p. 24). Em segundo lugar, a ética da discussão supera a abordagem kantiana puramente interior, monológica. Pelo contrário, a ética da discussão envereda por uma intercompreensão sobre a universalização dos interesses através de uma *discussão pública* realizada intersubjectivamente. Por fim, a ética da discussão pensa ter resolvido o problema que Kant, em última análise, evitou recorrendo a um facto de razão – a experiência do constrangimento pelo dever –, graças à dedução de “U” (cf. Habermas, 1992, p. 24) – princípio de universalização que assume o papel de regra de argumentação nas discussões práticas: no caso de normas válidas, as consequências e os efeitos secundários que, de uma forma previsível, resultem de uma observância universal da norma com a intenção de satisfazer os interesses de cada um, devem poder ser aceites por todos sem constrangimento (cf. Habermas, 1992, p. 17).

Porque quando falamos do conceito de responsabilidade o nome de Hans Jonas surge como incontornável nos nossos dias, importará fazer aqui uma referência, ainda que muito breve, a este autor. Para Jonas, é essencial a realização de uma análise do poder

não se refere ao conceito de moralidade <Moralität>, mas ao conceito de eticidade <Sittlichkeit>, que, segundo o próprio, supera o primeiro.<sup>5</sup> Nesta linha, para o autor, quer o bem, quer a consciência moral são ainda indefinidos do ponto de vista abstracto, apenas encontrando a sua determinação na moralidade objectiva:

“O Bem, que é a substância universal da liberdade mas numa forma abstracta ainda, apela para determinações (...) ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação mas apenas abstracto, apela para a universalidade e para a objectividade. Estes dois termos, cada um deles por si elevado à totalidade, revelam-se como indefinidos e devendo ser determinados” (PR, § 141).

Deste modo, apesar dos termos “moralidade” e “eticidade” serem habitualmente empregues no mesmo sentido, Hegel entende possuírem significações bastante diversas (PR, § 33). “Ser moral não é, como em Kant, uma questão de índole pessoal, ainda que necessite da pessoa. O objecto da ética fixa-se no pressuposto dos principais componentes da vida social moderna, onde as regras e as instituições interpessoais contam mais do que a boa vontade individual” (Bilbeney, 1990, p. 35). Como, no entender de Hegel, a substância moral apenas será o espírito como real e consciente de si se for objectivação de si mesmo, ter-se-á que considerar a constituição do Estado como fim e a realidade em acto da substância universal e da vida pública nela consagrada (cf. PR, § 157).<sup>6</sup>

Segundo Hegel, todas as instituições se direccionam para a sua superação, precisamente através do Estado.

“O Estado, como realidade em acto da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever” (PR, § 258).

---

científico-técnico e o seu uso numa escala universal. O que se pretende, nomeadamente na sua obra *Das Prinzip Verantwortung*, é repensar as relações entre o ser humano e a Natureza, tendo em vista a sobrevivência da própria humanidade. Desta forma, trata-se de uma responsabilidade dirigida ao futuro, em que a preservação da Natureza, bem como da humanidade futura, surgem como autênticos imperativos, aos quais, não apenas os indivíduos em si, mas mais quem tem poder político, devia estar atento. Nesta linha, Jonas propõe como imperativo adaptado ao novo tipo de agir humano o seguinte: “Age de tal modo que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra”; ou para o exprimir de forma negativa: “Age de tal modo que os efeitos da tua acção não destruam a possibilidade futura de uma tal vida”; ou simplesmente: “Não comprometas as condições para a sobrevivência indefinida da humanidade sobre a terra”; ou ainda, formulado novamente de forma positiva: “Inclui na tua opção presente a integridade futura do homem como objecto do teu querer” (Jonas, 1993, pp. 30-1).

<sup>5</sup> Como Hegel refere, Kant “prefere utilizar a palavra *Moralität*, o que se explica por que os princípios práticos desta filosofia limitam-se completamente àquele conceito e tornam até impossível o ponto de vista da moralidade objectiva que anulam e procuram fazer desaparecer” (PR, § 33).

<sup>6</sup> Como é sabido, os momentos anteriores da moralidade objectiva são, primeiro, o espírito moral objectivo imediato ou natural, a família; segundo, a sociedade civil, encarada como uma associação de membros, que, não obstante serem indivíduos independentes, encontram-se numa universalidade formal, em virtude das suas carências, da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade, bem como por uma regulamentação exterior tendo como finalidade a satisfação das exigências particulares e colectivas (cf. PR, § 157). Sobre a ética hegeliana, em que não apenas estas, como também muitas outras questões são exploradas, cf., por exemplo, “Hegel’s ethics”, de Wood (Wood, 1993, pp. 211-33).

Para Hegel, a liberdade positiva apresenta-se como a união que abarca o universal e divino com a subjectividade, eminentemente particular e finita. Tal liberdade exige o perfeito respeito e obediência dos indivíduos às leis objectivas. “Para o sujeito, as leis têm autoridade e, todavia, são o mais próprio dele, são objectivas e, não obstante, subjectivas, exercem um poder externo e, apesar disso, são muito íntimas” (Hartmann, 1983, p. 620).

O Estado, comparado com os interesses do indivíduo, é um organismo de carácter superior, encontrando-se, de certa forma, para além dos próprios indivíduos. “Se o Estado é o espírito objectivo, então só como seu membro é que o indivíduo tem objectividade, verdade e moralidade” (PR, § 258). Assim, o indivíduo é membro do Estado, não de forma contingente, mas absolutamente necessária. A vontade do indivíduo possui apenas um modo de ser, ou seja, vontade de ser Estado. Para Hegel, o Estado é um organismo ético que possui a sua própria lei em si mesmo e que nunca será capaz de conhecer a sua própria essência tendo como ponto de partida a autoconsciência individual ou a liberdade do indivíduo, mas, sim, se partir da essência da autoconsciência e da liberdade em geral, pois “a vontade objectiva é o racional em si no seu conceito, quer seja ou não conhecido no indivíduo e aceite pelo seu livre-arbítrio” (PR, § 258). Assim, e ao invés de Kant, a liberdade é algo da esfera colectiva, superando, desta forma, a subjectividade, bem como, poder-se-á afirmar, a própria consciência moral do indivíduo.

## 2. UMA ABORDAGEM À NOÇÃO KANTIANA DE RESPONSABILIDADE

### 2.1. RESPONSABILIDADE PERANTE NÓS PRÓPRIOS: CONSCIÊNCIA MORAL

Ainda que a perspectiva kantiana seja de teor marcadamente deontológico e muito se diferencie da hegeliana a vários níveis, tal não significa, do nosso ponto de vista, que a responsabilidade pelos nossos actos não se encontre presente.

Como é sabido, Kant, na *Doutrina da virtude*, elabora uma distinção nuclear entre os deveres do homem para consigo mesmo e os deveres do homem para com os outros. A consciência moral surge aqui como um dever perfeito do homem para consigo mesmo, como juiz inato <angeborene Richter> de si. No entanto, refra-se, a consciência moral não é apenas perspectivada como um dever do homem para consigo mesmo, mas também, como Kant já o havia notado na *Introdução à doutrina da virtude*, como uma pré-noção estética da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral, a par do sentimento moral, da filantropia e do respeito, ainda que este último possua uma primazia relativamente às restantes (cf. KpV A 152).

Poder-se-á afirmar que a consciência moral é, acima de tudo, a consciência de um *tribunal interno* ao homem <das Bewusstseins eines inneren Gerichtssoffes im Menschen>. Segundo Kant, o exame interior de si mesmo, em que o homem nada mais teme do que encontrar-se aos seus próprios olhos perspectivando-se como desprezível e repugnante, “é o melhor, o único vigilante para impedir a irrupção no ânimo de impulsos vulgares e perniciosos” (KpV A 288).

A consciência moral é considerada uma disposição intelectual e moral, visto ser uma representação do dever. O homem, como ser moral, possui-a originariamente, não podendo fugir dela:

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

Por isso, para Kant, afirmar que um determinado homem *não tem* consciência moral não faz sentido. Ela é mesmo vista como um instinto <*Instinkt*> através do qual o ser humano é levado a agir de acordo com a lei moral (cf. V-Mo/ Collins 351-3). Em rigor, poderíamos antes afirmar que um determinado homem não tem em conta a sentença da sua consciência moral; algo diverso. Por essa razão, o autor estabelece uma distinção entre *inconsciência moral* e falta de consciência moral (MS-TL, 401).

Ainda que todo o conceito de dever contenha uma coerção objectiva mediante a lei, Kant refere o seguinte:

“a *imputação* interna de um acto, como de um caso que se encontra sob a lei (*in meritum aut demeritum*), compete à *faculdade de julgar* (*iudicium*), que, enquanto princípio subjectivo de imputação <*Zurechnung*> da acção, julga com força legal se a acção se realizou, ou não, como acto (como acção que se encontra sob uma lei); em seguida, surge a conclusão da *razão* (a sentença), isto é, o nexo do efeito jurídico com a acção (a condenação ou a absolvição): tudo isto sucede perante uma *audiência* (*coram iudicio*), chamada *tribunal* <*Gerichtshof*> (*forum*), como pessoa moral que torna efectiva a lei. – A consciência de um *tribunal interno* ao homem (“diante do qual os seus pensamentos se acusam ou se desculpam entre si”) é a *consciência moral*” (MS-TL, § 13, 438).

Importará referir que é em virtude da sua disposição para a *personalidade* que o homem surge como *susceptível de imputação*, pois é apenas pelo facto de possuímos personalidade e, consequentemente, liberdade, que podemos falar de uma imputação <*Zurechnung*> de todas as nossas acções (cf. REL 27-8). Por outras palavras, é pelo facto de sermos pessoas que somos susceptíveis de imputação: “*Pessoa* é o sujeito cujas acções são susceptíveis de uma *imputação*. A personalidade *moral*, portanto, é apenas a liberdade de um ser racional submetido a leis morais” (MS-RL 223).<sup>7</sup>

Em que consiste a imputação interna de uma acção? Em primeiro lugar, dever-se-á realçar uma distinção, do nosso ponto de vista bastante relevante quanto ao problema da imputação na filosofia moral kantiana, e como contraponto em relação à perspectiva de Hegel: a distinção entre imputação moral e imputação jurídica. Tal como Kant refere, nomeadamente quanto à divisão de uma metafísica dos costumes, toda a legislação possui dois elementos: 1) uma lei que representa como *objectivamente* necessária a acção que deve ser levada a cabo, ou seja, que faz da acção um dever; 2) um móbil que associa *subjectivamente* à representação da lei o fundamento determinante do arbítrio para tal acção, fazendo com que a lei faça do dever

<sup>7</sup> Sobre a noção kantiana de pessoa, cf. “Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: génese e significado da antropologia moral kantiana”, de Leonel Ribeiro dos Santos (Santos, 2011, pp. 7-40). Neste mesmo artigo também o problema da imputação é abordado, nomeadamente no seu terceiro ponto, onde o autor refere que, num contexto moral, o tema da pessoa surge pela primeira vez a propósito de dois aspectos: o da doutrina da imputação moral e o da doutrina dos deveres do homem para consigo mesmo (cf. Santos, 2011, p. 21).

um móbil. Daqui conclui-se que, em relação aos móveis, a legislação pode ser diferente: “A legislação que faz de uma acção um dever e desse dever, ao mesmo tempo, um móbil, é *ética*. Mas a que não inclui o último na lei e, portanto, admite ainda outro móbil distinto da própria ideia do dever, é *jurídica*” (MS-RL 219). Poder-se-á afirmar que os deveres da legislação jurídica são externos, na medida em que esta não exige que a ideia do dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio. Pelo contrário, a legislação ética inclui o móbil interno da acção (a ideia do dever) na sua lei. Kant apresenta o exemplo do cumprimento de um contrato: “cumprir a promessa correspondente a um contrato é um dever externo; mas o mandamento de o fazer só porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence apenas à legislação *interior*” (MS-RL 220). Por outras palavras, quando nos referimos à imputação jurídica, falamos da existência, ou inexistência, de uma conformidade exterior à lei, ou, se quisermos, da legalidade, e de uma ausência de consideração de um móbil interno (a ideia do dever), bem como, conseqüentemente, das intenções do sujeito. Pelo contrário, no âmbito da imputação moral, há uma clara atenção à questão da intencionalidade, tal como à ideia do dever, sendo esta o verdadeiro cerne de toda a acção que pode efectivamente ser considerada moral, no entender de Kant.<sup>8</sup> “*Imputação (imputatio)* em sentido moral é o juízo mediante o qual alguém é considerado como autor (*causa libera*) de uma acção, que então se diz *acto (factum)* e está submetida a leis; se o juízo traz ao mesmo tempo consigo as conseqüências jurídicas do acto, é uma imputação *judicial (imputatio iudiciaria s. valida)*” (MS-RL 227).

Segundo pensamos, poder-se-á afirmar, em certa medida, que as objecções que Hegel apresenta, nos seus *Princípios da filosofia do direito*, relativamente à atribuição de responsabilidade em Kant, situam-se no âmbito da imputação jurídica, e não da imputação moral, que é o verdadeiro cerne do problema para Kant, no que respeita à sua filosofia moral. Centremo-nos na imputação moral em Kant, aquela que verdadeiramente nos interessa para os propósitos do presente trabalho. Porque apenas há imputação se houver liberdade, importará lembrar as considerações kantianas relativas à liberdade em sentido transcendental e à liberdade em sentido prático, tal como surgem na solução da terceira antinomia da *Crítica da razão pura*. A liberdade, entendida como ideia transcendental pura, nada contém extraído da experiência e o seu objecto não pode ser dado de forma determinada por nenhuma experiência, pois “é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa” (KrV A 533/ B 561). Pelo facto de, desta forma, não ser possível a obtenção da totalidade absoluta das condições na relação de carácter causal, “a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal” (KrV A 533/ B 561). É neste sentido que, para além da ideia *transcendental* da liberdade, nos poderemos referir a uma liberdade prática, que, não obstante, se fundamenta na primeira. Entende-se por liberdade prática o seguinte:

“A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à *coacção* dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afectado* (pelos

<sup>8</sup> Várias e pertinentes questões poderiam ser equacionadas e trabalhadas procurando-se investigar as relações que podem ser estabelecidas entre o direito e a ética na filosofia kantiana, mas a esse objectivo o presente artigo não procura responder.

móviles da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção dos impulsos sensíveis” (KrV A 534/ B 562).

Kant prossegue afirmando que, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, seriam leis necessárias a determinar o arbítrio:

“Facilmente se reconhece que, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, cada acontecimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo leis necessárias e, por conseguinte, como os fenómenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessárias todas as acções como suas consequências naturais, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática. Porque esta pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, teria, não obstante, *devido* acontecer (...)” (KrV A 534/ B 562).

Mais à frente na sua *Crítica da razão pura*, já não relativamente à solução da terceira antinomia, mas em relação ao Cânone da razão pura, Kant reitera esta sua posição, ao distinguir as leis naturais das leis práticas, afirmando que a razão dá leis, que são imperativos, sendo, desta forma, *leis objectivas da liberdade*. Enquanto as leis naturais tratam apenas *do que acontece*, as outras, consideradas leis práticas, exprimem, ainda que nunca aconteça, *o que deve acontecer* (KrV A 802/ B 830).

As considerações kantianas presentes nas passagens anteriores, por exemplo, revelam-se, no nosso ponto de vista, de extrema importância quanto ao problema de imputação da acção ao sujeito, ou, se quisermos, quanto ao problema do juízo de imputação. Relativamente a esta questão, e, por agora, cingindo-nos apenas à primeira *Crítica*, Kant apresenta o exemplo da mentira maldosa. O autor sugere que consideremos uma mentira maldosa, como acção voluntária, através da qual um certo homem introduz uma desordem na sociedade, propondo-nos, igualmente, que, em primeiro lugar, se investiguem as razões determinantes que a suscitaram e, em segundo, que se julgue como lhe pode ser imputada com todas as suas consequências <Folgen> - note-se a atenção às consequências por parte de Kant. Partindo do primeiro ponto, procura-se examinar o carácter empírico desse homem até às suas fontes, que podem ser a má educação, as más companhias, a maldade de uma índole insensível à vergonha, a leviandade, a irreflexão, bem como motivos ocasionais que a possam ter originado. Contudo, e este parece-nos um aspecto nuclear, mesmo que a acção tenha sido determinada desta forma, o seu autor não deixa de ser censurado:

“Ora, embora se creia que a acção foi assim determinada, nem por isso se censura menos o seu autor (...); pois se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa acção inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências. Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas” (KrV A 555/ B 583).

Ainda que os móveis sensíveis em nada lhe fossem favoráveis, “a acção é atribuída ao carácter inteligível do autor; e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da acção, a razão era plenamente livre, e este acto deve inteiramente imputar-se à sua omissão” (KrV A 555/ B 583). Assim, neste contexto, não se poderá afirmar a existência de um estado anterior que determine o seguinte, visto não nos estarmos a referir à série das condições sensíveis que tornam os fenómenos necessários segundo leis naturais. Desta forma, e realçando Kant o exemplo supra referido, “quando dizemos que, apesar de todo o seu anterior procedimento, o culpado poderia não ter mentido, queremos tão-só significar que a mentira está imediatamente sob o poder da razão e que esta, na sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenómeno (...)” (KrV A 556/ B 584). Pelo facto do indivíduo ter agido de forma livre, como vimos, esta sua acção é-lhe imputada. Por essa razão é que Kant defende que a chave de toda a imputação relativamente às consequências é a liberdade (cf. V-Mo/ Collins 290). Poder-se-á certamente afirmar, na nossa perspectiva, que a liberdade será então a condição de possibilidade de toda a imputação. “Toda a imputação é o juízo de uma acção, desde que tenha surgido a partir da liberdade pessoal, em relação a determinadas leis práticas. Na imputação, portanto, deve haver uma acção livre e uma lei” (V-Mo/ Collins 288). Assim, apenas uma acção que se fundamenta na liberdade é imputável e, não nos esqueçamos, a liberdade nada mais é do que a possibilidade de se ser responsabilizado (*receptivitas imputationis*) (V-Mo/ Vigilantius 564).

Segundo Kant, ainda que possamos atribuir uma acção a alguém, tal não significa que, efectivamente, a possamos imputar. Nos seus *Cursos de Ética* Kant apresenta os exemplos do louco e do homem alcoolizado:

“Podemos atribuir algo a alguém, ainda que não o possamos imputar; as acções, por exemplo, de um louco ou de um homem alcoolizado podem-lhes ser atribuídas, embora não imputadas. Na imputação a acção deve ter a sua origem na liberdade. O homem alcoolizado não pode, de facto, ser responsabilizado pelas suas acções, mas pode certamente, quando sóbrio, pela própria embriaguez” (V-Mo/ Collins 288).

Deste modo, parece ser apenas a embriaguez que pode ser imputada ao indivíduo em causa, ainda que as suas acções lhe sejam atribuídas, pois este não deixa de ser o autor delas. O autor é assim aquele que origina a acção, ou seja, aquele que é o primeiro começo do qual deriva a acção. Na medida em que é o autor, ele dá origem a uma série de acções, cujo começo e causa residem nele próprio e não na natureza.<sup>9</sup> A ideia de que o homem é um ser responsável é uma ideia aceitável *a priori*, pois, em virtude da sua racionalidade, pode reflectir sobre os fundamentos e consequências da sua acção. Por esse motivo, poder-se-á afirmar que o homem apenas age com liberdade quando é considerado um ser livre que pode ser responsabilizado (V-Mo/ Vigilantius 559).

<sup>9</sup> A este respeito Kant considera que, muitas vezes, uma pessoa imputa a si mesma o mérito de algo, que, de facto, não tem. Tal é visto pelo autor simplesmente como mérito do curso da natureza, o que parece uma contradição, pois a natureza não pode produzir mérito algum. Precisamente em virtude desta contradição é que Kant denomina tal mérito como *meritum fortunae*. Por exemplo, numa luta alguém perfura outro com um punhal, mas acerta-lhe num abcesso, lancetando-o, o que o fará recuperar a sua saúde (cf. V-Mo/ Vigilantius 561).

Kant refere-se igualmente a graus de imputação. “Os graus de imputação dependem do grau de liberdade” (V-Mo/ Collins 291). Desta forma, quanto menos livre for o agente, menos a acção lhe pode ser imputada. Pelo facto da liberdade da acção consistir na independência de todos os impulsos da natureza, o grau de imputação apenas pode ser definido em relação à neutralização dos obstáculos. Quanto maior for o obstáculo da acção do ponto de vista do impulso natural, mais a acção realizada tendo em atenção a lei moral é atribuída ao autor como mérito. Por exemplo, se um homem tem por natureza um temperamento colérico, e se se contém perante um insulto, tal é considerado mérito se o compararmos com um homem de sangue frio, que não tem que superar esse obstáculo físico (cf. V-Mo/ Vigilantius 567).

Ainda relativamente aos graus de imputação, Kant realça, recuperando um exemplo já por si anteriormente apresentado, e aqui supra referido, que podemos, efectivamente, imputar acções num certo grau, pois tudo o que pertence à liberdade é imputável, mesmo que não tenha surgido directamente pela liberdade, mas indirectamente. O que uma pessoa faz num estado de embriaguez pode não lhe ser imputado, ainda que esta possa ser considerada responsável pelo facto de se ter embriagado (cf. V-Mo/ Collins 291).

Na esfera legal, na qual é a imputação jurídica que marca presença, se o homem agir de acordo com o que o dever exige, então as consequências da sua acção, quer boas, quer más não lhe podem ser imputadas, não podendo, conseqüentemente, ser responsável por elas. Por outro lado, se o homem fizer mais do que o dever exige, ou, pelo contrário, menos do que é exigido, aí sim é que as consequências da acção podem e devem ser imputadas ao agente. Por outras palavras, se ele não fizer o que o dever exige, quer estejamos a falar de uma acção meritória - mais do que o dever exige - ou de uma acção em que o demérito marque presença - menos do que o dever exige -, as consequências são-lhe imputadas, fazendo com que o agente seja responsável por elas, caso, como vimos, tenha agido livremente.

Nesta linha, Kant considera que nem sempre as consequências da acção podem ser imputadas ao agente moral. Como vimos, se eu faço mais, ou, pelo contrário, menos do que é exigido, as consequências da acção podem ser-me imputadas. Assim, e no que à imputação das consequências diz respeito, e aqui falamos no âmbito jurídico, as boas ou más consequências de uma acção devida, tal como as consequências da omissão de uma meritória, não se podem imputar ao sujeito. Por seu turno, as boas consequências de uma acção meritória, bem como as consequências más de uma acção na qual o demérito se encontre presente, podem imputar-se ao sujeito (MS-RL 228).

“É *meritório* (*meritum*) o que alguém faz a mais de acordo com o dever, em comparação com aquilo que a lei o pode obrigar; o que ele faz só em conformidade com esta última é devido (*debitum*); por último, o que faz a *menos* em comparação com o que a última exige é *demérito* moral (*demeritum*)” (MS-RL 227). Relativamente à esfera legal, nos *Cursos de Ética* surgem exemplos bastante esclarecedores:

“Se faço mais do que tenho que fazer, o resultado é-me atribuído como mérito; por exemplo, um pagamento adiantado que tenha feito a alguém, e pelo qual a pessoa adquire uma grande fortuna, pode ser-me imputado com todas as suas consequências, desde que tenha feito mais do que tinha que fazer. E o resultado da minha acção é-me também imputado como um demérito, se eu faço

menos do que é exigido; por exemplo, se eu não pago a minha dívida a tempo, e em consequência o outro fica falido, o resultado é-me imputado. Assim, se eu apenas fizer o que é exigido, nada me pode ser atribuído como demérito ou mérito” (V-Mo/ Collins 289).

Poder-se-á assim afirmar, na linha de Wood, que a teoria kantiana do mérito pertence à sua teoria da imputação das acções e consequências (Wood, 2013, p. 6). Ora, no âmbito da moral, e no que ao mérito respeita, diz-nos Kant o seguinte:

“os deveres imperfeitos são só *deveres de virtude*. O seu cumprimento é um *mérito (meritum)* = + a; a sua transgressão, porém, não é um *demérito (demeritum)* = - a, antes somente *falta de valor moral* = 0, a não ser que, para o sujeito, fosse um princípio não se submeter àqueles deveres. A fortaleza da intenção no primeiro chama-se, em rigor, apenas *virtude (virtus)*, a debilidade no segundo não se chama *vício (vitium)*, mas simples *ausência de virtude* (...). Toda a acção contrária ao dever se chama *transgressão (peccatum)*. Mas a transgressão deliberada, que se converteu em princípio, constitui, em rigor, o que se chama de *vício (vitium)*” (MS-TL 390).

Importará notar, seguindo os seus *Cursos de Ética*, que, relativamente à observância de leis jurídicas, bem como à violação de leis éticas, nada me pode ser imputado como mérito nem como demérito. Por sua vez, face à violação de leis jurídicas, bem como à observância de leis éticas, deve marcar sempre presença a imputação como demérito e como mérito, respectivamente. Assim sendo, na observância de leis jurídicas não existe o mérito, nem a recompensa ou a punição. Em contrapartida, na observância de leis éticas, toda a acção é meritória, e à sua violação não corresponde o demérito (V-Mo/ Collins 290).

Ainda relativamente à consciência moral, na qual o juízo de imputação de um ponto de vista moral marca presença, n' *A religião nos limites da simples razão*, por exemplo, a consciência moral surge mais uma vez definida como *a faculdade de julgar moral que a si mesma se julga* (REL 186).<sup>10</sup> Contudo, adverte Kant, não é a consciência moral que julga as acções como casos que estão sob a lei, mas a própria razão que se julga a si mesma, “julga se efectivamente adoptou aquele juízo das acções com toda a precaução (se são justas ou injustas), e estabelece o homem como testemunha, *contra* ou a *favor de si* mesmo, de que tal sucedeu ou não” (REL 186). Mas, segundo Kant, como poderá o ser humano julgar se as acções são moralmente boas ou más? A resposta é simples: “Interroga-te a ti mesmo se a acção que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as acções são moralmente boas ou más” (KpV A 122). Poder-se-á afirmar, na linha de Silber, e contrariamente à posição hegeliana, que Kant se envolve aqui na consideração das consequências, visto propor desta forma uma experiência mental para o agente moral (Silber, 1974, p. 211). Ainda que o nosso motivo não deva derivar, como Silber refere, da consideração das consequências, devemos considerar as consequências da nossa acção tendo em conta a nossa

<sup>10</sup> De referir que Kant estabelece uma distinção entre *conscientia naturalis* e *conscientia artificialis*. Enquanto a primeira se baseia, e bem, em princípios racionais genuínos, a segunda nada mais é do que a voz da sociedade, em que a consciência “é o produto da arte e educação” (V-Mo/ Collins 355), excluindo, de certa forma, a consideração do ser humano como agente moral e autónomo, bem como a responsabilidade pelas suas acções. Acima de tudo, dever-se-á preservar a liberdade de pensar e não a *pressão sobre a consciência moral* (cf. WDO A 325).

intenção universalizada. Por outras palavras, e ainda no entender de Silber, o nosso cálculo do dever não deve repousar num prognóstico empírico das consequências das nossas acções, mas devemos considerar quais as consequências *desejadas* para a nossa acção. Podemos fazê-lo através de uma projecção na imaginação do tipo de mundo que viria à existência se a máxima da nossa acção se transformasse numa lei universal da natureza. Para Kant – este é um dos aspectos, na nossa perspectiva, mais importantes destacados por Silber – devemos determinar *a priori* as consequências que se seguiriam à nossa acção. Contudo, adverte ainda Silber, Kant “não está a tentar prever o futuro, mas simplesmente a aplicar o processo de juízo no qual o futuro é determinado na imaginação e o exame deste futuro desejado revela se existe, ou não, a universalidade exigida. Assim vemos que Kant faz um apelo directo às consequências sem basear a sua determinação do dever em probabilidades empiricamente fundadas” (Silber, 1974, p. 213). “É nosso dever fazer que a consciência, de forma honesta, previna, erradique e emende as más consequências que vemos surgirem das nossas acções” (V-Mo/ Vigilantius 619), como refere Kant.

Ora, o ser humano, se, ao seguir a regra supra referida, concluir que a máxima da acção não sustenta a forma de uma lei natural, é porque ela é impossível de um ponto de vista moral. E isso todo o homem é capaz de concluir, até o menos instruído (KpV A 123).<sup>11</sup>

O tribunal interno ao homem, que, como vimos, é a consciência moral, no âmbito da qual há, ou não, a imputação interna de um acto, possui então três etapas principais. Numa primeira etapa, o homem imagina uma consciência moral que *adverte* antes da decisão. De seguida, quando o acto já se encontra concluído, surge na consciência moral, não só o acusador, mas também o advogado, o defensor. A última etapa é constituída pela sua sentença, que, com força de lei, irá *absolver* ou *condenar* o homem, embora Kant note que, mesmo no caso

<sup>11</sup> Neste contexto importará referir, ainda que muito brevemente, que Kant considera ser possível cultivar a consciência moral. Segundo o autor, é através da querela que o ser humano poderá cultivar as suas genuínas disposições morais. Se é certo que a anedota e o gracejo suscitam o interesse de várias pessoas, desde as letradas aos homens de negócios, certo é igualmente que a querela, especialmente a querela relativa ao *valor moral* de determinada acção suscita um interesse muito superior (KpV A 273), afirmando ser possível “mesmo muitas vezes nestas apreciações ver transparecer o carácter das pessoas ajuizando acerca de outras” (KpV A 273). Algumas pessoas, quando exercem o seu ofício de juiz, tendem a defender o bem presente em determinada acção tentando assim escapar a todas as objecções de impureza, enaltecendo o valor moral íntegro da pessoa em questão. Deste modo, procuram que a virtude humana “não seja considerada como simples fantasma e assim todo o esforço em relação à mesma não se torne desprezível enquanto afectação vã e presunção enganadora” (KpV A 274). Outras, porém, tendem a acusar a sua pureza, apontando, por exemplo, para uma malícia secreta. Contudo, em ambos os casos, “trata-se apenas de um rigor bem intencionado na determinação do conteúdo moral genuíno” (KpV A 274).

Kant afirma que o ser humano deverá, desde cedo, ter esta prática: “Não sei porque é que os educadores da juventude não fizeram já de há muito um uso desta tendência da razão para empreender com prazer o exame mais subtil mesmo em questões práticas levantadas” (KpV A 275). Se assim fizessem, “activariam o juízo dos seus educandos (...); descobririam que a primeira juventude, que, aliás, é ainda imatura para toda a especulação, depressa se mostra muito penetrante e não pouco interessada nisso, porque sente o progresso da sua faculdade de julgar; e o que é ainda mais importante, poderão esperar com segurança que o exercício frequente de conhecer a boa conduta em toda a sua pureza e de a aprovar, de notar pelo contrário com pena ou desprezo o mínimo desvio a seu respeito, embora até aí se trate unicamente de um jogo da faculdade de julgar em que as crianças podem competir entre si, deixará no entanto [nelas], por um lado, uma impressão duradoira de estima e, por outro, de repulsa” (KpV A 275), conforme nos estejamos a referir a acções dignas de aprovação ou de censura. Estas questões, refira-se, encontram-se bastante próximas da noção kantiana de “catecismo de direito” (em que, face a uma situação, se coloca a questão: “isso é justo ou não?”), presente na sua ideia de educação (cf. Päd 490). A título de curiosidade, e no que à educação moral respeita, hodiernamente poder-se-á falar de um autor que, em parte, recupera vários pressupostos kantianos. Também para Lawrence Kohlberg, que aposta numa educação para a justiça, estas questões são cruciais, podendo e devendo ser desenvolvidas com recurso a dilemas morais. Várias e interessantes intersecções entre as duas perspectivas poderiam ser realizadas, mas, para tal, ser-nos-ia necessário um outro artigo.

de absolvição, “nunca se pode decretar um *prémio* (*praemium*), como ganho de algo que antes não era seu, mas que só se inclui o *regozijo* de se ter subtraído ao perigo de ser considerado culpado; portanto, a ventura, no reconfortante consolo da consciência moral, não é *positiva* (como alegria), mas só *negativa* (o sossego, após a inquietude anterior)” (MS-TL, § 13, 440).

Segundo Wood, apesar da concepção kantiana de consciência poder ser considerada uma metáfora, ela, pelo menos num aspecto, não é tão metafórica quanto possamos pensar. Como refere o autor, o acusador, o defensor e o juiz são diferentes pessoas morais, cuja interacção segue um padrão bastante similar aos papéis de advogado de defesa, de acusação e de juiz num tribunal externo. A distinção é que a consciência moral não é um tribunal externo, mas interno, onde esses três papéis têm lugar num único agente moral (Wood, 2012, pp. 5-6). Leonel Ribeiro dos Santos parece partilhar o mesmo ponto de vista, visto realçar que este tribunal é muito mais do que uma simples metáfora, afirmando mesmo que “não é o tribunal interior que é pensado por analogia com o exterior, mas que, ao contrário, é o tribunal exterior que é moldado à imagem do *forum* que é a consciência moral” (Santos, 2012, p. 216).

Findo este processo, “o juiz interior, como pessoa *com poder*, dita a sentença de felicidade ou de miséria, como consequências morais do acto” (MS-TL, § 13, 440). Um aspecto bastante interessante da posição kantiana, parece-nos, é a consideração de uma exigência maior quanto ao julgamento de nós próprios do que relativamente ao julgamento de outros, pois o juízo da nossa acção não deve ter em conta a fraqueza da nossa natureza, muito embora a tenhamos que considerar em relação às acções dos outros. O princípio que decorre da fraqueza da natureza humana é o seguinte: “as leis morais nunca podem ser estabelecidas de acordo com a fraqueza humana, mas são apresentadas como santas, puras e moralmente perfeitas” (V-Mo/ Collins 294). Por outras palavras, o princípio que se relaciona com a fragilidade da natureza humana é o de, quando julgamos uma acção, não devemos ter em consideração esta fragilidade. A lei, mais uma vez, deve ser entendida como santa, justa, e deve, igualmente, ser aplicada às acções do homem com toda a precisão (cf. V-Mo/ Collins 295): “*Fragilitas humana* nunca pode portanto ser um fundamento, *coram foro humano interno*, para diminuir a imputação. O tribunal interno está correcto; ele considera a própria acção, e sem ter em atenção a fragilidade humana (...)” (V-Mo/ Collins 295). Kant, neste contexto, apresenta o exemplo de um homem que, tendo insultado outro pelas suas palavras e retornado a casa, fica, posteriormente, preocupado com tal acção e anseia por uma oportunidade de reparar a situação por si criada. De modo algum, no entender do autor, me devo libertar de tais reprovações interiores, sejam quais forem as minhas desculpas. Embora todos saibamos como uma palavra nos pode facilmente escapar, as minhas desculpas de nada servem perante o juízo interno, para quem interessa, não a fragilidade da nossa natureza, mas a consideração da própria acção. Pelo contrário, em relação à acção dos outros, tal como anteriormente referido, deparamo-nos com uma menor exigência:

“*Fragilitas e infirmitas humana* apenas podem ser consideradas quando julgamos acções de outras pessoas; em relação às minhas próprias acções, elas não podem ser tidas em linha de conta, e assim desculpar o que faço. O homem, como legislador pragmático e juiz, deve ter em consideração

a *fragilitas* e a *infirmitas humana* quando está a lidar com outros, e lembrar que eles são apenas humanos; mas em relação a si mesmo ele deve proceder com total rigor” (V-Mo/ Collins 295).<sup>12</sup>

Acima de tudo, é necessário que se conserve a imparcialidade no julgamento de nós próprios, bem como a sinceridade<sup>13</sup> quanto à autoconfissão do seu valor moral interno, ou ausência dele, sendo estes deveres do homem para consigo mesmo (MS-TL, § 15, 441-2). Assim, o ser humano depara-se com “a autoridade da lei moral e o valor imediato que a pessoa adquire aos seus próprios olhos pela observação desta lei, para sentir a satisfação que há na consciência da sua adequação ao dever” (KpV A 67), ou, pelo contrário, com “a amargura do remorso, quando se pode censurar a si mesmo pela infracção à lei” (KpV A 67).<sup>14</sup> Também nos seus *Cursos de Ética* surge tal posição, visto Kant afirmar que aquele instinto do qual há pouco falámos, a consciência moral, impele-nos, de uma forma involuntária e irresistível, a julgar com a força da lei as nossas acções, transmitindo-nos uma satisfação interna no caso das boas acções e, pelo contrário, uma dor interna no caso das más (V-Mo/ Collins 296-7).

Quanto à primeira hipótese, adverte Kant que, ainda que a prática frequente conforme a este princípio determinante consiga efectuar subjectivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo, podendo este ser considerado sentimento moral, o conceito de dever jamais poderá daí derivar-se. Caso contrário, estaríamos a “fazer objecto da sensação aquilo que unicamente pela razão pode ser pensado (...), todo o conceito de dever seria assim suprimido e substituído simplesmente por um jogo mecânico de inclinações mais refinadas” (KpV A 69). Nesta linha, a consciência julga com autoridade legal, de acordo com a lei moral, e pronuncia um veredicto jurídico, que, tal como um juiz, apenas pode punir ou absolver, nunca recompensar (V-Mo/ Collins 353).

Quanto ao segundo caso, estamos perante o arrependimento, uma auto-censura, uma repreensão que o homem a si mesmo faz, quer relativamente a uma acção que acabou de levar a cabo neste momento, quer a uma acção já há muito realizada, onde a recordação persiste, bem como um sentimento doloroso produzido pela disposição moral, ainda que praticamente vazio, visto jamais poder anular o acontecido, ainda que seja “um dever não deixar que se desvaneça

<sup>12</sup> A este respeito interessará fazer uma referência ao artigo de António Marques intitulado “A Primeira Pessoa na Ética e na Filosofia do Direito de Kant”. Entre outras questões, o autor aborda o tema da incerteza ética, tema ainda pouco considerado nos comentários à filosofia prática de Kant, incerteza essa que, para Marques, “não consiste em colocar em dúvida o *facto* da lei moral, provada, nomeadamente na segunda Crítica como o *facto* da razão, expressa na primeira pessoa, mas sim em colocar em dúvida a possibilidade de saber se o outro age realmente por respeito à lei moral” (Marques, 2013, p. 1). Referindo-se à posição de Guyer, nomeadamente no seu “Proving Ourselves Free”, que é a relevante para o presente propósito, diz-nos Marques que neste autor deparamo-nos com uma afirmação inequívoca da existência de uma assimetria entre o *facto* de cada um, através de enunciados da primeira pessoa, provar a si mesmo que é livre, e a inexistência de uma verdadeira prova da liberdade nos outros, partindo do ponto de vista da segunda ou da terceira pessoas. É neste contexto que Marques, procurando esclarecer a posição de Guyer, nos fala do problema da imputação, onde a assimetria supra referida se encontra presente. Para Guyer, tal como Marques o apresenta, Kant, nos seus escritos morais, parece interessar-se em fornecer argumentos através dos quais cada um de nós prova a si mesmo ser livre de um ponto de vista transcendental, mas, em contrapartida, não procura fornecer argumentos pelos quais possamos provar que cada um de todos os outros é livre (Marques, 2013, pp.2-3).

<sup>13</sup> Também n’*A religião nos limites da simples razão*, por exemplo, Kant refere-se à sinceridade, afirmando, aqui, ser o fundamento da consciência moral (cf. REL 190).

<sup>14</sup> A este propósito convirá referir que, para Kant, a consciência não erra, já que, como afirma, “uma consciência moral errônea é um absurdo” (MS-TL, 401). A este propósito, cf., por exemplo, Wood, 2012, pp. 13-4.

tal recordação” (MS-TL, § 53, 485). O arrependimento, como dor, é inteiramente legítimo, já que relativamente à lei da nossa existência inteligível, a lei moral, a razão não reconhece diferença temporal alguma. A nossa vida não se pode pensar como divisível em fases temporais, mas apenas como unidade absoluta como “*unidade temporal*, ou seja, como um *todo*” (REL 70).

No caso de arrependimento, “a rigorosa auto-censura ouvir-se-á nele [homem] como se fosse a voz de um juiz a quem tivesse que prestar contas sobre o que fez” (KU, § 86, 416), fazendo com que não seja suportável, para o homem, perspectivar-se como indigno de viver.<sup>15</sup> “Não descobriu às vezes todo o homem, mesmo apenas o medianamente honesto, que se absteve de uma mentira, aliás inofensiva, (...) simplesmente para não ter de se desprezar em segredo aos seus próprios olhos?” (KpV A 156-7).

Contudo, Kant, enaltecendo uma distinção entre a *ascética* moral, ou dietética, e a ascética piedosa, não defende o arrependimento por medo supersticioso ou por hipocrisia, que apenas põe em prática a auto-tortura e a imposição de um castigo a si mesmo, tentando simplesmente expiar as suas faltas, ao invés de se *arrepender* delas, tendo em vista a emenda. “*Arrepender-se* de algo (...) e impor-se uma *penitência* (por exemplo, jejuar), não numa perspectiva dietética mas piedosa, são duas precauções muito diferentes em sentido moral; a última, que é triste, sombria e carrancuda, torna odiosa a própria virtude e afugenta os seus adeptos” (MS-TL, § 53, 485). Assim, e se perguntarmos qual é, por assim dizer, a qualidade *estética* do *temperamento da virtude*, se é *alegre* ou deprimido, porque tomado pelo medo, rapidamente encontraremos a resposta correcta.

Nesta linha, concordamos com Wood, quando, distanciando-se da posição de Thomas Hill (Hill, 2002, p. 303), considera que, na perspectiva de Kant, a consciência não envolve uma actual auto-punição. Por essa razão, refere o seguinte:

“nunca é nosso dever privarmo-nos a nós mesmos de qualquer felicidade, a não ser que a própria felicidade ou os meios para ela violem a lei moral. (...) É contrário à razão privarmo-nos a nós mesmos de qualquer felicidade que não envolva directamente imoralidade na sua aquisição. (...) O nosso único dever nesta matéria é lutar para melhorar a nossa conduta, ou seja, tornarmo-nos dignos da felicidade” (Wood, 2012, pp. 11-2).

Consideramos que não se defende a auto-tortura, que, não raras vezes, apenas se trata de uma censura pela violação da regra da prudência, mas sim o agirmos melhor em situações futuras. Assim, a disposição de ânimo do deprimido, tomado pelo medo,

“própria de um escravo, nunca pode ter lugar sem um *ódio* oculto à lei, e o coração alegre no seguimento do seu dever (não a comodidade no seu *reconhecimento*) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, inclusive na *piedade*, que não consiste na autotortura do pecador arrependido (a qual é muito equívoca e, comumente, é apenas a censura interna de ter infringido a regra da prudência), mas no firme propósito de agir melhor no futuro” (REL, 24).

<sup>15</sup> A este propósito, Kant estabelece uma distinção entre a consciência antes e depois do acto. “Antes, ela é suficientemente forte, de facto, para desviar o homem do acto, mas na acção ela é mais forte e depois ainda mais” (V-Mo/ Collins 356).

Assim, fica patente a distinção que se deve estabelecer entre consciência e regra da prudência, já que, para Kant, são dois conceitos que, frequentemente, são confundidos. O autor apresenta-nos um exemplo: um criminoso condenado fica furioso e recrimina-se a si próprio pelo facto de ter sido imprudente nas suas acções, pois foi apanhado, e não, por assim dizer, por não ter seguido a sua consciência. Deste modo, ter-se-á que distinguir, indubitavelmente, o juízo por regras da prudência do juízo da consciência (V-Mo/ Collins 352).

Por outro lado, há também o caso do homem que, procurando a tranquilidade da sua consciência, lança poeira para os seus próprios olhos, enganando-se a si mesmo acerca das suas intenções boas ou más (REL 38). Aqui, no que Kant entende ser o terceiro grau da propensão para o mal na natureza humana, estamos perante a *malignidade* ou o *estado de corrupção* do coração humano, visto haver uma inclinação do arbítrio para máximas não morais. Neste terceiro grau, que pode também ser chamado de *perversidade* do coração humano, há uma inversão da ordem moral relativamente aos móveis de um livre arbítrio, podendo-se registar acções boas segundo a lei, ainda que o modo de pensar esteja corrompido na sua raiz, ou seja, no tocante à própria intenção do sujeito, na qual se regista a adopção de máximas más. Assim, ainda que nos dois primeiros graus da propensão para o mal na natureza humana, ou seja, quanto à *fragilidade* e à *impureza*<sup>16</sup>, a culpa seja impremeditada, no grau mais elevado a culpa é premeditada, fazendo com que o homem se torne indigno (REL 38).

Kant refere que, no fim da vida, vários são os seres humanos que procuram um eclesiástico, vendo nele um *consolador*. Procuram-no, não devido aos sofrimentos *físicos*, nem ao medo da morte, mas em virtude dos seus sofrimentos *morais*, isto é, dos remorsos da consciência moral. Contudo, a consciência que consola, segundo Kant, não é vantajosa. Vemos pela experiência que esta consolação, não apenas deixa por remediar as consequências da acção, mas também que é muito perigosa para o nosso progresso moral (cf. V-Mo/ Vigilantius 618-9).

No final da vida, a consciência moral deveria então, acima de tudo, *exercitar-se e afinar-se* de modo a ter em atenção aquilo que de bom ainda há a fazer, ou de mau a reparar. “Mas em vez disto, fornecer à consciência, por assim dizer, ópio é cometer uma injustiça nele próprio e nos outros que lhe sobrevivem; inteiramente contra o propósito final para o qual semelhante assistência de consciência se pode considerar como necessária no final da vida” (REL 78). E, ainda que o homem, no fim da sua vida, seja indubitavelmente condenável, nem isso o poderá inibir de, pelo menos, fazer ainda *uma* boa acção (REL 163).

Para Kant, “não pode ser indiferente que um homem se comporte ou não honradamente, com justiça ou com violência, ainda que até ao fim da sua vida, ao menos aparentemente, não tenha encontrado, seja qualquer felicidade para as suas virtudes, seja castigo para os seus crimes” (KU, § 88, 438). Ainda que tal possa suceder, pelo menos aparentemente, como Kant refere, pressupõe-se, de um ponto de vista prático, a existência de um Ser supremo que, espere-se, reponha a justiça.

<sup>16</sup> Tal como Kant refere, enquanto a *fragilidade* surge como uma debilidade do coração humano quanto à observância das máximas em geral, a *impureza* diz respeito à inclinação para misturar móveis imorais com os morais, não obstante tal acontecer com boa intenção e sob máximas do bem (cf. REL 29).

## 2.2. RESPONSABILIDADE PERANTE DEUS

Relativamente a Deus, como é sabido, Kant entende que ainda que seja permitido *admitir* a existência de um Ser supremo como causa de todos os efeitos possíveis para que seja fácil à razão encontrar a unidade dos princípios explicativos que anseia, “chegar ao extremo de dizer que *tal ser existe necessariamente*, não é já a modesta expressão de uma hipótese permitida, mas a pretensão orgulhosa de uma certeza apodíctica” (KrV A 612/ B 640), algo que não é possível, visto nada se poder determinar teoricamente a respeito da sua existência (KU, § 88, 434).<sup>17</sup>

Deste modo, o ideal do Ser supremo apenas poderá ser perspectivado como *princípio regulador* da razão, não podendo ser afirmada a sua existência necessária em si (KrV A 619/ B 647). Contudo, ainda que não nos seja possível afirmar a sua existência necessária, também não podemos afirmar o contrário, “pois as mesmas provas, que mostram a incapacidade da razão humana em relação à *afirmação* da existência de um tal ser bastam necessariamente também para provar a vaidade de toda a *afirmação em contrário*” (KrV A 640-1/ B 668-9). Assim, o conceito de Ser supremo coroa todo o conhecimento humano, tendo a teologia transcendental a importante utilidade negativa de censura da nossa razão, “sempre que esta se ocupe simplesmente de ideias puras que, por isso mesmo, não permitem outra medida além da transcendental” (KrV A 640/ B 668). Por esse motivo, toda e qualquer tentativa de um uso simplesmente especulativo da razão relativamente à teologia será sempre infrutífera, uma vez que todos os princípios sintéticos do nosso entendimento são de uso imanente, referindo-se apenas a objectos do conhecimento empírico, isto é, a fenómenos, e não transcendente, como seria necessário para o conhecimento de um Ser supremo (KrV A 636/ B 664). Desta forma, “é sempre à razão pura, mas apenas no seu uso prático, que pertence o mérito de ligar ao nosso interesse supremo um conhecimento, que a simples especulação pode apenas imaginar, mas não torna válido, e deste modo fazer dele não um dogma demonstrado, mas um pressuposto absolutamente necessário para os seus fins essenciais” (KrV A 818/ B 846) que, como anteriormente Kant já havia referido, são os da moralidade (KrV A 816/ B 844). Assim, em relação às leis morais, elas não só pressupõem a existência de um Ser supremo, como o postulam de forma inteiramente legítima, ainda que apenas do ponto de vista prático (KrV A 634/ B 662), postulado esse relacionado com a realização do soberano bem. É na “Dialéctica” da *Crítica da razão prática*, ainda que de forma não exclusiva<sup>18</sup>, que Kant expõe de modo exaustivo o que entende por soberano bem e como é ele possível.<sup>19</sup> O que constitui

<sup>17</sup> Quanto à questão da existência de Deus, e porque ultrapassa as finalidades do presente trabalho, destacamos apenas duas obras principais nas quais o assunto é explorado: *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* e a *Crítica da razão pura*, nomeadamente a “Dialéctica Transcendental”, Livro Segundo, Capítulo III, relativo ao ideal da razão pura.

<sup>18</sup> Lembremo-nos, por exemplo, do Capítulo II, Segunda Secção, da “Doutrina Transcendental do Método”, na *Crítica da razão pura*, da Segunda Parte da *Crítica da faculdade do juízo*, ou d’*A Religião nos limites da simples razão*.

<sup>19</sup> Quanto à importância que o soberano bem possui na ética kantiana, podemos falar de autores que o consideram como suplemento imprescindível à lei moral, e, aqui, destacaríamos especialmente Silber (“Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent” e “The Importance of the Highest Good in Kant’s Ethics”, querendo citar apenas dois exemplos), ou de autores que afirmam a não relevância do mesmo e, por isso, a defesa da sua exclusão, de entre os quais podemos destacar Lewis White Beck (*Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*) ou Jeffrie G. Murphy (“The Highest Good as Content for Kant’s Ethical Formalism (Beck “versus” Silber)”, por exemplo.

Uma palavra mais sobre a posição de Silber, dada a sua inequívoca relevância no contexto deste trabalho. Para o autor, ainda que as afirmações de Kant sejam divergentes quanto ao que ao soberano bem concerne, a perspectiva kantiana pode ser considerada a

o soberano bem? O soberano bem é constituído pela virtude, como sua condição suprema, e pela felicidade. Apenas estes dois elementos, em conjunto, formam o bem perfeito. Já ficou demonstrado na “Analítica” o seguinte:

“a virtude (enquanto mérito de ser feliz), é a *condição suprema* de tudo o que nos possa aparecer como apenas desejável, por conseguinte, também de toda a nossa busca da felicidade; que é, pois, o bem *supremo*. No entanto, ela nem por isso é ainda o bem total e perfeito (...), para o ser, exige-se dela também a felicidade. (...) Ora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e em que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (como valor da pessoa e seu mérito de ser feliz), formam o *soberano bem* de um mundo possível: isto significa, pois, o todo, o bem perfeito, em que, no entanto, a virtude enquanto condição, é sempre o bem supremo” (KpV A 198-9).

Como se poderá explicar a conexão entre os dois elementos do soberano bem? Segundo Kant, duas determinações encontrar-se-ão *necessariamente* unidas, de uma forma ou *analítica*, segundo a lei da identidade (conexão lógica), ou *sintética*, segundo a lei da causalidade (conexão real). Se perspectivarmos a união entre a virtude e a felicidade de forma analítica, então poderemos afirmar que o esforço por se ser virtuoso e a busca racional da felicidade são uma e a mesma coisa. Por outro lado, se perspectivarmos a união das duas determinações, acima referidas, de forma sintética, então podemos dizer que tal conexão é estabelecida de forma que a virtude produz a felicidade como algo distinto da consciência da virtude, como a causa produz o efeito (KpV A 199-200).

Segundo Kant, “as máximas da virtude e as da própria felicidade, relativamente ao seu princípio prático supremo, são totalmente heterogéneas” (KpV A 202), como ficou claro já na “Analítica”. Assim, para o autor, “a felicidade e a moralidade são dois *elementos* do soberano bem específica e totalmente *diferentes*” (KpV A 203). Desta forma, a conexão entre a virtude e a felicidade não pode ser conhecida *analiticamente*, sendo, sim, uma *síntese* dos conceitos. Pelo facto desta não derivar da experiência, já que a possibilidade do soberano bem não assenta em princípios empíricos, a *dedução* de tal conceito deverá ser necessariamente *transcendental*.

Se a virtude e a felicidade são efectivamente dois elementos distintos, então tal conexão entre elas não poderá ser analítica. Desta forma, parece ter que se conceber de forma sintética, como a ligação da causa ao efeito. “É preciso, pois, ou que o desejo de felicidade seja a causa motriz <*Bewegursache*> para as máximas da virtude, ou que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade” (KpV A 204). Para Kant, o primeiro caso revela-se impossível de forma *absoluta*, já que as máximas que relacionam o princípio determinante da vontade com

---

seguinte: “o soberano bem *quer como imanente quer como transcendente* é o necessário e portanto possível objecto da volição moral. A possibilidade do soberano bem como transcendente é assegurada por meio do seu emprego regulativo; a sua possibilidade como imanente é assegurada pela sua imanência. A necessidade do soberano bem como imanente é assegurada por meio do seu emprego constitutivo; a sua necessidade como transcendente é assegurada pelo facto do seu emprego como princípio regulativo ser condição necessária para o seu emprego como um princípio constitutivo imanente” (Silber, 1959, p. 492). Deste modo, a responsabilidade moral actual do homem, segundo Silber, não poderá ser julgada por referência ao soberano bem como ideia transcendente da razão pura. Qual a razão? A ideia de soberano bem como transcendente (como objecto que o homem é obrigado a *alcançar* na plenitude) é a medida que o homem usa para avaliar os limites da sua capacidade. No entanto, a ideia de soberano bem como imanente (como objecto que o homem é obrigado a *promover* plenamente a extensão dos seus poderes) é a medida que especifica, efectivamente, a obrigação moral actual do homem. Por isso – e este é um aspecto crucial – o soberano bem como imanente define os limites da responsabilidade moral do homem dentro dos limites da capacidade actual dele mesmo (cf. Silber, 1959, p. 485).

a felicidade jamais poderão ser consideradas morais e, por isso, não poderão fundar qualquer virtude. O segundo caso parece ser, também ele, *impossível*, pois não é forçoso admitir que a disposição virtuosa produza necessariamente a felicidade.

“A primeira das duas proposições, que a aspiração à felicidade suscita um princípio de disposição virtuosa, é *absolutamente falsa*; a segunda porém, que a disposição virtuosa produz necessariamente a felicidade, não é *absolutamente falsa*” (KpV A 206), mas “apenas *condicionalmente falsa*” (KpV A 206). Em certa medida, poder-se-á afirmar ser possível que a moralidade da disposição <Gesinnung> tenha, a título de causa, uma conexão necessária com a felicidade, “se não imediata, apesar de tudo mediata (por intermédio de um autor inteligível da natureza)” (KpV A 207).

Para Kant, o soberano bem no mundo apenas será possível se se admitir uma causa suprema da natureza. “*Postula-se* assim (...) a existência de uma causa da natureza no seu conjunto, distinta da natureza, a qual contém o princípio desta conexão, a saber, da concordância exacta da felicidade e da moralidade” (KpV A 225).<sup>20</sup> Deste modo, torna-se “moralmente necessário admitir a existência de Deus” (KpV A 226). Assim, o que é uma *hipótese* do ponto de vista teórico, torna-se numa pura *crença racional* (KpV A 227), ou num postulado (cf. KpV A 255-6), do ponto de vista prático, já que aceitar a *existência* de Deus não é em si contraditório, pelo menos neste último ponto de vista (KU, § 87, 428) Desta forma, jamais alguém poderá dizer que *sabe* que há um Deus e uma vida futura, pois “a convicção não é certeza *lógica*, é certeza *moral* e, como repousa sobre princípios subjectivos (o sentimento moral), não devo dizer nunca: é moralmente certo que há um Deus, etc, mas *estou* moralmente certo, etc” (KrV A 829/ B 857).

Segundo Kant, Deus é o juiz dos homens que fala à nossa consciência moral, segundo a sua lei santa, que é por nós reconhecida, julgando-nos de acordo com o rigor da lei (REL 141). Por essa razão, Deus, e tal como a doutrina cristã o concebe, não deverá ser representado, nem como *clemente*, ou seja, como *indulgente* em relação à fraqueza dos homens e, por isso, a sua bondade não deverá ser perspectivada como *benevolência* incondicionada para com as suas criaturas; nem como *despótico*, fazendo apenas uso do seu direito ilimitado em que as suas leis seriam representadas como arbitrarias (REL 141).

Ainda que a nossa consciência nos possa julgar puníveis, ou não, como vimos, a nossa felicidade ou miséria é deixada para Deus. Assim, do ponto de vista moral, o homem é julgado como objecto supra-sensível por um juiz supra-sensível (MS-TL, 490-1). Por essa razão, o autor refere-se a Deus como o ser moral todo-poderoso, devendo o homem “pensar a consciência moral como o princípio subjectivo de uma responsabilidade dos seus actos diante Deus” (MS-TL, § 13, 439), pois, como nota Leonel Ribeiro dos Santos, Deus surge “na consciência do homem como sendo o Outro do próprio homem na autoconsciência de si” (Santos, 2012, p.

<sup>20</sup> Tal como afirma Beck, poder-se-ão referir sete pontos principais que resumem o argumento kantiano quanto ao postulado da existência de Deus: 1) a felicidade é a condição do ser racional em que tudo o que acontece no mundo sucede de acordo com o seu desejo e vontade; 2) a vontade do homem não é a causa da natureza e não faz com que a natureza se encontre em completa harmonia com os princípios da sua vontade; 3) por isso, não existe qualquer fundamento na lei moral (ou na natureza) para que o homem possa esperar uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade; 4) mas tal conexão é postulada pelo facto de ser nosso dever perseguir o *summum bonum*; 5) o soberano bem deve, assim, ser possível; 6) desta forma, uma causa adequada a ele deve ser postulada; 7) uma tal causa deve ser o Autor da natureza. Um tal ser é Deus (cf. Beck, 1960, p. 274).

220). Tal como Kant refere, podemos unir o *forum internum*, ou *forum conscientiae*, ao *forum divinum*, na medida em que “o *forum internum* é *divinum* nesta vida” (V-Mo/ Collins 296), pois o primeiro é o representante do segundo (V-Mo/ Collins 297).

Deus, para além de *santo legislador e bom governante*, é igualmente o *justo juiz* (KpV A 237). Qual o motivo para Kant o considerar o justo juiz? Deus é o conhecedor dos corações humanos e, em virtude da sua omnisciência, consegue penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada um de nós (cf. REL 99), algo que nós próprios não somos capazes. O ser humano não se conhece tal como ele é, tendo apenas um conceito de si recebido empiricamente (GMS 451). Tal como Kant nos diz, não temos a capacidade de perscrutar as nossas intenções, “mas devemos em todo o caso inferi-las só a partir das suas conseqüências na conduta” (REL 71). A profundidade do coração do homem é a ele mesmo inacessível (cf. REL 51), já que ele não consegue perscrutar o fundamento das suas máximas (cf. REL 63). Assim, pelo facto de não termos acesso ao nosso carácter inteligível, mas apenas ao empírico, a moralidade das nossas acções, como as dos outros, ou seja, o mérito ou a culpa, fica-nos completamente oculta, já que as nossas imputações apenas se poderão referir ao carácter empírico. Por isso, em última análise, ninguém poderá julgar com justiça excepto Deus<sup>21</sup>, tal como anteriormente referido.

Apesar de Kant se referir a uma responsabilidade dos actos humanos perante Deus, diz-nos, na *Crítica da razão prática*, que a admissão da existência de Deus não deverá ser entendida como *fundamento de toda a obrigação em geral* (cf. KpV A 226), pois, caso contrário, a autonomia da vontade encontrar-se-ia em risco. A ideia de Deus nada vale em si, mas pode e deve servir, apenas, como estimulação para a acção virtuosa (cf. REL 198). “Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as acções obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário, considerá-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a eles” (KrV A 819/ B 847), tal como Kant nos diz, já na sua *Crítica da razão pura*. Assim, a lei moral, através do conceito de soberano bem como objecto e fim último da razão pura prática, conduz-nos à *religião*, ou seja, ao *conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções*, isto é, *ordens arbitrárias e por si contingentes de uma vontade estranha*, mas como *leis* essenciais de toda a vontade livre, as quais deverão ser consideradas como mandamentos do Ser supremo (KpV A 233). Neste contexto, Kant, na *Doutrina da virtude*, defende mesmo o que denomina de *dever de religião*. Ainda que a ideia de Deus se situe para lá dos limites da nossa experiência, a sua possibilidade encontra-se nas nossas ideias, sendo *produzida* por nós e, nessa medida, mais uma vez, temos o dever de reconhecer

<sup>21</sup> De referir que Kant, n.º *A religião nos limites da simples razão*, relaciona a consciência moral com o Espírito Santo, afirmando que julgar pode ter dois significados: “ou como julgar sobre o mérito e a carência de mérito, ou sobre culpa e inocência. Deus considerado como o *amor* (no seu Filho) julga os homens na medida em que, por cima da sua obrigação, lhes pode ainda corresponder um mérito, e então a sua sentença é: *digno* ou *indigno*... Separa como seus aqueles a quem tal mérito pode ser imputado. Os outros vão com as mãos vazias. Pelo contrário, a sentença do juiz de acordo com a *justiça* (do que em rigor se deve chamar juiz, sob o nome de Espírito Santo) sobre aqueles a que nenhum mérito pode caber é: *culpado* ou *inocente*, i.e., condenação ou absolvição. – *Julgar* significa, no primeiro caso, separar os mercedores dos não mercedores, que aspiram reciprocamente a um prémio (o da beatitude). Mas por *mérito* não se entende aqui uma vantagem da moralidade em relação à lei (a cujo respeito não pode caber-nos nenhum excedente da observância do dever sobre a nossa obrigação), mas em comparação com outros homens, no tocante à sua disposição de ânimo moral. (...) Portanto, quem julga na primeira qualidade (como brabeuta) pronuncia o juízo de eleição entre *duas pessoas* (ou partidos) que aspiram ao prémio (da beatitude); mas quem julga na segunda qualidade (o verdadeiro juiz) pronuncia a sentença sobre *uma* e a *mesma* pessoa perante um tribunal (a consciência moral) que decide entre o acusador e o advogado)” (REL 146).

todos os nossos deveres *como* mandamentos divinos. Por outras palavras, os nossos deveres não são, em rigor, mandamentos divinos, ainda que devam ser encarados *como se*, de facto, fossem:

“A lei que nos obriga *a priori* e incondicionalmente por meio da nossa própria razão, pode também expressar-se como dimanando da vontade de um legislador supremo, isto é, de um legislador que só tem direitos e nenhum dever (portanto, uma vontade divina); mas isto supõe apenas a ideia de um ser moral, cuja vontade para todos é lei – sem o pensar, porém, como autor da lei” (MS-TL 227).

Desta forma – e estamos perante um aspecto central da sua perspectiva - Kant não considera que este dever de religião seja um dever *para com Deus*, mas um dever para com nós próprios. Este aspecto encontrar-se-á relacionado, no nosso ponto de vista, com a distinção que Kant nos apresenta, n’*A religião nos limites da simples razão*, entre a religião da *petição de favor*, em que basta o simples culto, e a religião *moral*, vista como a religião da boa *conduta de vida*. Na primeira, o homem não tem necessidade de se *tornar um homem melhor*, visto acreditar que Deus, e não ele próprio, o possa *fazer um homem melhor*, bastando a este *suplicar-lhe* isso mesmo e pensar que Deus o poderá fazer eternamente feliz. Por outro lado, na religião moral, cada um de nós deve fazer tudo aquilo que está ao seu alcance para se tornar um homem melhor (REL 51-2).<sup>22</sup>

Kant, nesta linha, diz-nos o seguinte:

“não temos aqui, diante de nós, um dado ser a cujo respeito tenhamos uma obrigação: pois, então, a sua realidade deveria, antes de mais, estar demonstrada (revelada) pela experiência; mas é um dever do homem para consigo mesmo aplicar esta ideia, cuja manifestação é inevitável na razão, à lei moral em nós, onde é máxima a sua fecundidade moral. Portanto, neste sentido (*prático*), pode dizer-se o seguinte: é um dever do homem para consigo mesmo ter uma religião” (MS-TL, § 18, 444).

Neste sentido, adverte Kant, postular a existência de Deus e reconhecer a validade da lei moral são duas coisas distintas, já que não é “tão necessário admitir a existência de Deus, quanto é necessário reconhecer a validade da lei moral” (KU, § 87, 425). Deste modo, e querendo Kant evitar algumas interpretações viciosas do conceito de uma religião em geral, defende que não se exige o saber da existência de Deus, visto estarmos a referir-nos a algo supra-sensível, mas apenas consideramos uma suposição, *problemática* para a especulação, sobre a causa suprema das coisas (cf. REL 154).

Mesmo se o ser humano, tendo em conta a fraqueza dos argumentos especulativos no que respeita a este assunto, supusesse a não existência de Deus, “teria que continuar a reconhecer-se estritamente ligado às prescrições da moralidade” (KU, § 87, 425), e jamais “considerar a lei do dever simplesmente imaginada, sem validade, privada de coercividade” (KU, § 87, 426), uma vez que a doutrina da virtude faz sentido até mesmo sem o conceito de Deus (cf. REL 183). Mas se, pelo contrário, se convencesse daquilo que inicialmente teria colocado em questão, continuaria a ser indigno se, ao invés de cumprir o seu dever com uma atitude de apreço pelo dever e de forma rigorosa como assim se exige, agisse por temor e com a intenção de ser recompensado (KU, § 87, 426-7). Ainda que Deus, tendo em conta os inúmeros obstáculos

<sup>22</sup> A este propósito, sobre a distinção que Kant estabelece entre fé beatificante e fé de serventia, cf. REL 115-6.

pelos quais o homem passou, lhe prometa a recompensa de um mundo futuro, tratará de modo diferente aqueles que agiram *em vista da recompensa* (ou da absolvição de um castigo merecido) e aqueles que cumpriram o dever apenas por si mesmo, fazendo assim uma distinção entre aqueles que agem mais *com prudência*, ou seja, apenas segundo a letra e tendo a esperança de serem retribuídos no futuro, do que *moralmente*. Deste modo, “o juiz do mundo declara como autênticos eleitos para o seu reino os que prestaram ajuda aos necessitados sem pensar sequer que algo assim mereça uma recompensa e que, por isso, obrigam de certo modo o céu à recompensa, justamente porque o fizeram sem intuito na recompensa” (REL 162).

Tudo aqui deverá permanecer “desinteressado e unicamente baseado no dever sem que o temor ou a esperança enquanto motivos possam ser tomados como fundamento, os quais, se se tornam princípios, aniquilam todo o valor moral das acções” (KpV A 233). Assim, poder-se-á falar, ainda que não como princípio, na esperança de uma felicidade proporcionada à moralidade. Ainda que esta ligação não possa ser dada segundo leis do mundo sensível, poder-se-á conceber, pelo menos como possível, diz-nos Kant, “uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade a ela proporcionada, como consequência sua” (KpV A 214). Apesar de não existir na lei moral a menor razão para que possamos pensar numa conexão necessária entre a moralidade e a felicidade a ela proporcionada, “postula-se como necessária uma tal conexão” (KpV A 225).

Por outras palavras, se tivermos o cuidado de não nos tornarmos indignos da felicidade, podemos ter a esperança de um dia participarmos nela, uma vez que “toda a felicidade possível, no juízo de um sábio e onipotente dispensador dessa mesma felicidade, não conhece nenhum outro limite a não ser a carência de conformidade de seres racionais ao seu dever” (KpV A 231), isto é, os limites derivam da nossa própria conduta imoral (KrV A 814/ B 842). Assim, muito embora a lei moral não *prometa* felicidade alguma (KpV A 231), podemos esperar, graças à mão de um *sábio* autor do mundo, tornarmo-nos partícipes dela (KpV A 235). Nem a felicidade, nem a boa conduta moral, ou seja, o mérito de ser feliz, isoladamente, são o bem perfeito. “Para o bem ser perfeito, é necessário, que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade, possa ter esperança de participar nela” (KrV A 813/ B 841). Deste modo, num mundo inteligível, moral, poder-se-á pensar como necessário este sistema de felicidade proporcionadamente ligado com a moralidade. Contudo, tal sistema da moralidade que se recompensa a si própria nada mais é do que uma ideia cuja realização assenta na condição de *cada qual* fazer o que deve (KrV A 810/ B 838). Desta forma, as duas questões da razão pura que dizem respeito ao interesse prático ficam, finalmente, respondidas.<sup>23</sup>

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na nossa perspectiva, parece claro que a responsabilidade pelos nossos actos possui lugar na filosofia moral kantiana. Embora, como nota Hegel, a posição kantiana possua um carácter marcadamente deontológico, tal não significa que Kant adopte uma estratégia de irresponsabilidade. Segundo pensamos, poder-se-á afirmar que o conceito de responsabilidade

<sup>23</sup> Como é sabido, as questões são as seguintes: “*Que devo fazer?*” e “*Que me é permitido esperar?*” (KrV A 805/ B 833).

em Hegel se encontra relacionado, exclusivamente, com o que podemos denominar, na linha de Kant, de imputação jurídica. Pelo contrário, esse mesmo conceito, em Kant, encontrar-se-á relacionado, quer com a imputação jurídica, e aqui falamos do direito, quer com a imputação moral, e aqui falamos na ética. Se, por um lado, a legislação interna, própria da ética, atenta principalmente, ainda que não exclusivamente, à questão da intencionalidade do sujeito, a legislação externa, ou o direito, do qual, como é sabido, Kant também trata, considera de forma clara as consequências da acção, e não a intencionalidade do mesmo. As objecções de Hegel que aqui recuperámos, e tal como referido, parecem situar-se no campo da imputação jurídica e não da imputação moral. Em contrapartida, e no que à ética kantiana respeita, esta última é que é a crucial. Para Hegel, a imputação moral, da qual nos fala Kant na sua ética, parece não fazer sentido, já que a imputação e, conseqüentemente, a responsabilidade, apenas terão significado em termos de pertença a uma sociedade concreta, ou seja, apenas farão sentido na esfera legal, e não ética ou moral. Assim, tais conceitos não se encontrarão, de modo algum, relacionados com a consciência moral do indivíduo, na qual é a imputação moral que marca presença. No entender de Hegel, a consciência moral, no que este denomina de moralidade subjectiva e na qual inclui a posição de Kant, é ainda indefinida, apenas encontrando a sua determinação no Estado, que, por sua vez, a supera.

Tal como procurámos demonstrar, poder-se-á afirmar que, na moral kantiana, onde é a imputação moral que tem lugar, o homem é responsável pelas suas acções a dois níveis diversos, embora estes, em rigor, se intersectem. Em primeiro lugar, o homem é responsável perante si próprio, na medida em que pode imputar a si mesmo acções que leva a cabo. É neste contexto que as noções de consciência, bem como de imputação, nomeadamente imputação moral, no nosso entender, alcançam a sua maior relevância. É a consciência moral, ou, se quisermos, este *tribunal interno* ao homem que tem o poder de *absolver* ou *condenar* o próprio homem. No primeiro caso, ela dá lugar ao regozijo, ao reconfortante consolo da consciência moral, em virtude do homem não ser considerado culpado. No segundo, dá lugar à amargura do remorso, à auto-censura (e não à auto-tortura, como vimos), algo extremamente importante, visto assentar no propósito do homem agir melhor em situações futuras.

Em segundo lugar, ainda que possamos considerar que determinada acção nos pode ser, ou não, moralmente imputada, o homem é também responsável perante Deus, já que é este quem decide a nossa felicidade ou miséria. “Considerarmo-nos, portanto, no reino da graça, onde nos aguarda toda a felicidade, a menos que nós próprios nos limitemos na nossa parte de felicidade, ao tornarmo-nos indignos de ser felizes, é uma ideia da razão, praticamente necessária” (KrV A 812/ B 840). Poder-se-á afirmar certamente que, em última análise, é precisamente esta a grande responsabilidade do homem, ou seja, o não se tornar indigno de ser feliz. Neste ponto de vista, apenas postulando a existência de Deus, ainda que somente de um ponto de vista prático, é que podemos pensar numa conexão, pelo menos possível, entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade a ela proporcionada. Acima de tudo, espera-se que o bem, mais do que supremo, seja, enfim, perfeito.

**RESUMO:** O presente artigo tem como objectivo investigar as principais considerações kantianas sobre a noção de responsabilidade <Verantwortung> na sua filosofia moral. O artigo é constituído por três momentos, cujos objectivos são os seguintes: 1) apresentar as principais objecções de Hegel à ética kantiana, presentes nos seus *Princípios da filosofia do direito*, especialmente no que concerne ao conceito principal a investigar; 2) evidenciar que, ao contrário do que Hegel sugere, a responsabilidade pelos nossos actos tem lugar na ética kantiana, nomeadamente por meio das noções de imputação <Zurechnung> e de consciência moral <Gewissen> (aqui partir-se-á de três aspectos principais: a) todo o agente moral possui consciência; b) a consciência é vista como *tribunal interno* ao homem; c) como tribunal, a consciência dita uma sentença que irá *absolver* ou *condenar* o homem); 3) evidenciar o modo como Kant não só considera a responsabilidade perante nós próprios – tal como o ponto anterior sugere – como também perante Deus.

**PALAVRAS-CHAVE:** filosofia moral kantiana, imputação, responsabilidade, consciência, Deus.

**ABSTRACT:** This paper aims to investigate the main considerations on the Kantian notion of responsibility <Verantwortung> in his moral philosophy. The paper is composed of three moments, whose goals are the following: 1) present the main Hegel's objections to the Kantian ethics, as they are presented in his *Principles of the Philosophy of Right*, especially in relation to the main concept to explore; 2) show that, contrary to what Hegel suggests, the responsibility for our actions takes place in Kantian ethics, particularly through the notions of imputation <Zurechnung> and moral conscience <Gewissen> (here we will have as our starting point three essential aspects: a) all moral agents have consciences; b) conscience is seen as a inner court to man; c) as court, conscience pronounces a verdict that will acquit or condemn the man); 3) clarify how Kant considers not only the responsibility to ourselves – as the previous point suggests-, but also before God.

**KEYWORDS:** Kantian moral philosophy, imputation, responsibility, conscience, God.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, K. O.; *Discussion et responsabilité – 1 – L'éthique après Kant*, trad. Christian Bouchindhomme, Marianne Charrière et Rainer Rochlitz, Paris: Éditions du Cerf, 1996;

BECK, L. W.; *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: Chicago University Press, 1960;

BILBENY, N.; *El discurso de la ética – Historicidad y Lingüística de la ética*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., 1990;

HABERMAS, J.; *De l'éthique de la discussion*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1992;

HARTMANN, N.; *A filosofia do idealismo alemão*, trad. José Gonçalves Belo, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983;

HEGEL, G. W. F.; *Princípios da filosofia do direito*, trad. Orlando Vitorino, Lisboa: Guimarães Editores, 1959;

HILL, T.; *Human Welfare and Moral Worth*, Oxford: Clarendon Press, 2002;

JONAS, H.; *Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993;

KANT, I.; *Fundamentação da metafísica dos costumes*, intro. Viriato Soromenho-Marques, trad. Paulo Quintela, Porto: Porto Editora, 1995;

\_\_\_\_\_; *Lectures on Ethics*, trad. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997;

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

\_\_\_\_\_; *Réflexions sur l'Éducation*, introduction et traduction de A. Philonenko, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000;

- \_\_\_\_\_; *Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2001;
- \_\_\_\_\_; *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;
- \_\_\_\_\_; *Metafísica dos costumes – Parte I – Princípios metafísicos da doutrina do direito*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2004;
- \_\_\_\_\_; *Metafísica dos costumes - Parte II - Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2004;
- \_\_\_\_\_; *A religião nos limites da simples razão*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008;
- \_\_\_\_\_; “Que significa orientar-se no pensamento?”, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008;
- MARQUES, A.; “A Primeira Pessoa na Ética e na Filosofia do Direito de Kant”, Disponível em <<http://www.ifl.pt/private/admin/ficheiros/uploads/0570b485b6ec841d8195baf94e0f8c84.pdf>>. Acesso em: 20 Nov. 2013;
- MURPHY, J. G.; “The Highest Good as Content for Kant’s Ethical Formalism (Beck “versus” Silber)”, *Kant-Studien*, 56:1 (1965);
- SANTOS, L. R.; “Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: gênese e significado da antropologia moral kantiana”. Disponível em <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/88>. Acesso em: 12 Nov. 2012;
- \_\_\_\_\_; *Regresso a Kant – Ética, estética, filosofia política*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2012;
- SILBER, J. R.; “Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent”, *The Philosophical Review* 68 (1959) 469-92;
- \_\_\_\_\_; “The Importance of the Highest Good in Kant’s Ethics”, *Ethics* 73 (1963) 179-97;
- \_\_\_\_\_; “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, *The Review of Metaphysics* 28 (1974) 197-236;
- TUNHAS, P., “Karl-Otto Apel: Rationalité, Argumentation, Pensée”, *O pensamento e os seus objectos. Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, MLAG Discussion Papers, vol. 5, 2012, pp. 399-438;
- WOOD, A.; “Hegel’s ethics”, *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 211-233;
- \_\_\_\_\_; “Kant on Conscience”. Disponível em <<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantOnConscience.pdf>>. Acesso em: 19 Out. 2012.
- \_\_\_\_\_; “Moral Worth, Moral Merit, and Acting from Duty”. Disponível em <[http://philosophy.stanford.edu/apps/stanfordphilosophy/files/wysiwyg\\_images/Moral%20worth,%20Merit,%20and%20Acting%20from%20Duty%20with%20diagram.pdf](http://philosophy.stanford.edu/apps/stanfordphilosophy/files/wysiwyg_images/Moral%20worth,%20Merit,%20and%20Acting%20from%20Duty%20with%20diagram.pdf)>. Acesso em: 12 Dez. 2013.

Recebido em / Received in: 22.7.13

Aprovado em / Approved in: 19.1.14



## UNIVERSALIZING AS A MORAL DEMAND

Oliver SENSEN<sup>1</sup>

Kant formulated several moral ideas which remain highly popular. Among these are autonomy, dignity, and respect for humanity,<sup>2</sup> but also the idea of universal law. It is a powerful idea that laws should be valid equally for all human beings, independently of race, gender, birth, income or age. Kant expresses this idea in his Categorical Imperative. But it is controversial whether the imperative can yield concrete duties, and how exactly it is to be applied. Since Kant's own time, the Categorical Imperative has been criticized as being empty, i.e., devoid of content, and therefore unable to generate any duties on its own. In later times, especially when Kantianism was considered as an alternative to Utilitarianism, the criticism was that the law rules out too much in one respect, too little in another, and what it rules out, it rules out for the wrong reasons. It seems that the Categorical Imperative has been abandoned as a decision procedure in ethics. However, the general idea remains popular, and has received support from empirical philosophy. It has been argued that even very young children make a distinction between moral rules, which are seen to be generalizably and universally valid, and mere conventions (cf. Nichols 2004, 5-7).

My aim in this paper is therefore to revisit the issue. The empirical evidence and continued popularity warrants a fresh look. I shall consider why the Categorical Imperative is a recognizably moral idea, and how it might generate specific duties. In order to do so, I shall first specify the most popular objections that have been raised against the Categorical Imperative (Section 1), before considering the main Kantian reply (Section 2). I shall then argue – with the help from Kant's Formula of Humanity – that the Categorical Imperative expresses a different but genuine moral idea (Section 3). Finally, I shall consider how one can apply the Categorical Imperative, and suggest a way how it can be used reliably to generate concrete duties (Section 4). My claim is that the Categorical Imperative expresses the demand of fairness: One should not make an exception for oneself in the sense that one should not regard oneself as something better. I shall argue that the main objections against the imperative

<sup>1</sup> Oliver Sensen is Associate Professor and Director of Graduate Studies in Philosophy at Tulane University of New Orleans, USA. He is the author of *Kant on Human Dignity* (Walter de Gruyter 2011), the editor of *Kant on Moral Autonomy* (Cambridge University Press 2012), as well as the co-editor of *Kant's Tugendlehre* (Walter de Gruyter 2013) and *Kant's Lectures on Ethics: A Critical Guide* (Cambridge University Press, forthcoming).

<sup>2</sup> For a discussion of Kant's usage of these concepts see Sensen 2011, and 2012.

can be answered if one asks the question: Do I try to make an exception for myself to a rule that I regard to be *objectively necessary*?

## SECTION 1: OBJECTIONS TO UNIVERSALIZING

Kant argues that the Categorical Imperative, “*act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law*” (GMS, AA 04: 421.07f)<sup>3</sup>, is the supreme principle of morality (cf. GMS, AA 04: 392.04). He also applies a formula of this imperative in four examples to show that what one commonly takes to be duties can be derived from the imperative (cf. GMS, AA 04: 421.18-423.35). But from early on the imperative has been criticized as being empty, i.e., as unable to generate any concrete duties on its own (cf. Hegel 1820, §135). This challenge has been made more specific over time, especially during the 20<sup>th</sup> century, when philosophers discussed whether Kantianism or Utilitarianism is the more plausible ethical theory. In particular, one can level three challenges at Kant’s principle: It seems that the imperative (a) rules out too much as being morally forbidden, (b) that it rules out too little as immoral, and (c) that it rules out things for the wrong reasons. In detail:

- (a) The standard way the Categorical Imperative has been applied is that one takes any proposed action, e.g., to play tennis at 10am on Sundays<sup>4</sup>, and asks whether everyone could follow that law. If everyone were to play at that time, however, then the court would be too crowded, and so no one could play. If the Categorical Imperative is a criterion for the moral permissibility of actions, then it is forbidden to play tennis at 10am on Sundays. By the same reasoning, almost anything would be ruled out as immoral, although it does not strike us as such. For instance, one could not universalize becoming a doctor, since if everyone became a doctor, no one would do other jobs which are vital. Humanity would die out, and no one could become a doctor. How could Kant have decided not to have children? For if everyone did that, humanity would die out, and no one could make the decision. Finally, to give another example, the Categorical Imperative seems to rule out that one is allowed to pay one’s credit card bill on time. Credit card companies can only exist because several people accumulate debts on their cards, and pay them back with high interest. If everyone were to pay back the credit card on time, the institution of credit cards would vanish.
- (b) The reverse problem is that the procedure seems not to rule out other actions which we would consider to be immoral. Should one refuse to accept a bribe, for instance (cf. Brentano 1889, 11 note 14)? But if everyone were to refuse a bribe, then the institution of bribery would vanish. This seems to lead to the counterintuitive conclusion that not only should one not refuse to accept bribes, it would be immoral to do so.

<sup>3</sup> All translations of Kant’s work are taken from *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, ed. by Paul Guyer and Allen Wood.

<sup>4</sup> Cf. Herman 1993, 138; the example is originally from Scanlon.

- (c) Finally, it is not clear that the procedure, even if it were to give the right results, would reach these results for the right reasons. What is *morally* bad about committing a contradiction? We would not, for instance, consider it to be immoral if someone committed a contradiction on a logic or math test.

## SECTION 2: THE STANDARD KANTIAN RESPONSE

Kantians have not been without a response to these charges. The main problems in applying the Categorical Imperative arise if a maxim contains very specific references, such as what a particular person aims to do at a specific time and place. Could one universalize that Paul tells a lie in Lisbon on May 27<sup>th</sup>? If one universalizes this maxim, then no contradiction, and no implication for the institution of truth-telling is to be expected. Often a problem only arises if literally everyone engages in the action, but under a certain threshold no adverse effects occur. If everyone were to walk over the lawn of an Oxford college, the lawn would be ruined. But if only the fellows of the college are permitted to walk on the grass, then the lawn does not get damaged. In tying the maxim to a particular person and place, it does not yield a contradiction if one universalizes it.

A plausible Kantian response is to restrict maxims to the most general statement, the *maxima propositio*, the major premise, in a practical syllogism, or the general way to lead one's life in certain fundamental respects (cf. O'Neill 1989, 129; Höffe 1992, 90f). This way one precludes any references to particular persons or times and places. The moral questions would merely concern the most general statements: Should one help others, and develop one's talents; is false promising and killing under normal circumstances (not considering self-defense, for instance) morally permitted? One could not will a universal maxim of not helping, for instance, because this would prevent oneself from being helped. One could not even state a universal maxim of false promising without contradiction, because the other would know that one is lying, and would not believe one's promise. The textual evidence for this interpretation is Kant's definition of a maxim as a subjective practical principle in the *Critique of Practical Reason*. There he specifies: "Practical *principles* are propositions that contain a general determination of the will, having under it several practical rules." (KpV, AA 05: 19.07f) The maxim to be tested would then not be: "I want to play tennis at 10am on Sundays," but "I want to develop my talents." If this second maxim is morally permissible, there are now several ways of implementing it. One could do sports or play an instrument, for instance. If one does sports, one option is playing tennis, and one can play it at 10am on Sundays or at another time, and so forth.

I believe that this is a very plausible and promising Kantian response, and my own attempt will incorporate elements of it. However, one could object that Kant himself often specifies maxims in the more individualized sense (cf. Bittner 1974, and Timmermann 2000). In addition, it seems that we now do not just take what Kant says and apply it, but first think about the results we would like to get out of applying the imperative, and adjust the procedure accordingly. But then the Categorical Imperative is not our guide. Finally, one might be left with

the worry that even the new procedure does not rule out immoral actions for a recognizably moral reason. I will argue that Kant's text contains a further element to the universalization procedure, and that it is this element that brings out the moral quality as well as a more reliable guide to determining moral permissibility.

### SECTION 3: UNIVERSALIZING AS FAIRNESS

If one reads the examples Kant gives right after introducing the main formulation of the Categorical Imperative, and the first sub-formula: "*act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature*" (GMS, AA 04: 421.18-20), one gets the impression that one can just universalize one's proposed maxim and see whether a contradiction occurs in order to derive concrete duties from the Categorical Imperative. This method faces serious objections, as I have outlined above. But Kant indicates that there might be something else to this procedure, and it is worth exploring whether this additional thought can avoid the objections. What is this additional step? Consider how Kant describes what is wrong with non-universalizable maxims:

If we now attend to ourselves in any transgression of a duty, we find that we do not really will that our maxim should become a universal law, since that is impossible for us, but that the opposite of our maxim should instead remain a universal law, only we take the liberty of making an *exception* to it for ourselves (or just for this once) to the advantage of our inclination. (GMS, AA 04: 424.15-20)

This passage introduces a further thought. What Kant wants to rule out with the Categorical Imperative is that one aims to make an exception. In the case of duties towards others, one wants them to adhere to a law, but wants to make an exception for oneself. In the case of duties towards self, one wants to make an exception to a law that one regards as valid. What Kant regards as immoral is therefore not a contradiction as such, e.g., a contradiction on a logic test. Rather Kant conceives of the contradiction as the means by which one can *find out* whether one aims to make an exception: "Consequently, if we weighed all cases from one and the same point of view, namely that of reason, we would find a contradiction in our own will, namely that a certain principle be objectively necessary as a universal law and yet subjectively not hold universally but allow exceptions." (GMS, AA 04: 424.20-5) The real moral question then becomes whether one wants to make an exception for oneself (duties towards others) or for this time (duties towards self).

How much is gained by the switch from contradictions to exceptions? It cannot be that every exception is ruled out as being morally wrong. For otherwise one does not seem to gain anything from putting Kant's procedure in terms of detecting exceptions. The same objections that can be raised against the contradiction tests can also be raised against the demand not to make an exception for oneself (if one just focuses on duties towards others): The requirement not to make an exception for oneself seems to rule out (a) too much, (b) too little, and (c) maxims for the wrong reasons. The procedure would still (a) rule out too much, since it would, for instance, give the same result regarding the maxim to play tennis at 10am on Sundays. The

reason for playing at 10am is that others would be at Church. If that is one's reasoning, then one would aim to make an exception for oneself by playing at 10am, and the action would be ruled out by the procedure. In addition, the requirement not to make an exception seems to rule out any form of competition in sports or at the workplace. If an athlete trains to be the best, would he not aim to be an exception? The demand also seems (b) to rule out too little. If it is true that everyone tells at least two lies per day, the person who contemplates telling a lie would not be making an exception for him- or herself. Finally, (c), since there are cases in which one makes an exception for oneself that do not seem to have a moral quality (the athlete, the spelling bee competition), the demand not to make an exception for oneself might also be said to rule out things for the wrong reason. So what is gained by interpreting Kant's universalization procedure in terms of exceptions?

The fact that looking for any exception as such does not provide a better procedure, does not rule out that Kant has a *particular* form of exception in mind, and that this special form of exception has a clearly recognizable moral quality, as well as that is more reliable in picking out what is morally wrong. What is this special form of exception? I shall later argue that this special form is already indicated in the quote above, when Kant says that one should not make an exception to a rule that one regards as "objectively necessary." (GMS, AA 04: 424.23f) But the thought will become clearer if one first looks at the second formulation of the Categorical Imperative, the Formula of Humanity, which commands to treat others never merely as a means, but always at the same time as an end in itself. Whether one can look at the second formula in order to shed light on the first, is a hotly debated issue in the literature,<sup>5</sup> but Kant himself would not object to doing so. For he believed that the Formula of Humanity is "at bottom the same as the basic principle" and "tantamount" in its message (GMS, AA 04: 437.36-438.04). Furthermore, Kant recommends the second formula as bringing the main message "closer to intuition" (GMS, AA 04: 436.12f). Therefore I shall argue that looking at the second formula indeed sheds light on how the first is supposed to work. What is the requirement of the Formula of Humanity?

### 3.1 THE REQUIREMENT TO RESPECT OTHERS

In the *Groundwork* Kant presents at least five different formulations of the Categorical Imperative. The main Categorical Imperative (I), the Formula of Law of Nature (Ia), the Formula of Humanity (II), the Formula of Autonomy (III), and the Formula of the Kingdom of Ends (IIIa) (cf. Paton 1947, 129). Kant himself says that the Formula of Humanity, which commands: "*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 04: 429.10-3) is "tantamount" to the Categorical Imperative:

to say that in the use of means to any end I am to limit my maxim to the condition of its universal validity as a law for every subject [Formula of Universal Law] is tantamount to saying that the subject of ends, i.e. the rational being itself, must be made the foundation of all maxims of actions,

<sup>5</sup> For different reactions see O'Neill 1989, ch. 7; Wood 2009, 80-2; Allison 2011, 249-60.

never merely as a means, but as the supreme limiting condition in the use of all means, i.e. always at the same time as an end [Formula of Humanity]. (GMS, AA 04: 438.01-7)

In this passage Kant clearly expresses that he holds the commands of the Categorical Imperative and the Formula of Humanity to amount to the same thing. He explains why they are the same in the following passage from the *Critique of Practical Reason*:

every will ... is restricted to the condition of agreement with the *autonomy* of the rational being, that is to say, such a being is not to be subjected to any purpose that is not possible in accordance with a law that could arise from the will of the affected subject himself; hence this subject is to be used never merely as a means but as at the same time an end. (KpV, AA 05: 87.21-7)

The two formulas are tantamount because the Categorical Imperative demands that one could will one's law to be universal. But this means that the other has to be able to will the maxim as well. In restricting one's maxim by the will of another, one thereby respects the other as an end in itself. And, conversely, if one acts in accordance with the Formula of Humanity one would thereby also follow the Categorical Imperative. One can use the second formula to elucidate the first. But what is the clearer message of Formula of Humanity? The formula has two parts: On the one hand, one should never treat others as mere means, and, on the other, one should also treat them as ends in themselves. The first requirement is about the respect one owes others (and oneself). The respect one owes to others is not a feeling one may have for the merit of another – what Stephen Darwall has called “appraisal respect” (cf. Darwall 1977, 39) – but Kant specifies it as a maxim one should have (cf. MS, AA 06: 449.28). More concretely, it is the maxim “of not exalting oneself above others” (MdS, AA 06: 449.32). This is a popular moral idea: One should not regard oneself as something better, or as deserving more simply because one is oneself. Sure, one person might be better at a task at work, or at sports. A person might be able to type faster than another or run faster, but these are not ways in which one becomes more important as a person: One does not get two votes in an election, for instance. What the requirement to respect others amounts to is therefore that one regards oneself as one among equals, and treats others accordingly.

But this is only the first part of the Formula of Humanity. It is a negative requirement that expresses what one is not allowed to do, “and is thus analogous to the duty of right not to encroach upon what belongs to anyone.” (MS, AA 06: 449.32f) It concerns the respect for the life, freedom and property of the other, and restrictions on lying and false promises (cf. GMS, AA 04:430.3f). However, this requirement is not violated if one fails to help another. Take, for instance, the case of the bad Samaritan (cf. Parfit 2011, 226). If you pass a person in need, but fail to help him, you are not using him as a mere means. But it violates the second part of the Formula of Humanity. The bad Samaritan does not treat the needy person as an end in itself. This second requirement is about positive duties, such as helping. More specifically, it demands that I “make others’ *ends* my own (provided only that these are not immoral)” (MS, AA 06: 450.04f; cf. GMS, AA 04: 430.10-3). The complete demand of Kant’s Formula of Humanity is therefore that one should not exalt oneself above others, but treat everyone as being of equal, high importance.

### 3.2 UNIVERSALIZING AS A MORAL DEMAND

If Kant intends the Categorical Imperative and the Formula of Humanity to be tantamount, and if he recommends that the second formula can bring the message of the first closer to intuition, then it is the command not to exalt oneself above other, but to give everyone an equal, high importance, that he wants to express with the main formulation as well. Therefore one should construe the command of the Categorical Imperative, not to make an exception for oneself (in case of duties towards others), as the idea that one should not exalt oneself above others. How can the two demands be tantamount? One can elucidate it in the following way: If one regards oneself as something better, one is likely to make exceptions for oneself. Laws and regulations are for the lower people, oneself does not need to follow them. Conversely, if one makes exceptions for oneself, one is likely regarding oneself as something better. Others need to follow the rules, not oneself. The two formulas are then “tantamount” and “at bottom the same” (GMS, AA 04: 437.36-438.04).

This does not mean that there is no difference between the main formulation of the Categorical Imperative and the Formula of Humanity. The main formulation expresses the moral requirement from the perspective of the agent who deliberates what to do, while the second formulation expresses the same requirement from the perspective of the victim or person affected by the action (cf. O’Neill 1989, 141f). But, as Kant emphasizes, this difference is merely “subjectively rather than objectively practical” (GMS, AA 04: 436.11). The Formula of Humanity is more intuitively accessible, but the message is the same.

If this is correct, then Kant’s procedure to derive moral duties is not just about universalizing maxims, and seeing whether a contradiction would occur, nor is it just about seeing whether one would be making an exception. Both of these tests are too wide, and run into the problems sketched above. Rather the question becomes whether one tries to exalt oneself above others, and whether one holds to more important from an impartial standpoint. What would be wrong is a form of arrogance, “in which we demand that others think little of themselves in comparison with us” (MS, AA 06: 465.11-3). It is a particular form of exception that Kant has in mind. What is morally wrong is not if one drives an alternative way to avoid the traffic jam, but if one drives on the emergency lane because one feels superior.

This answers one of the objections that are commonly raised against the Categorical Imperative (see Section 1 above). On the face of it, it is not clear why committing a contradiction should be a *moral* fault. But the particular form of making an exception just sketched is a recognizably moral idea. It is an idea of fairness, or of not being a free rider. One should not be selfish in that one holds others to standards to which one does not feel bound oneself. The presumption is that everyone has one voice, and is entitled to the same amount, unless there is a good reason for unequal treatment. One should not make an exception for oneself simply because one is oneself. This is a very popular idea. We react strongly if we feel that we have been treated unjustly, and we complain not just on our behalf, but even if we observe such a behavior towards a third person. The idea of fairness is also deeply engrained. It is more or less a human universal (cf. Darwall 2006, 175, 173), and even very small children hold moral rules to be universally valid (cf. again Nichols 2004, 5-7). The *moral* fault traced by Kant’s test

does not lie in committing a contradiction, but in making an exception to a law one wills to be valid universally.

#### 4. THE APPLICATION OF THE CATEGORICAL IMPERATIVE

So far I have argued against one of the objections against the Categorical Imperative. I have argued that the imperative expresses an idea which we do identify as a moral demand. But does this interpretation also answer the other objections? Is the demand not to exalt oneself, and not to make an exception to a rule one wills to be a universal law a reliable guide to derive concrete duties? Again, I shall first look at the Formula of Humanity, since it expresses the central idea in a more intuitive way. I shall then try to express the same idea in terms of the main formulation of the Categorical Imperative.

##### 4.1 THE DERIVATION OF DUTIES WITH THE FORMULA OF HUMANITY

The central idea of the Formula of Humanity, I have argued, is that one should not exalt oneself, but regard everyone as being of equal, high importance. But this leaves open the exact procedure with which one can get from this general idea to more concrete duties. Does treating someone as an end in itself amount to respecting their decisions, e.g., if they agree to being thrown as a cannonball in a circus, or does it amount to not treating them in ways that are not befitting of human beings, irrespective of their decisions?<sup>6</sup> How should one apply the Formula of Humanity?

There are different interpretations of the application of the Formula of Humanity. One suggestion is that the formula is about consent, and that one treats another as an end in itself if he or she can consent to the action. In the second example Kant gives in the *Groundwork* after the two formulas, he rules out making a false promise by saying: “For, he whom I want to use for my purposes by such a promise cannot possibly agree to my way of behaving toward him” (GMS, AA 04: 429.33-430.01). This suggests that the decisive question is whether another can consent to one’s proposed action. However, it seems that consent is not equivalent with all forms of treating someone as an end in itself, but that it only covers an important subset of treating others this way. For, first, consent does not seem relevant for duties towards self, and Kant, not surprisingly, does not mention consent in that context. In addition, second, it is not clear that consent is a reliable criterion for duties towards others.

One can distinguish between (a) actual, (b) hypothetical, and (c) possible consent as a moral requirement (see O’Neill 1989, ch. 6). Which of them should one employ? Each of them has its own problems as a moral guideline.

- (a) The most natural interpretation seems to be that others need to give their actual consent for something to be morally right. It seems that if someone does not agree to something, then one should not subject him to it. Conversely, one may hold that whatever one agrees

<sup>6</sup> This is the case of Manuel Wackenheim.

to is morally right.<sup>7</sup> But the problem is that people sometimes agree to less than is due to them, e.g., a freed slave might agree to wages which are far below what is labor is worth (cf. Williams 1973, 237). In addition, actual consent is dependent upon a proper description of the action. One might agree to some aspects, but not others (cf. O'Neill 1989, 106-9).

- (b) If it is not the actual consent of a person that is a reliable guide to what is morally right, one could reformulate the requirement by saying that it is the hypothetical consent that should count. It is not what a person actually agrees to, but what he or she would agree to if the person would be fully rational, for instance. But this form of consent is not fully self-explanatory. It depends upon a theory of what it means to be fully rational. A Utilitarian, for instance, might say that one could consent to being pushed from a bridge to stop a train that otherwise would hit five people (cf. Parfit 2011, 220, 190). The consent principle would then be compatible with a strong form of paternalism, where someone else decides what one could consent to, and what counts as the right thing to do would often violate the actual consent of the people affected. Paradoxically, hypothetical consent would be compatible with treating someone as mere means.
- (c) A third option is that the Formula of Humanity requires the possible consent of people affected by the action. One would have to give the other the actual power to agree or disagree in a way that coercion and deception deny this power. However, after an accident a person might be unconscious, and while he does not have the power to consent, this does not make the life-saving surgery morally wrong (cf. Parfit 2011, 190, 180). Furthermore, if one is in a life boat, and can either save one person drowning in one location, or five in another, but one cannot save both, it seems that one does not need to give the one the power to consent before rescuing the five.

What I have said so far does not mean that consent is not morally important. It often seems to be the decisive factor. If I drive your car, it seems that all that matters is whether I had your consent or not (at least in a non-emergency situation). But this leaves open the possibility that it is important under the guise of treating someone as an end in itself. If I am right that what the Formula of Humanity demands is that one does not exalt oneself but treat everyone as having equal, high importance, then consent will remain important. For treating others as ends in themselves would involve that one does not paternalistically try to govern their lives. In these areas, the consent of the affected is of crucial importance for how one is allowed to treat them, whether one can use their property or give medical treatment, for instance. But there are other areas of treating someone as end in oneself, e.g., duties towards self, where consent is less relevant.

The Formula of Humanity is then not just about consent. In addition, it is also not just about whether one *regards* the other as a mere means or an end in itself, but it is important that one *treats* them in this way. Otherwise the Formula of Humanity would not be a criterion for the moral rightness of maxims. Take, for instance, the example of the ruthless coffee buyer (cf. Parfit 2011, 216). The ruthless coffee buyer might regard the worker in the coffee shop as a

<sup>7</sup> An extreme test case for this view is the cannibal of Rotenburg, Armin Meiwes, who killed and ate a person. If the victim consented to the action, does it make it morally permissible?

mere means. He would be prepared to kill the worker or steal the coffee without calms, but he finds that it would be easier just to greet friendly and pay for the coffee. In this case, the ruthless coffee buyer *regards* the worker as a mere means, but he *treats* him as an end in himself. The Formula of Humanity is not just a requirement about how one ought to regard people, but it is importantly also a demand for how one should *treat* them. The formula starts out by saying: “So act” (GMS, AA 04: 429.10).

This difference relates to Kant’s distinction between the legality and morality of an action (cf. KpV, AA 05: 71.34; MS, AA 06: 214.18). Kant says that there are two requirements for an action to have full moral worth: “For, in the case of what is to be morally good it is not enough that it *conform* with the moral law but it must also be done *for the sake for the law*” (GMS, AA 04: 390.04-6). One should do the right thing, and do it simply because it is right. The first is a requirement about the right behavior, the second is a requirement about the right motive. At an earlier stage of his career Kant had separated these two as two different principles, the *principium diiudicationis*, or the “principle of appraisal of obligation,” and the *principium executionis*, or “the principle of its performance or execution.” (V-Mo/Collins, AA 27: 274) In the *Groundwork* there is only one principle, the Categorical Imperative and its formulas, but the difference is whether one acts in accordance with the law, or if one also acts for the sake of the law and out of respect for it. One can stop at a red traffic light, but there is a difference whether one does it in order not to get a ticket or because it is the right thing to do. The Formula of Humanity is not just about the right motive, and how one should *regard* people, but it is also about how one should treat them. It is also a *principium diiudicationis*. So how can one derive duties from this principle?

I will confine myself to duties towards others. These will be of two kinds: One should not treat others as mere means, and should treat them as ends in themselves. The first is a negative duty. Imagine two farmers who are about to harvest their crops. By themselves it would take each farmer three days to bring in their products. But if they cooperate they could bring the harvest in one day each instead of three. Therefore one farmer asks the other to help him with his harvest, and promises to help the other the next day. If he does not show up the next day, without providing a strong excuse, we would judge that he treated the second farmer as a mere means. Similarly, in the case of positive duties, it is not just enough to regard the other as deserving assistance, but one would also need to provide the help.

The procedure provides a rough guideline, the a priori framework, for determining concrete duties; it does not determine all cases without further empirical knowledge: “The different forms of respect to be shown to others in accordance with differences in their qualities or contingent relations – differences of age, sex, birth, strength or weakness ... – cannot be set forth in detail and classified in the *metaphysical* first principles” (MS, AA 06: 468.06-12) One needs knowledge of human nature, of particular societies (cf. V-Mo/Collins, AA 27: 466), as well as the persons involved to fully determine when and how one would treat someone as an end in itself. For instance, should one hold open the door for an elderly person? It depends. If the person is weak and grateful for the help, it could be a sign of respect. But if the person regards himself as having full strength, and wants to prove it, holding open the door might

disrespect him. Should one speak slowly and in simple sentences to a foreigner? It depends. If the foreigner hardly speaks the language, he might be grateful for this treatment. But if the foreigner understands the language perfectly, he might feel belittled by the way one speaks to him.

Kant can merely provide the general procedure with which one should approach these questions: One should not exalt oneself above others, but treat them as having an equal, high importance. Does this shed light on how one can derive concrete duties from the main formula of the Categorical Imperative?

## 4.2 THE DERIVATION OF DUTIES FROM THE CATEGORICAL IMPERATIVE

The Categorical Imperative has been confronted with serious objections. One charge is that the imperative is empty, unable to determine concrete duties. It has been argued that it (a) rules out too much, (b) too little, and (c) rules out maxims for the wrong reasons. So far I have addressed (c). I have argued that Kant's Categorical Imperative expresses an idea which we clearly recognize as a moral idea. One should not exalt oneself above others, but regard them as being of equal, high importance. It is this idea, I argued, that Kant wants to express with the universalization procedure as well. But can this interpretation avoid the problems of (a) and (b)? How can the revised universalization procedure be used reliably to derive concrete duties?

I have argued that Kant understands the universalization procedure not just as the question whether a contradiction would occur if everyone had the same maxim. Nor is it simply about detecting exceptions, as this test too would be too wide (cf. Section 3). Rather the procedure tries to identify whether one would make an exception for oneself to a rule that one otherwise wills to be universal. This procedure has two levels. The intuitive idea is that one should not be a free rider to a general rule. This is the popular idea of fairness. But for Kant it is not about fitting in or promoting conformity. We often admire those people the most who went against the prevailing custom, and pointed out forms of discrimination that had been tacitly accepted. Kant's further point is that one should not make an exception to rules which one cognizes as being "objectively necessary." (GMS, AA 04: 424.23f) So one first needs to find out which rules are objectively necessary. Kant's procedure is then, in a second step, about finding out whether one would make an exception to these necessary rules: "we would find a contradiction in our own will, namely that a certain principle be objectively necessary as a universal law and yet subjectively not hold universally but allow exceptions" (GMS, AA 04: 424.22-5).

At first glance, this modified procedure should stand a better chance of avoiding the objections that the Categorical Imperative (a) rules out too much, and (b) too little at the same time. For instance, (a), the tennis player at 10 am does not regard going to church as objectively necessary, or he would do so as well. The athlete who tries to be the best does not regard being an average athlete to be an objectively necessary law; and the person who pays off his credit card bills on time does not regard having credit card debts to be a necessary rule. If that is correct, then the modified universalization procedure does not rule out too much, at least not the same

kind of actions the simple versions ruled out. Similarly, (b), the person who refuses to take a bribe does not regard taking bribes to be an objectively necessary practice. Instead, he would regard not accepting them to be a necessary law, and by refusing them he would not make an exception for himself to such a law.

There is still another sense in which one might think that the Categorical Imperative rules out too little. Every society will have special customs which are defining of its group. The Categorical Imperative might not rule out many of those special customs, and proponents of these customs might hold this against the imperative. But the modified universalization procedure can handle much better the standard examples that have been brought forth against the application of the Categorical Imperative. This leaves the general charge that the imperative is empty, and unable to derive any duties. The fate of this question hinges on successfully identifying the laws to which one should not make an exception. So how can one discover which rules are objectively necessary?

It is to this purpose that Kant provides the two forms of contradiction, the contradiction in the will and the contradiction in conception tests (cf. GMS, AA 04: 424.03-10). The contradiction in the will test declares certain laws of positive duties (developing one's talents and helping others) to be objectively necessary. I shall again focus on the duty towards others. A maxim of helping others is practically necessary because one would rob oneself of the means to an end one has *if* the maxim were to be universal. One should imagine that everyone had one's proposed maxim because this is the overall moral question: Could my maxim be a universal law, or am I making an exception for myself to a necessary law? If everyone had the maxim of not helping others, this would mean that I never would receive help from others. But as a finite being I have to assume that at some point I will be dependent upon the love and sympathy of others. Even if one is very rich and could buy the help of others, one has to anticipate that one needs the help of someone to find a caregiver and transfer the funds to him or her. So although such a world could exist in which no one ever helps the other, one could not will it. "For, a will that decided this would conflict with itself ... by such a law ... he would rob himself of all hope of the assistance he wishes for himself." (GMS, AA 04: 423.31-5)

Kant is not talking about a particular wish that some people have but not others. As a finite being everyone has to assume that he will need help sometimes. The contradiction is not between a desire that is relative from person to person and its fulfillment, but in the general structure of willing: "Whoever wills the end also wills (insofar as reason has decisive influence on his actions) the indispensably necessary means to it that are within his power." (GMS, AA 04: 417.08-10) Since – as a finite being – I do will the end of assistance, I also *necessarily* want to be helped at some point. The law of helping others is necessary as a means to an end, and has the objective necessity of a hypothetical imperative. If the end is given, the means is necessary. But does this not violate Kant's assumption that morality consists in a *categorical* imperative, and that morality should be purely a priori? The assumption is not violated. What is categorical and purely a priori is the demand not to make an exception to a necessary law, or the Categorical Imperative itself. But Kant argues that the imperative "needs anthropology for its *application* to human beings" (GMS, AA 04: 412.04f). The anthropological knowledge in

this case is that human beings are finite, and have to assume that they will need help at some point. Given this end, the law of helping is objectively necessary as a means.

Kant says that another type of contradiction occurs for laws that express negative duties. He describes it as a contradiction in conception. The example of a negative duty towards others, that one must not give a false promise, is often considered to be the example which works best even on a very general universalization test that merely looks for an exception (and not also for an exception to a necessary law). If someone wants to borrow from another with the promise to pay it back, but in fact has no intention of paying back the money, this maxim – if universalized – would contradict itself. For if everyone had the maxim of making lying promises, the lender would know that the borrower has no intention of making payments, and would not lend the money. Such a universalized maxim cannot be stated coherently without a contradiction.

While on the surface, this is a clear case, it is harder to explain where exactly the contradiction occurs. For instance, is it (a) because the lender would not believe the one making the false promise, is it (b) because the institution of promise keeping would vanish, or (c) because such a universalized maxim would defeat the purpose of the borrower? But if the problem is (a), that the lender would not believe the borrower, the solution presupposes that the borrower always makes false promises. But if he makes the promise just if he is in dire need of money and does not know how to pay it back, the example only works if the lender *knows* that the other is in dire need. If the problem is supposed to be (b), that the institution of promise keeping would vanish, then this presupposes a further argument for why this institution is valuable on independent grounds, or it does not rule out that the institution of bribery would vanish if no one accepted bribes, and that therefore refusing bribes is morally wrong. So maybe the reason why one finds Kant's example plausible is because of (c), that the borrower defeats his own purpose (cf. Korsgaard 1996, 92-4). But if this is the case, is the contradiction in conception test not just the same as the contradiction in the will test?

On this reading, the laws of negative duties are objectively necessary because they protect what is necessary for living as such. Duties not to kill, maim, or steal are necessary to prevent the state of nature. In such a state one could not develop any arts or flourish (cf. O'Neill 1989, 20-4), but more importantly one is in constant danger of being killed. A man would not only be "stunted, bent and twisted" (IaG, AA 08: 22.32), but life would be "solitary, poore, nasty, brutish, and short" (Hobbes 1651, 89). One could object that this interpretation would make moral duties only hypothetically necessary, they would only be valid *if* human beings do not want to be killed. But Kant seems to think that moral duties are categorically necessary, independently of what one wants. This objection would be correct if what human beings want would be the only material out of which one tried to build duties. If one started from the fact that most people wanted to live, by itself this wish would not generate moral obligation: "the only way this maxim can be binding is through its qualification as a universal law" (MS, AA 06: 393.19-22). The generation of duties is already guided by the Categorical Imperative which commands that one treat everyone as being of equal, high importance. It already demands to treat others (and oneself) as important. The necessary laws only come in afterwards, in order

to specify more concrete duties. In this task too, one “needs anthropology for its *application* to human beings” (GMS, AA 04: 412.04f).

But even if this is correct, does it not mean that there is no difference between a contradiction in the will and a contradiction in conception? In both cases the agent does not get what he necessarily wants as a finite being (to receive help, and to live and flourish). There is a difference in that negative duties are more foundational. One needs to live in order to live comfortably. One could live (mostly) without receiving help from others, but one always needs not to be killed in order to live at all. The list can be expanded to other negative duties in that one might always need to be secure from being maimed, and preserve a sense of what is one’s own. But here too Kant does not believe that there is an a priori way to determine all laws. One will need empirical knowledge to derive the more specific rules.

In sum: I have argued that the Categorical Imperative expresses a recognizably moral idea: One should not be a free rider, in that one makes an exception for oneself to an objectively necessary rule. Kant would agree with his critics that *by itself* this rule is empty. It just gives the form of moral obligation: “through the law ... *in genere*, no rule of dutiful action can then itself be determined, because this belongs to the matter” (V-MS/Vigil 27: 578.10-6). The moral law here resembles the categories of the understanding in Kant’s theoretical philosophy: The Categorical Imperative without content is empty (cf. KrV B75). In order to yield concrete duties it needs a matter. This matter is provided by general anthropological knowledge. People want to flourish and want the means to their ends. These are the laws we recognize as objectively necessary for beings like us. It is to these laws that one should not make an exception. This reading, if correct, has the advantage that it combines what we find plausible in Kant’s moral idea (the overarching rule of fairness) with a human face. Kant agrees that in order to derive concrete duties, it needs anthropological knowledge. Kant’s moral theory does not cover everything. It does not, for instance, decide between permissible customs of particular societies. However, I take this to be a strength rather than a weakness. Why should one expect one person in 18<sup>th</sup> century Königsberg to rule once and for all what is right in all cases? Kant formulated the deeply-ingrained law of fairness. It is up to us to find, implement and live by the particular rules that are permitted by the Categorical Imperative.

## CONCLUSION

I have argued that the Categorical Imperative expresses a requirement of fairness. This is an idea which we clearly recognize as being moral: One should not exalt oneself above others in trying to be a free rider. The imperative can be a guideline for decision procedures if one does not just look out for contradictions or any exceptions, but if one asks whether one would make an exception to a rule that we recognize as being objectively necessary for human beings.

**ABSTRACT:** Kant’s Categorical Imperative is commonly criticized as being empty, i.e., devoid of content, and therefore unable to generate any concrete duties. More specifically, the criticism is that the imperative rules out (a) too much as being morally forbidden in one respect, (b) too little in another, and (c) that it rules out maxims for the wrong reasons. In this paper I shall

argue that the Categorical Imperative expresses a recognizably moral idea, and consider how it can be used reliably to generate concrete duties. My claim is that the Categorical Imperative expresses the demand of fairness: One should not make an exception for oneself in the sense that one should not regard oneself as being something better. I shall argue that the main objections against the imperative can be answered if one asks the question: Do I (1) try to make an exception for myself (2) to a rule that I regard to be *objectively necessary*?

**KEYWORDS:** Kant, Categorical Imperative, Emptiness Objection, Derivation of Duties, Universalizing

## REFERENCES

- Allison, Henry (2011), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Oxford University Press.
- Bittner, Rüdiger (1974), "Maximen" in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, ed. by G. Funke, Berlin: de Gruyter, 485-498.
- Brentano, Franz (1889), *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, ed. and tra. by R. Chisholm and E. Schneewind, London: Routledge, 1969.
- Darwall, Stephen (1977), "Two Kinds of Respect," *Ethics* 88, 36-49.
- : (2006), *The Second-Person Standpoint*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1820), *Elements of the Philosophy of Right*, tra. by H.B. Nisbet. Cambridge University Press, 1991.
- Herman, Barbara (1993), *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge University Press, 1996.
- Höffe, Otfried (1992), *Ethik und Politik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Korsgaard, Christine (1996), *Creating the Kindgom of Ends*, Cambridge University Press.
- Nichols, Shaun (2004), *Sentimental Rules*, Oxford University Press.
- O'Neill, Onora (1989), *Constructions of Reason*, Cambridge University Press.
- Parfit, Derek (2011), *On What Matters*, Vol. I, Oxford University Press.
- Paton, H.J. (1947), *The Categorical Imperative*, London: Hutchinson, 1970.
- Sensen, Oliver (2011), *Kant on Human Dignity*, Berlin: de Gruyter.
- Sensen, Oliver (ed.) (2012), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press.
- Timmermann, Jens (2000), "Kant's Puzzling Ethics of Maxims," *The Harvard Review of Philosophy* 8, 39-52.
- Williams, Bernard (1973), *Problems of the Self*, Cambridge University Press.
- Wood, Allen (2009), *Kantian Morality*, Cambridge University Press.

Recebido em / Received in: 22.10.13

Aprovado em / Approved in: 15.2.14;



## FROM CROOKED WOOD TO MORAL AGENCY: ON ANTHROPOLOGY AND ETHICS IN KANT

Jennifer MENSCH<sup>1</sup>

Immanuel Kant has long been famous for his deontological or “duty-based” approach to ethics. Even as critics have complained about Kant’s excessive formalism regarding the formulation of moral maxims—maxims which to many thinkers seem incapable of capturing the rich texture of moral life—Kant’s emphasis on the role played by free will continues to attract moral theorists and it remains a mainstay in contemporary bioethical discussions of patient autonomy and rights. Worries over moral contextualism aside, in recent years there has been an entirely different set of concerns raised against Kant’s ethical program. These stem from the increasing attention being paid by scholars to the connection between Kant’s natural historical works—that is, the materials taken from not only Kant’s annual lecture courses on Physical Geography (1756-1796) and Anthropology (1772-1796), but also his published essays on race (1775, 1777 rev. ed, 1785, 1788)—and his social and political program.

Kant’s contributions to debates regarding the natural history of race have led, in particular, to charges ranging from racism and hypocrisy to, at minimum, inconsistency on Kant’s part. At this point it is safe to say that mainstream Kant scholars remain reluctant to condemn Kant altogether, preferring either to identify him as more or less a “man of his times” or to draw a strong distinction between Kant’s self-described hobbyist’s interest in race (10:230) and the transcendental program itself. Critical race theorists remain unconvinced by either of these responses, for there were many in Kant’s circle of interlocutors who rejected anthropological efforts to provide a biologically grounded account of racial difference, including both Herder and Forster.<sup>2</sup> Regarding the purported distinction between Kant’s anthropological writings and the critical system, as Charles Mills puts it: “[E]ither Kant’s racial views do not affect his philosophy at all (the extreme position), or they do not affect it in its *key/central/essential/basic* claims (the more moderate position). The assumption, obviously, is that we have a

<sup>1</sup> Jennifer Mensch (*The Pennsylvania State University*) publishes on the intersection of philosophy and science during the Enlightenment. Her recent book, *Kant’s Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy* (University of Chicago Press, 2013), traces the influence of the life sciences on Kant’s theory of cognition. At the Pennsylvania State University she teaches philosophy and the history of science and medicine, in addition to courses devoted to issues in healthcare and the environment.

<sup>2</sup> Robert Bernasconi raises this point in particular in his essay “Kant’s Third Thoughts on Race,” in *Reading Kant’s Geography*, edited by S. Elden and E. Mendieta (Albany: SUNY Press, 2011), pp. 291-318. Pauline Kleingeld pays special attention to the work done by Forster to force race theorists to integrate first-hand accounts of both the nature of foreign peoples and the actual conditions of colonial slavery into their theories of racial difference, see *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), chapter 4.

principled, non-question-begging way to demarcate what is central from what is peripheral to his philosophy, and a similarly principled way of showing how the racial views (and, of course, their implications) fail to penetrate to this inner circle.”<sup>3</sup> Mills takes such a demarcation to be impossible, charging race theorists thereby with the task of identifying sites of penetration in order to prove that Kant’s philosophical program is hardly as race-neutral as we have all been led to believe.

In this essay my aim will be threefold. First, I want to provide some historical context for Kant’s interest in natural history and to demonstrate the manner in which he was an early contributor to the development of physical anthropology as a field dedicated to investigating differences between “the varieties of men.” Second, I will identify some points of “penetration,” to use Mills’ term, before rehearsing both the best defense available for Kantians and the strongest critical response to this defense.<sup>4</sup> Finally, I want to shift the framework altogether, and propose that we look at Kant’s work on religion to discover a different strategy for thinking about the relationship he sees between the individual and the historically dark times in which they might live.

## FROM NATURAL HISTORY TO THE HISTORY OF NATURE

First then, some historical context. There is of course no single text or author responsible for the series of enormous transformations that occurred in the field of natural history between 1650 and 1750. Keeping our brushstrokes light, it is enough to identify two major trends, combined with a few key publications. The first trend involves the gradual dismantling of the mechanical approach to living organisms during this time period, particularly with respect to attempts to understand two characteristic processes: generation and inheritance. There had been a great deal of conceptual confusion regarding these processes once the explanatory power of the soul had been eliminated—as much by Galileo as by Calvin—from all natural accounts. In its absence, early mechanists seemed nonetheless successful as they mapped the workings of weights and pulleys, pumps and heat, onto the bones and tendons and other of the body. But though that was all thought to explain well enough the workings of an organism in its main parts, mechanists still struggled to make sense of the key facts of living beings, i.e., their ability to reproduce, to grow, and to heal or regenerate their bodies if need be. Reproduction posed a particular challenge. This was due to the all-too-familiar problem of understanding the

<sup>3</sup> Charles Mills, “Kant’s *Untermenschen*,” in *Race and Racism in Modern Philosophy*, edited by A. Valls (Ithaca: Cornell University Press, 2005), p. 175f.

<sup>4</sup> The best-known defense of Kant has come from Pauline Kleingeld in an important essay outlining both Kant’s deep failures during the 1780s and his increasingly vocal change of heart regarding the evils of colonial slavery during the 1790s, see “Kant’s Second Thoughts on Race,” *The Philosophical Quarterly* 57 (2007): 573-592; this essay is significantly expanded in Kleingeld’s 2012 book *Kant and Cosmopolitanism*. Robert Bernasconi is equally well-known for essays laying the groundwork for subsequent interrogations of Kant and race, see especially “Will the Real Kant Please Stand Up. The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy,” *Radical Philosophy* 117 (2003): 13-19, and “Kant as an Unfamiliar Source of Racism,” in *Philosophers on Race*, edited by T. Lott and J. Ward (Oxford: Blackwell Publishing, 2002): 145-166. For those new to this question there is a helpful and well-balanced overview of the field by Jon Mikkelsen in his translator’s introduction to *Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings* (Albany: SUNY Press, 2013). Also of note is Mikkelsen’s inclusion of an extensively annotated chronology meant to identify, among other things, the parallel efforts being made by abolitionists, by anthropologists, and by philosophers between 1619 and 1859 to respond, to understand, or just to exploit the concept of racial difference.

connection between form and matter, for without a soul to guide the process, it was simply unclear how an inert matter might be responsible for its own organization into a coherent, discrete set of functional parts. Explanations ranged widely on this question but most relied on God to solve the problem, which was not too far of a stretch, given that most theorists at the time took him to have created the world in the first place. That solution aside, the experimenters and the microscopists still kept up the search for a wholly mechanical account, cracking open chick eggs, watching sperm, and observing the parthenogenesis of aphids, while others adopted Cesalpino's lead, slowly disentangling botany as a field from the practical-minded work of the *materia medica*, and seeking instead to understand the physiological nature of plants and the material processes of hybridity. This turn to the physiology of plants inaugurates the second trend, the move from what was an essentially taxonomical approach to the inventories of the natural world, to one focused instead on the life processes—including the life *histories*, therefore—of individual species. Thus although Linnaeus' classification system eventually became the target of subsequent naturalists, it is important to see that it was in part because of this trend that Linnaeus rehabilitated the Aristotelian focus on reproduction as the primary function of non-human organisms, choosing the morphological characteristics of reproductive organs or “fructification parts” as the basis for distinguishing the species lines.

For all the success of Linnaeus' *Systema naturae* (1735) there were, as just said, severe criticisms as well. Classification schemes had become, in some sense, suspect by the mid-eighteenth century. For one thing, and as any horticulturalist could attest, plants hybridized far too readily for the species lines to be always clear—a problem only exacerbated once it came to far-flung varieties—which meant that many plants have to be listed as “indeterminate” within the confines of the Linnaean program. For another, serious epistemic concerns had been raised regarding the essential arbitrariness of classification schemes. These problems that had been described by Locke in *Essay Concerning Human Understanding* (1690), but they had also been addressed by the botanist John Ray, whose *Historia Plantarum* (1686) emphasized the need to avoid preconceived categories when observing the life history of any individual member of a species.<sup>5</sup> It was indeed against this background suspicion regarding classification that the *Encyclopédie* would be freshly envisioned, and that Buffon would begin to publish what would eventually become some 36 volumes, with supplements, of a *Natural History, General and Particular* (1749-1788).<sup>6</sup> Criticizing taxonomical science for its false erudition, its arbitrarily imposed criteria, and its misguided search for natural divisions, Buffon argued that naturalists must begin instead with a sense for nature's underlying connections, that instead of looking for stable classificatory features they should embrace nature's great capacity for fluidity among its forms. A true natural history of a species, according to Buffon, would encompass everything known about the habits and traits of its individual members, but importantly also the long view of the species as a whole, the course of its development via migration, domestication, and even its degeneration into other forms.

<sup>5</sup> A helpful discussion of this is provided by Phillip Sloan in “John Locke, John Ray, and the Problem of the Natural System,” *Journal of the History of Biology* 5 (1972): 1-53.

<sup>6</sup> The earliest edition appeared as *Histoire Naturelle, générale et particulière*, 15 vols. (Paris: Imprimerie Royale, 1749-1767), though Buffon continued to produce supplements until his death in 1788.

Buffon's idea of tracing a species to its point of origin and then working forward to determine the path of its development would be widely applied by authors suddenly interested in thinking about history through the lens of genealogy, a lens automatically connecting formerly discrete parts into an organically unified, and historically coherent, whole. By 1755 three such works had already appeared. Rousseau's *Discourse on the Origin of Inequality*, for example, opened with a long discussion of Buffon's method before going on to apply his investigatory principles to the realm of politics in an effort to provide "a natural history of inequality." In this discussion Rousseau relied also on traveler's reports of indigenous cultures and the solitary "oran-gutan" in order to provide a contrast to the "degenerated" form of the domesticated humans currently residing in France. In his *Reflections on the Imitation of Greek Works in Painting and Sculpture*, J.J. Winckelmann applied Buffon's new genealogical approach to the history of art. Though most fully articulated in his subsequent *History of Ancient Art* (1764), Winckelmann's work inaugurated what has been described as "the tyranny of Greece over Germany" in the arts for the remainder of the century. And finally, there was Kant's own contribution to this historical moment, his *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. Rightly famous for staking Kant's title to the Kant-Laplace nebular hypothesis, for our purposes the point to draw from this text is the close manner in which Kant followed Buffon's own work to provide a natural history of the heavens.<sup>7</sup>

It was in the year after the *Universal Natural History* came out that Kant inaugurated a new university course dedicated to "Physical Geography."<sup>8</sup> Here Kant seems to have followed the path taken by Buffon when teaching the new course on Physical Geography, and just as Buffon devoted lengthy rehearsals to what he termed "The Varieties of the Human Species," Kant would as well. According to Buffon, "these varieties may be reduced to three heads: 1. The colour; 2. The figure and stature; and, 3. The Dispositions of different people." As Kant described it in the course announcement for the following year's Physical Geography course, he

<sup>7</sup> The general idea behind such a "nebular" hypothesis for the formation of the cosmos—an account according to which attractive and repulsive forces turned an original chaos of particles into increasingly structured bodies—was not entirely novel in 1755, a fact which Kant would have been well aware of given his familiarity with the cosmological theories advanced by Maupertuis and Buffon. In volume one of the *Natural History* Buffon discussed the formation of planets, the role played by comets, and the effects of wind and water on geological formation. Buffon's intimation, moreover, of a nebular hypothesis would certainly have been noticed by Kant. "The planets," Buffon wrote, "move round the sun in the same direction and nearly in the same plane, the greatest inclination of their planes not exceeding  $7\frac{1}{2}$  degrees. This similarity in the position and motion of the planets indicates that their impulsive or centrifugal forces must have originated from one common cause." In *Buffon's Natural History containing a theory of the earth, a general history of man, of the brute creation, and of vegetables, minerals, &c. &c.*, trans. J.S. Barr, ten vols. (London: Symonds, 1797), vol. 1, p. 75. Kant referred to Maupertuis's work on celestial mechanics a number of times in *Universal Natural History* as well, e.g., 1:232, 1:236, 1:254, 1:255. All citations from Kant are indicated according to the pagination of *Kants gesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1902-) with volume and page number indicated in that order by the use of Roman numerals separated by full colons. An exception to this will be references to the *Critique of Pure Reason* which will follow standard citation practice in referring to the A-edition of 1781 and the B-edition of 1787 when providing academy edition page numbers.

<sup>8</sup> Kant explained that he was first inspired to give such a course after reading a 1751 review of William Wright of Derham's cosmological treatises in the *Hamburgischen freien Urtheile* (1:231), but anyone reading through Kant's course outline for his course on physical geography in 1757 would have immediately seen just how closely acquainted Kant had become by then with Buffon's early volumes. The German translation of Buffon's *Natural History* was undertaken by Abraham Kästner between 1750 and 1774 as *Allgemeine Historie der Natur: nach ihren besonderen Theilen abgehandelt*, trans. Abraham Gotthelf Kästner (Hamburg and Leipzig: G.C. Grund and A.H. Holle). Although Buffon originally published the first three volumes together in French in 1749, Kästner translated and published only the first two of these into German in 1750; volume three appeared in German translation in 1752. A helpful discussion of Kant's earliest lectures, including his likely sources, is provided by Werner Stark as part of the editorial apparatus put together for the recent Academy edition of Kant's so-called "diktaat text" from 1756-58, see Kant's *Vorlesungen über Physische Geographie*, AA 26.1, esp. the "Einleitung" and the footnotes accompanying parts 2 and 3, pp. 85ff.

would be comparing people from different regions in terms of their colour (*Farbe*), their natural shape (*natürliche Bildung*), and their dispositions (*die Neigungen*) (2:9). Kant followed Buffon's environmentalism too so far as he would similarly argue that food (*Landesprodukte*), climate (*Himmelstriche*), and "manners" (Buffon's dispositions), were the main grounds for explaining obvious physiological differences between people around the world. By 1765-66 Kant had begun to compress the portions of the course devoted to "physical, moral, and political geography"—subjects Kant took to be directly connected to the physical features of the earth—in order to make room for his increasingly expanded discussions of character or "*man*, throughout the world, from the point of view of the variety of his natural properties and the differences in that feature of man which is moral in character" (2:312), these were investigations that, as Kant put it in his course announcement for that year, promised to produce "a comprehensive map of the human species" (2:313). By 1772-73 the Physical Geography course had become so full that Kant began to offer a separate course on "Anthropology" dedicated to the newly expanded discussions of human nature, subsequently alternating the two courses between the university's Summer and Winter semesters every year until he stopped teaching altogether in 1796.

While this represents only a rough outline of an extraordinarily rich timeframe, it should at least give a sense of the historical context within which Kant's interest in natural history arose. Natural history, as should have been made clear by now, was a term meant to cover a wide swath of investigations, of enquiries including everything from the formation of the cosmos to the habits of insects. By the 1770s, however, the broad nature of these investigations began to change as newly dedicated research programs arose and natural history began its gradual dismemberment into discrete fields and specialized university faculties.

## KANT AND THE PHYSIOLOGY OF RACE

The "science of man," as investigations into anthropology were then known, followed a similar trajectory towards anthropology's eventual establishment into a more narrowly defined field. Here Kant's own path toward the development of his anthropology course is instructive. The course itself emerged as a hybrid of discussions that had previously belonged to two of Kant's other courses, the long-running Physical Geography course and Kant's course on Metaphysics.<sup>9</sup> Kant's lectures on the latter followed Baumgarten's *Metaphysica* (1739), which included discussions of "ontology," "cosmology," "empirical psychology," "rational psychology," and "theology."<sup>10</sup> Of these, empirical psychology covered the most ground, with topics that generally followed, at least in outline, the path taken by Descartes in his *Meditations*. Thus after an initial summary of the soul as substantial, simple, immaterial, and intelligent, Baumgarten moved to considerations of the soul's activity in forming representations, of its aesthetic feelings

<sup>9</sup> Holly Wilson describes the manner in which interpreters have historically differed in seeing the Anthropology course as either a direct descendent of the Metaphysics course or as indelibly linked to the course on Physical Geography. See *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance* (Albany: SUNY Press, 2006), esp. pp. 16-24.

<sup>10</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, third ed. (Halle: C.H. Hemmerde, 1757). A reprint of Baumgarten's text is included in the Academy volume devoted to the notes Kant made in his own copy of the text, see 17:5-226. Thomas Sturm discusses Baumgarten's account of empirical psychology in relation to Kant in "Kant on Empirical Psychology," in *Kant and the Sciences*, edited by Eric Watkins (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 163-184.

of pleasure and displeasure, of its will or “faculty of desire,” and finally, of its connection to the body. From the mid-1760s on, empirical psychology did not belong to Kant’s conception of metaphysics since, as Kant defined its scope, “Empirical psychology is the cognition of the objects of inner sense insofar as it is obtained from experience” (28:222). Reflection on this certainly lay behind Kant’s later taxonomy in the *Groundwork of the Metaphysic of Morals* insofar as moral empiricism would be immediately determined to be a species of “practical anthropology” for its consideration of the will only so far as it could be sensuously affected (4:388), and it grounded Kant’s insistence that ‘we should not dream for a moment of trying to derive the reality of the basic moral principle from the special characteristics of human nature’ (4:425). That said, Kant still seems to have thought that if empirical psychology could be developed into an area of study independent of metaphysics, then its investigations would contain great potential since its contents could be investigated in the same manner as was being done in the natural histories of plants and animals (28:224). As he put it, “Though it [empirical psychology] is but a stranger [to metaphysics] it has long been accepted as a member of the household, and we allow it to stay for some time longer, until it is in a position to set up an establishment of its own in a complete anthropology, the pendant to the empirical doctrine of nature” (A849/B877).

If empirical psychology could be disentangled from metaphysics, Kant believed that it could function as an empirical complement to ethics, and indeed once the Kant began to teach his course on Anthropology he did so always in tandem with a course on Ethics that he would teach in the same semester.<sup>11</sup> What Kant’s earliest publication on themes taken from the empirical psychology portion of the Metaphysics course demonstrates, however, is the connection he drew between moral agency and the kind of work being done by physical geographers to distinguish population groups by custom, nationality, and race. Thus although the title of 1764’s *Observations on the feeling of the beautiful and sublime* might have led its readers to expect a work on aesthetics, it was in fact a text that brought together the various strands that Kant was then pulling together as he began to think about the proper scope of anthropology: a field that could include an account of character, taste, and morality alongside consideration of native differences between sexes, nations, and the races.<sup>12</sup>

As Kant began to teach Anthropology he was concerned to distinguish his approach from not only the physiologically based psychological approach then associated with Bonnet, but also from the sort of medical anthropology that had been produced by Platner. Kant wanted something different, his Anthropology courses were meant to attract a wide audience and introduce topics that would not only enlarge the world for his listeners but improve their moral capacities along the way. As he summarized it at the end of his career: “The sum total

<sup>11</sup> Werner Stark discusses the significance of this in “Historical Notes and Interpretive Questions about Kant’s Lectures on Anthropology,” in *Essays on Kant’s Anthropology*, edited by B. Jacobs and P. Kain (Cambridge: Cambridge University Press, 2003): 15-37, see esp. p. 27.

<sup>12</sup> The *Observations* was self-consciously styled as a piece of popular philosophy by Kant and it was in fact both popular and successful in making Kant known beyond university circles; subsequent editions appeared without emendation by Kant in 1766, 1771, 1797, 1797-98, and 1799. John Zammito emphasizes the importance of this style form for Kant when describing his relationship to Herder between 1762 and 1773, and rightfully insists that Herder be more regularly included in works tracing the history of anthropology as a field, see *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002). Sonia Sikka’s work is also helpful for situating Herder’s contribution within the context of anthropology, see *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), sesp. chapters 3 and 4.

of anthropology in respect to the vocation of the human being and the characteristic of his formation, is the following. The human being is destined by his reason to live in a society with human beings and in it to *cultivate* himself, to *civilize* himself, and to *moralize* himself by means of the arts and sciences” (7:324). Throughout the 1770s and well into the 1780s Kant continued, however, to include hierarchical comments on national and racial characteristics reminiscent of his early remarks in the *Observations* in the Anthropology course, and it wasn't until the end of his teaching career that Kant would come to decide that an account of racial difference had no place in a pragmatic anthropology, referring his readers instead to a piece written by Christoph Girtanner, a supporter of Kant's racial theories (7:320).

It is important to see that there were, almost from the beginning, two research programs at work within anthropology. The first program took its lead from Rousseau, and from Rousseau's appropriation of Buffon in particular, for reconstructing the history of the state. This reconstruction, as with all social contract theories, set up the state of nature as a contrast case, but Rousseau's attention to the ruinous effect of society and especially the false morality espoused by good manners and breeding, shifted the focus for many to the role of culture in history. This was the starting point for Herder as he concentrated on the cultural climate—the education, religion, and above all, the language of a people—as the dominant factor for determining the character of any social group. While Herder certainly brought metaphysical and religious concepts to bear on his own “history of man,” it is still possible to see a line running from Herder through Humboldt to the cultural anthropologists and linguists working with indigenous groups in the early decades of the twentieth century.

The second program took its lead from a separate branch of research coming out of Buffon, but also from Maupertuis and any number of other theorists interested in the problem of generation. By the mid-eighteenth century preexistence theorists were on the defensive, thanks in large part to a constant stream of discoveries seeming to undermine claims regarding nature's passivity with respect to form. One way of testing the position advanced by those who relied on the preexistence of forms was to search for patterns of heredity. Maupertuis, for example, carefully tracked the history of a family in Berlin known for producing children with six fingers. Once he had definitively shown that polydactyls were being born regardless of whether their six-fingered parent was a male or female, Maupertuis claimed victory against Ovists and Spermists alike.<sup>13</sup> Without any clear idea of the actual process by which embryogenesis occurred, Maupertuis was confident at least that progeny were the result of some kind of mixture of materials taken from both the mother and the father. As he tried to discover the mechanisms driving inheritance Maupertuis began his own breeding program, gradually creating a menagerie full of cats, dogs, birds, and other, more exotic animals. In the case of humans, mixed race or so-called “blended” children provided the best opportunity for investigation, even if these early enquiries were equally tied to questions regarding the original colour of mankind. Thus Maupertuis' first piece on generation theory had been occasioned by an African albino (a boy born to African slaves in colonial South America) who had been paraded around Paris by the aristocracy as a curiosity and sensation in Parisian salon culture in

<sup>13</sup> See *Essai sur la formation des corps organizes* (Berlin, 1754), pp. 159-161. The *Essai* was reissued two years later under the title *Système de la nature* for a new edition of Maupertuis's collected works, *Oeuvres*, 4 vols. (Lyon, 1756).

1744. In 1745 Maupertuis republished his piece with a new essay on “Varieties in the Species of Man” under the title *Venus Physique*.<sup>14</sup>

It was through publications like these that questions regarding generation became linked to questions regarding the physiological bases for racial difference. This research program was carried forward after Maupertuis by Camper, Blumenbach, Sömmering, and others, as the field shifted increasingly toward the gathering of biometric data on the morphological characteristics of the races, a trend that continued under the heading of physical anthropology well into the 1960s. While Maupertuis was busy investigating inheritance as a key to understanding generation, taxonomists searched for an account of physiological differences that would permit the delineation of subspecies into true varieties or races as opposed to mere strains and sorts. The two endeavors—investigations into the mechanisms of generation and heredity on the one hand, and the search for a taxonomical definition of race, on the other—came together in 1775 when Kant presented a new taxonomical division of the races and their strains that crucially rested on a theory of the unfailing inheritance of racial bloodlines.<sup>15</sup>

The occasion for Kant’s piece was the announcement he put together for his Physical Geography course—a course he had taught eighteen times by then—for just as in the case of his earlier announcements, he attached a representative essay. Promising a discussion “Of the Different Races of Human Beings to Announce the Lectures on Physical Geography of Immanuel Kant,” the piece amounted to Kant’s first work exclusively devoted to a topic in natural history.<sup>16</sup> The essay opened with Kant’s taxonomy, for Kant took races (*Racen*) and varieties (*Varietäten*) to each represent “subspecies” (*Abartungen*), with the point of distinction being the persistency with which characteristics were inherited: varieties were inconsistent, races were not. Kant accepted Buffon’s definition of degeneration (*Ausartung*) as a case when “subspecies could no longer provide the original formation of the phylum (*Stammbildung*)” (2:429), before moving on to further distinguish “strains” (*Spielarten*) from a “sort” (*Schlag*). What made the category of race stand out in the taxonomy was the special capacity of racial character to withstand complete amelioration through either racial blending (*Mischung*) or transplanting. Because Kant followed Buffon in assigning stature and disposition to contingent geographical forces like climate and nutrition, however, he took colour—which Buffon

<sup>14</sup> Maupertuis’s early piece appeared in a series of three anonymously published pamphlet editions, “Dissertation physique à l’occasion du nègre blanc” (Leiden, 1744). *Venus Physique* was published anonymously but also without a listed location, only a date. A comprehensive listing of Maupertuis’s unusually complicated publication history—a history comprising multiple editions under different titles, often published anonymously or even pseudonymously—is in Giorgio Tonnelli’s “Introduction. Bibliographie et histoire du texte” included in Maupertuis’s works, see P.L. Moreau de Maupertuis, *Oeuvres* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1974), vol. 1, pp. XI-LXXXIII.

<sup>15</sup> In his *Natural History* Buffon had emphasized the genius of mankind for surviving all manner of climactic conditions, “the blood is different,” as Buffon put it, “but the germ is the same.” In the entry “On Degeneration,” [1766] in *Natural History, General and Particular*, translated by W. Smellie, third edition (London: A. Strahan and T. Cadell, 1791), vol. 7, p. 396. Kästner’s translation of this entry into German, “*Von der Abartung der Thiere*,” appeared in 1772. Attention to bloodlines was an established method for tracing genealogy and inheritance, but the focus on blood as a link to both character and geographical origin went back to Hippocrates. Kant’s first discussion of character in the Anthropology, “On the way of cognizing the interior of the human being from the exterior,” followed the Greek medical model when discussing “temperament” (7:286f), just as his account of race described the chemical-environmental effects that could be had on blood in determining a person’s physiology (2:438ff).

<sup>16</sup> In this discussion I follow remarks made in my book, *Kant’s Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), chapter 5.

dismissed as only a superficial mark of distinction—to be the unique and permanent identifier of race. This meant that while “sorts” of races could be distinguished by their figure as a result of their geographical location, their belonging to a particular race would remain stable, even were the sort to eventually change shape again due to transplanting. As Kant explained it,

[T]he condition of the soil (humidity or aridity), likewise that of nutrition, gradually introduce a hereditary difference or *sort* among animals of the same phylum and race, chiefly with respect to size, proportion of the limbs (heavy or thin), as well as natural disposition (*Naturells*), which, while resulting in half-breeds in mixing with foreign ones, disappears over the course of few generations on other soil and with different nutrition (even without a change of climate) (2:431).

Kant understood that it was important to retain this aspect of Buffon’s account regarding geographic distribution, since it explained the different appearances or “sorts” of people across regions which seemed to offer similar conditions. Because soil and nutrition were responsible for the changeable aspects of racial sort, climate became the special “occasioning cause” (*gelegentliche Ursache*) of non-changeable differences in colour (2:436). But while Kant understood all of these causes to work their effects only so far as they took root in a “generative power” (*Zeugungskraft*) during embryogenesis—a necessary requirement for the subsequent inheritance of traits (2:436)—he based his account on something other than a theory of animal generation.

The inner provisions for adaptation in the species were assigned instead to an organism’s “natural disposition” to produce changes in size and proportion, and its “germs” (*Keime*) for the production of entirely new parts. Thus birds transplanted to colder climates would have germs ready to be unfolded (*ausgewickelt*) for the development (*Entwicklung*) of new parts, that is, more feathers. And wheat faced with cold could rely on the unfolding of a natural disposition regarding the proportional thickness of its protective chaff (2:434). The vagaries of environment thus served as contingent occasioning causes for changes in the creature, but the grounds for an individual’s adaptive response were prepared in advance due to Nature’s concern for the species lines under her protection. Such advance concern introduced the language of purpose (*Zweckmäßigkeit*) and ends (*Zwecke*) into Kant’s discussion, vocabulary that could only be employed in so far as what was being advanced was a speculative lens meant to aid in our investigation of the world. “Chance or the universal mechanical laws could not produce such agreements,” Kant argued, “Therefore we must consider such occasional unfoldings as *preformed* (*vorgebildet*)” (2:435). Preformed germs and dispositions were thus purposed from the start for their later formation into traits meant to allow a species’ adaptation to its environment. The great adaptability of mankind meant that the species’ widespread geographic distribution was a matter of destiny: “The human being was destined for all climates and for every soil” Kant wrote,

consequently various germs and natural predispositions had to lie ready in him to be on occasion either unfolded or restrained, so that he would become suited to his place in the world and over the course of the generations would appear to be as it were native to and made for that place. With these concepts, let us go through the whole human species on the wide earth and adduce purposive causes of its subspecies therein in cases where the natural causes are not easily recognizable and again adduce natural causes where we do not perceive ends (2:435).

Armed thereby with an approach to natural history that combined purposive and natural causes, Kant was free to assert on teleological grounds not only the *historical* unity of the species in the case of mankind—a unity happily supported by the empirical experience of interfertility between the races—but a non-contingent basis for the subsequent appearances of traits serving to differentiate individuals from the other members of the species.

With Kant's first essay on race now in view, there are two points worth noting. Although the discussion of race as a specific physiological result of adaptation to environmental conditions belonged to the Physical Geography course, there were passing comments on the mental and moral characteristics of the races in these lectures as well. This is not a surprise, given that the course originally included moral disposition as a shaping force for distinguishing peoples. Thus in the 1775 course announcement Kant remarked, for example, that "humid warmth is beneficial to the robust growth of animals in general and, in short, this results in the Negro, who is well suited to his climate, namely strong, fleshy, supple, but who, given the abundant provision of his mother land, is lazy, soft and trifling" (2:438). Such a comment raises obvious concerns regarding Kant's insistence on the unfailing inheritance of race, since it implies that racially identified characteristics like laziness, weakness of character, and so on might be indelible features of a population. In the 1775 essay Kant had explained the unique permanence of colour against subsequent climatic variation by way of the functioning of the germs designated for this specific trait: "[O]nly the phyletic formation can degenerate into a race; however, once a race has taken root and has suffocated (*erstickt*) the other germs, it resists all transformation just because the character of the race has then become prevailing in the generative power" (2:442). In the Anthropology lectures given by Kant that same year, he did not in fact seem committed to the idea that moral dispositions were unchangeable. Given the universal perfectibility of the species, for example, Kant explained that the "savage Indian or Greenlander" had "the same germs as a civilized human being, only they are not yet developed" (25:651). By 1781-82, however, Kant suggested that in cases where no advancement had occurred in a people over time, one must assume that there is a certain natural disposition (*Naturanlage*) within them that could not be overcome, "The Hindus, the Persians, the Chinese, the Turks, and in general all Oriental peoples belong to this group" (25:1181). And by 1790-91, Kant was ready to say that although the point of the human species' natural dispositions is to lead it to the formation of a civil society (and ultimately, thereby, a moral kingdom of ends), neither the African nor the American Indian would ever be capable of creating (*stiften*) such a society themselves.<sup>17</sup> This shift in Kant's thinking represented the increasing emphasis in his Anthropology lectures during the 1780s on the role of disposition as an occasioning cause alongside climate and nutrition in the formation of races and varieties, a claim that, if true, would indeed inflexibly link race and disposition in his account.

The second point to mention will take us to the next stage of the discussion, for it is a reminder of the epistemic status of Kant's natural historical investigations. Kant was explicit in identifying these considerations as "ideas" for the use of the understanding in its investigation of the natural phenomena connected with racial differences. These might be useful, but heuristic

<sup>17</sup> In *Kants Anweisung zur Menschen- und Welterkenntnis*. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790-1791 herausgegeben von Fr. Ch. Starke [Johann Adam Bergk] (Leipzig: Die Expedition des europäischen Aufsehers, 1831), pp. 119, 121.

value aside, they were ultimately conjectural and remained merely regulative, serving simply as guidelines for thought amidst the wealth of empirical data presented to the understanding in any natural historical investigation. This epistemic caution was important for Kant to maintain even as he continued to defend the value of teleological principles when mechanical principles could not be found. How could we explain the amazing capacity of the human species for geographic distribution across the globe? The idea that there must be germs and dispositions with enormous adaptive potential in the species, Kant argued, was a fair application of a teleological principle in the absence of any physical evidence explaining distribution. It was Nature's concern for the species, according to Kant, that led her to provide it with this capacity for adaptation, and we had to conclude on the basis of this capacity, that it was her *intention* from the start that we spread out in the manner we have.

This raises a question regarding the ontological status of these germs and dispositions since it is easy to imagine them as real, physical things, things which in fact are functioning as the mechanical means for Nature's global distribution of the species. Their status, however, is murky. Here it bears noting that Kant used the language of germs and dispositions throughout his works, such that there were germs for good, for evil, for character, for metaphysics, and even for enlightenment. Thus while one can hardly refrain from thinking about DNA or genetic inheritance when reading Kant's physiological account of race, the germs seemed to be functioning rather in the fashion of emergent qualities, as properties which could be realized given the right environmental conditions, but which would otherwise exist only as a set of virtual possibilities. This interpretation fits with the language surrounding Kant's references to germs for reason and goodness as well, since these moral capacities are what make us "susceptible," "receptive," or "vulnerable" to the moral law, according to Kant, in much the same manner that "moral feeling" or an internal "moral vital force" are taken by him to similarly exist as a set of virtual preconditions for moral training.

## KANT'S TELEOLOGICAL VIEW OF HISTORY AND MORALS

In this next part of the discussion I want to focus on the relationship between Kant's anthropology and his emerging view of history and morals during the 1780s, in order to take up, at least in part, Charles Mill's task regarding the search for some kind of penetration of Kant's views on race into the critical system. This can be most efficiently begun by simply laying out the juxtaposition of these topics in terms of their publication history.<sup>18</sup>

**1784:** The first and in some sense the defining history essay by Kant so far as it lays out his "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent" is published.

**1785:** Three important publications appear starting with the first major statement of Kant's moral philosophy, the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. In his *Ideas for a Philosophy of History of Humanity* (1784), Herder had criticized Kant's teleological approach to both history and race, and Kant returned the favour with a long, critical review of Herder the

<sup>18</sup> Here I want to direct attention again to a point made in an earlier footnote regarding Mikkelsen's inclusion of the history surrounding the slavery debates in Europe and America during these years, see note 3 above.

next year. In 1785 Kant also published his second essay on race, *Determination of the Concept of Human Race*, emphasizing, against Herder, both the monogenesis of the species and the diversity of its racial characters, a diversity guaranteed by the necessary inheritance of these features as demonstrated in the case of interracial offspring.

**1786:** *Conjectural Beginning of Human History* appears, offering an indirect attack on Herder so far as it takes a satirical approach to the biblical account of human origins, an account that Herder had treated with a degree of literalness. Satire aside, this essay is significant for its identifying the need for creating differences in lines of descent from out of the original pairing of Adam and Eve. While this original parentage grounds the reality of mankind's equality in the eyes of nature (8:114), subsequent divergence is at least implicitly the ground for our social inequality, since Kant is referring to colonial efforts when remarking that "*Inequality* among men—that source of so many evils, but also of everything good—began during this period and increased later on" (8:119).

**1788:** The publication of Kant's *Critique of Practical Reason* which, like the *Critique of Pure Reason* in 1781, was meant to be the definitive account of the transcendental grounds for moral life. Kant also publishes another essay on race, *On the Use of Teleological Principles in Philosophy*, this time defending himself from the abolitionist Georg Forster, who in 1786 published a critique of Kant's reliance on teleological principles in his essays on race.

**1790:** Kant includes a summary of his philosophy of history in §83 of the *Critique of Judgment*, repeating his earlier insistence (8:118, 8:119) on the value nature places on inequality between humans, for such "shining misery has to do with the development of man's natural predispositions and so nature still achieves its own purpose, even if that purpose is not ours" (5:433).

What this survey demonstrates is that Kant was defending his anthropological theory during the same years that he was developing his philosophy of history and his account of moral life. Given that it is during these same years that Kant's support for a racial hierarchy are also most clearly documented in his lectures on Anthropology, we are forced to ask just how universal were the supposedly universal moral principles laid out in the *Groundwork* and the second *Critique* supposed to be? According to Kant, human life is characterized above all by two features: reason and freedom. Because we are all free rational creatures, we are necessarily enjoined to treat others with respect, and to support their rationally chosen ends. Any use of another human being as a mere means, as in the glaring example of slavery, is thus morally forbidden. As Kant puts the point in 1785, "every human being, and in general every rational being, exists as an end in itself and not merely as a means to be arbitrarily used by this or that will" (4:428). Pauline Kleingeld suggests at this point that we must ask whether Kant thought that non-whites had no moral status, for if he did think that, then he would be advancing a consistent inegalitarian position. While Kleingeld sees no real textual evidence to support Kant's inegalitarianism, there is plenty of support for Kant's universalism, and she therefore concludes that taken all together, the work during the 1780s provides a portrait of an inconsistent universalism in Kant's texts.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> See "Kant's Second Thoughts on Race," op. cit., p. 582f.

What about the history essays during these years? While a comparison of the moral and anthropological writings presents us with an immediate conclusion, the history essays offer us a somewhat more interesting set of problems to consider when deciding on Kant's final position. Here it should be remembered, at least in passing, that in the wake of Rousseau's political writings there had been a real sense of indecision on the part of theorists regarding the relative priority of politics or morals. Rousseau had of course decried the political operations of the state as a case of structural violence, with the near disappearance of moral sympathy in civil life as the necessary result. Kant seems to have taken this lesson to heart, but whereas Rousseau had called for the essential desertion of political society, Kant argued that when taken from the proper teleological perspective, the current state of affairs could be seen as a necessary but ultimately transitional state of affairs in the course of the species' moral development as a whole. Increasingly preoccupied with the possibility of moral development on the grand scale, like many of his contemporaries Kant began to think about the perfectibility of the species in terms of mankind's special vocation, that is, to think of self-improvement for the good of self and whole as the task set by God and nature for mankind. It was no accident, therefore, that alongside murder, suicide, and lying, Kant listed "rusting talents" as one of the four singular cases of moral failure in the *Groundwork*.

The sin of "rusting talents" or the failure to strive for perfection can be our transition from the moral to the social and political work being done by Kant during these years. The endpoint for human history, according to Kant, was the formation of a moral whole, of a society that no longer functioned as a loose aggregate of discrete and selfishly motivated ends, but as one that could instead be positively compared to the coherence and orchestrated harmony present in an organism. Such a moral whole could emerge, according to Kant, only after a prior political stage had been completed. This penultimate stage was similarly utopian insofar as it was said to mark the point in history when civil society would be operating under a just constitution and administered by moral (as opposed to prudential) politicians. The question for Kant's history essays was the means by which humanity might arrive at that penultimate stage.

Within the essays one discovered that a parallel course had been set out for mankind to traverse. One path concerned the use of individual freedom, and the injunctions regarding moral behavior in the ethical works were here mirrored by calls to develop oneself, to refrain from letting one's talents rust, and to support education and freedom of speech. The other path was essentially out of our hands. In the same manner that Nature had a plan for mankind's geographical distribution across the globe, a plan which required the provision of germs and predispositions for our adaptive capacity to find a home in any location, in the history essays Nature appears again, this time providing humanity with a native "unsocial sociability," an irascibility that would force men to be competitive, greedy, and mean but which would also push us to develop and perfect our talents for commerce, industry, and technological advance. This pathologically enforced progress would eventually lead to a happy ending, according to Kant, but it was still the case that much in the way of the morally bad—chronic expansionist wars, for example—would have to occur before the morally good could appear.

The implicit connection between this aspect of the history essays and the anthropology is easy to see at this point. Geographic distribution had created real physical differences between the peoples of the earth, differences which included differing moral and mental capacities for work, for self-governance, for indeed all the activities required in the pursuit of self-perfection. Kant appears to have followed Locke in his attitude toward colonialism during these years, moreover, by taking industrious development of the land to be in line with God's will for the species. For if a people were demonstrated to be indolent or otherwise uninterested in cultivating their land, they had in a real sense forfeited their right to it in God's eyes, and others could in all justice take it from them with an aim to its proper development. The "empirical fact" of the laziness of the Tahitians, to choose one of Kant's examples, was thus indexed to not only their geographical location and therefore race, but their relative place within the overall plan for the species' moral development. Thus although all people were in fact equal in the eyes of Nature, according to Kant, inequality between men was a necessary part of the historical unfolding of the species. As Kant put the point already in his 1775 essay on race: "the great incentives which set into play the sleeping powers of humanity and compel it to develop all its talents and to come nearer to the perfection of their destiny, lie in the intermingling of the evil with the good" (2:431).

Given all this, one might well wonder how our species was supposed to get out of this predicament so long as nature had created physiological differences between populations, differences that would then be exploited by our natural antagonism, even hatred for each other. Kant's best-known response to this question was presented in his essay on *Perpetual Peace* (1795), wherein he explained that only once wars had bankrupted nation states to the point of collapse, would people be willing to come to the table and compromise, and that only then and under those terms, would we see the beginning of the political stage of history. With a just political structure in place, Kant argued, the species could shed its given nature—a nature that was morally blighted and made only of crooked wood—and give birth to what he described as a perfected second nature, that of the morally good agent whose appearance was indeed "the ultimate goal of the entire moral vocation of the human species" (8:118).

## KANT AND THE REVOLUTION OF THE HEART

So far I have focused on the 1780s and I have taken my evidence from Anthropology lectures that were held no later than the 1791-92 winter semester's course. After this time frame, however, and as Pauline Kleingeld has laid out so clearly, there is an identifiable turn in Kant's thoughts. He would not give up his physiological theory of race, on the contrary, he would continue to support his position and to include it in his Physical Geography course. He would endorse Girtanner's use of his theory in Girtanner's own anthropological works, and he would authorize multiple republications of all three of his essays on race. But Kant would also, from this time forward, entirely drop the racial characterizations that had previously found a place in his Anthropology courses, even going so far as to say in the published introduction to the 1796 course that a discussion of race had no place in Anthropology so far as there was no pragmatic value that could attach to racial differences as such (7:120). Kant would also make

a complete turn around from his former support of colonialism and its role in promoting the advance of the human race, since from 1793 on he was a critic of colonialism, particularly of the manner in which native inhabitants were treated as result of colonial expansion. In the late *Metaphysics of Morals*, Kant would be explicitly critical of not only the horrors of the slave trade, but of the especially offensive and illegal treatment of the children of slaves since, as Kant argued, one simply could not under any circumstances be born a slave (6:266, 6:283, 6:314, and 6:331).

One reading of this apparent turn around on Kant's part has been to see it as something of a deathbed conversion scene: one more comforting to Kant's readers than it is true as an actual portrait of Kant's change of heart. Robert Bernasconi has thus highlighted Kant's support for the multiple republication of his race essays, and rightfully pointed out that there was no moral risk being taken by Kant in his condemnation of the slave trade, for he was in fact far too late on the scene in comparison to his intellectual contemporaries in reaching this judgment. More damning than this, is Bernasconi's charge that even when Kant decried the slave trade (which, it might be emphasized, is different than condemning the institution of slavery itself), he did not do so by way of appeal to his own universal moral principles, but instead in light of his developing theory of *hospitality* and its role in promoting international commerce.<sup>20</sup>

I am, however, of the mind that there was a real change here on Kant's part, and thus despite the foregoing criticisms, I take the absence of language associated with racial hierarchy to be decisive in supporting the notion that Kant's critique of colonialism was genuinely motivated by a change of attitude, even if he remained committed to his scientific account of the physiological grounds for racial difference. Whether there are any grounds for this new direction in Kant's thinking remains an open question. Suggestions for such grounds have included the influence of Kant's contemporaries, Kant's developing cosmopolitanism, and Kant's interest in the French Revolution with the attention placed there on the "rights of man," as Payne had it. I am going to suggest a different tack, one that returns us to the struggles faced by the individual, the individual who certainly does not have the life span to wait until the end of history to arrive, and who is tasked, nonetheless, with moral agency despite their being surrounded by injustice and inhumanity.

For this I am going to focus on *Religion Within the Bounds of Reason Alone* (1793). This text appeared the same year that Kant published a piece in which he rejected political revolution as a means for effective change in a country's political fortunes (8:303). Kant discussed revolution in the *Religion* text as well, however this time in terms of what he described as the "revolution of the heart" (6:47). Kant's account of this is lengthy but I want to include it in full:

[S]o long as the foundation of the maxims of the human being remains impure, it cannot be effected through gradual *reform* but must rather be effected through a *revolution* in the disposition of the human being (a transition to the maxim of holiness of disposition). And so a 'new man' can come about only through a kind of rebirth, as it were a new creation (John 3:3, compare with Genesis, 1:2) and a change of heart. But if a human being is corrupt in the very ground of his

<sup>20</sup> These points are all raised by Bernasconi in his response to Kleingeld, see "Kant's Third Thoughts on Race," op. cit.

maxims, how can he possibly bring about this revolution by his own forces and become a good human being on his own? ... The only way to reconcile this is by saying that a *revolution* is necessary in the mode of thought but a *gradual reformation* in the mode of sense (which places obstacles in the way of the former) ... If by a single and unalterable decision a human being reverses the supreme ground of his maxims by which he was an evil human being (and thereby put on a 'new man'), his is to this extent, by principle and aptitude of mind, a subject *receptive* to the good; but he is a good human being only in incessant laboring and becoming ... For Him who penetrates to the intelligible ground of the heart (the ground of all the maxims of the power of choice), for Him to whom this endless progress is a unity, i.e. for God, this is the same as actually being a good human being (pleasing to him), and to this extent the change can be considered a *revolution*. For human beings however, who can assess themselves and the strength of their maxims only by the upper hand they gain over the senses in time, the change is to be regarded only as an ever-continuing striving for the better, hence as a *gradual reformation* of the propensity to evil of the perverted mind (6:47-48).

In this passage Kant took the revolution of the heart (as witnessed by God alone) to mark the transition from the kingdom of nature to the kingdom of grace, and referred his readers to passages from the bible when describing it. His first reference was to the description of God's spirit hovering above the waters in the opening lines of Genesis; the second was to the Gospel according to John (3:3), where John explains that man, who is born of flesh, must be reborn in spirit and water if he is to enter the kingdom of God. Within the context of the Gospel, this was significant in terms of what it has to say about genealogy: it was not the case that one must be born a son of Abraham to be one of the chosen people, the physical lineage was unnecessary when compared to one's spiritual rebirth as a child of God. This position was consonant, moreover, with the new description of character that would appear in the lectures on Anthropology after 1792, namely as a moral disposition that was not inherited but rather acquired, as something that "man can make of himself" (7:285), and which appealed once more to the language of revolution and birth. As he put it, "The human being who is conscious of having character in his way of thinking does not have it by nature; he must always have *acquired* it. One may also assume that the grounding of character is like a kind of rebirth, a certain solemnity of making a vow to oneself; which makes the resolution and the moment when this transformation took place unforgettable to him, like the beginning of a new epoch. ... Perhaps there are only a few who have attempted this revolution before the age of thirty, and fewer still who have firmly established it before they are forty" (7:294). Regarding the moral and religious revolution of character and heart Kant was clear regarding our basic epistemic constraints here: as a transition out of the kingdom of nature, it placed one in a non-spatio-temporal realm (a noumenal dimension of the self) and was thus de facto non-accessible. This meant that the subject could never be sure that the revolution had in fact taken place—an uncertainty that was felt practically in terms of their remaining unconfident that their motivations were in fact always guided by respect for the moral law. The transition to the kingdom of grace was not supposed to be a transition to another time or space—Kant took the kingdom of grace to be the "divine seed" (6:50) within the human subject, it grounded freedom's native receptivity to the moral law—the kingdom of grace was thus both internal and atemporal.

This opens up some interesting ways of thinking about history and the question of sequential transitions in Kant. For if history can become diachronic, that is, if the kingdom of grace can be reached by individuals at any point that the revolution of their heart takes place, then two things follow. First, there is no opportunity for appeals to historical location when explaining individual moral failure. Second, there is a continued universality—one that would cover all times and peoples, whatever their race or genealogy—regarding the possibility of undergoing this revolution, for acquiring a moral character or “second nature,” and for consequently entering the kingdom of grace. This would seem to relocate (albeit by way of a temporal dislocation) all peoples—particularly nature’s unwilling pawns—back into the history of freedom in terms of mankind’s teleological course toward moral perfection. For while grace, according to Kant, was certainly capable of rehabilitating even the evil slave trader, as the noumenal realm within all humans it could more importantly also serve as the universal entry-point for a return to the history of moral progress, rescuing non-whites, therefore, from their forced exit from the moral development of the species as a whole. Such a proposal would require Kant to fracture the developmental model he had appropriated from natural history in the service of his teleological philosophy of history, but in doing so he would join a number of theorists at work during the 1790s—Schlegel and Goethe, for example—for whom teleological development had come to seem more like a straightjacket than a metaphorical opportunity.

Now whether or not this last bit seems a little too close to a *deus ex machina* style solution for Kant, there are two larger “take-away” points to be drawn from this discussion. What the narrative as a whole reveals is first, the manner by which questions of racial difference helped to define anthropology from its outset, a focus that would continue to orient both its research programs and its school of thought well into the 1960s, and second, the easy and uncomplicated manner by which whole member groups of the population could be excluded from lofty pronouncements regarding the “rights of man”; something that was certainly true of Kant throughout the 1780s. This second point is both easy to recognize and to condemn, but it should also perhaps call us to reflection on our own capacity—as “first-worlders” calling for abstract principles of human rights, say—for hypocrisy as we enjoy the fruits of global economic forces still bearing the traces of colonialism and domination in their wake.

**ABSTRACT:** In this essay I lay out the textual materials surrounding the birth of physical anthropology as a racial science in the eighteenth century with a special focus on the development of Kant’s own contributions to the new field. Kant’s contributions to natural history demonstrated his commitment to a physical, mental, and moral hierarchy among the races and I will spend some time describing both the advantages he drew from this hierarchy for making sense of the social and political history of inequality between peoples, and the obviously problematic relationship that such views would entail for Kant’s universalism as he began to formulate his ethical program in the 1780s. While there is continued scholarly debate regarding the purported moral “turn” made by Kant once he dropped his commitment to a racial hierarchy in the 1790s, what the narrative as a whole reveals is not only the manner by which questions of racial difference defined physical anthropology from its outset, but the easy and uncomplicated manner by which whole member groups of the population could be excluded from lofty pronouncements regarding the “rights of man”—a fact that was as true for Kant in Königsberg, as it was for Jefferson and Hamilton in Philadelphia.

**KEYWORDS:** Kant, Ethics, Race, History, Physical Geography, Anthropology.

## BIBLIOGRAPHY

- Baumgarten, A.G. *Metaphysica*, third ed. (Halle: C.H. Hemmerde, 1757).
- Bernasconi, R. "Kant as an Unfamiliar Source of Racism," in *Philosophers on Race*, edited by T. Lott and J. Ward (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), pp. 145-166.
- Bernasconi, R. "Will the Real Kant Please Stand Up. The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy," *Radical Philosophy* 117 (2003): 13-19.
- Bernasconi, R. "Kant's Third Thoughts on Race," in *Reading Kant's Geography*, edited by S. Elden and E. Mendieta (Albany: SUNY Press, 2011), pp. 291-318.
- Buffon, G. *Histoire Naturelle, générale et particulière*, 15 vols. (Paris: Imprimerie Royale, 1749-1767).
- Buffon, G. *Allgemeine Historie der Natur: nach ihren besonderen Theilen abgehandelt*, trans. A. G. Kästner (Hamburg and Leipzig: G.C. Grund and A.H. Holle).
- Buffon, G. *Natural History, General and Particular*, translated by W. Smellie, third edition, nine vols. (London: A. Strahan and T. Cadell, 1791).
- Buffon, G. *Buffon's Natural History containing a theory of the earth, a general history of man, of the brute creation, and of vegetables, minerals, &c. &c.*, trans. J.S. Barr, ten vols. (London: Symonds, 1797).
- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1902-).
- Kleingeld, P. "Kant's Second Thoughts on Race," *The Philosophical Quarterly* 57 (2007): 573-592.
- Kleingeld, P. *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Maupertuis, P.L.M. *Essai sur la formation des corps organizes*, Berlin, 1754.
- Maupertuis, P.L.M. "Dissertation physique à l'occasion du nègre blanc" (Leiden, 1744).
- Mensch, J. *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).
- Mikkelsen, J. "Translator's Introduction," in *Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings* (Albany: SUNY Press, 2013), pp. 1-40.
- Mills, C. "Kant's Untermenschen," in *Race and Racism in Modern Philosophy*, edited by A. Valls (Ithaca: Cornell University Press, 2005), pp. 169-93.
- Sikka, S. *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Sloan, P. "John Locke, John Ray, and the Problem of the Natural System," *Journal of the History of Biology* 5 (1972): 1-53.
- Stark, W. "Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology," in *Essays on Kant's Anthropology*, edited by B. Jacobs and P. Kain (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 15-37.
- Stark, W. "Einleitung," in *Kant's Vorlesungen über Physische Geographie*, vol. 26.1 of *Kants gesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2009), pp. V-LXXX.
- Starke, F. C. *Kants Anweisung zur Menschen- und Welterkenntnis. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790-1791 herausgegeben von Fr. Ch. Starke* (Leipzig: Die Expedition des europäischen Aufsehers, 1831).

Sturm, T. "Kant on Empirical Psychology," in *Kant and the Sciences*, edited by Eric Watkins (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 163-184.

Tonnelli, G. "Introduction. Bibliographie et histoire du texte" in *P.L. Moreau de Maupertuis, Oeuvres* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1974), vol. 1, pp. XI-LXXXIII.

Wilson, H. *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance* (Albany: SUNY Press, 2006).

Zammito, J. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

---

Recebido em / Received in: 19.10.13

Aprovado em / Approved in: 4.3.14;



## NORMAS EDITORIAIS

A revista *Estudos Kantianos* publica artigos, traduções e resenhas, sempre atinentes ao pensamento kantiano e ao kantismo.

Todo material submetido à revista será avaliado por dois pareceristas. Para tanto, ele deve ser encaminhado diretamente à editoria do periódico [[cpek@marilia.unesp.br](mailto:cpek@marilia.unesp.br)] por meio de arquivo [em formato “word” ou em formato “rtf”] anexado a mensagem eletrônica.

Serão aceitos trabalhos redigidos em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português, os quais deverão ser digitados com fonte “Times New Roman” em tamanho “12”, com espaçamento “1.5” e extensão aproximada de 30 páginas. Notas constantes do texto deverão apresentar-se ao final do mesmo, após as “Referências”, em tamanho “10” e com espaçamento simples. Citações superiores a três linhas serão digitadas em tamanho “11”, com espaçamento simples e recuo à esquerda de 4 cm.

Após o título do texto, seguir-se-á a identificação nominal de seu autor, acompanhada, em nota, de um breve relato biobibliográfico. No caso de artigos, resumo e palavras-chave figurarão ao final do texto, após a conclusão do mesmo. Quando o artigo apresente-se em espanhol, italiano ou português, nota biobibliográfica, resumo e palavras-chave na língua original do mesmo serão acompanhados de tais itens também em inglês.

Citações e referências obedecerão em todos os casos às normas específicas da “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]; respectivamente: “ABNT/NBR 10520/2002” e “ABNT/NBR 6023/2002”.

## EDITORIAL GUIDELINES

The Journal *Estudos Kantianos* publishes articles, translations and reviews, always related with Kant’s thinking and Kantianism.

All submitted papers will undergo a double peer review and will be addressed attached to an e-mail to journal’s editors [[cpek@marilia.unesp.br](mailto:cpek@marilia.unesp.br)] in *word* or *rtf*.

Papers in German, Spanish, French, English and Portuguese are accepted, edited in TNR size 12, with spacing 1,5 and with an approximated length of 30 pages. Footnotes of the texts should appear at the end of the text, after the bibliography, in TNR size 10 and with simple spacing. Quotations longer than three lines will be edited in TNR size 11, with simple spacing and 4 cm. left indentation.

Author’s name and a brief biographical note in footnote should appear below the title. In the case of articles, abstract and keywords will be set at the end of the text, after the conclusion. When the paper is written in Spanish, Italian or Portuguese, the biographical note, abstract and keywords will appear in the original language of the paper, followed by a translation into English.

Quotations and bibliography will follow the guidelines of the “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]: “ABNT/NBR 10520/2002” and “ABNT/NBR 6023/2002”.

