



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 5.1, año 2020

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maquetación

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Artículos

- 1 Technische Kultur als Pflicht in Kants *Tugendlehre*
Stefan Klingner
DOI 10.7203/REK.5.1.13773
- 27 Jean-Luc Marion y Kant. ¿Es trascendental el argumento de Anselmo?
Hardy Alberto Neumann Soto
DOI 10.7203/REK.5.1.13995

La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica

- 44 Presentación del editor al número monográfico. La actualidad de la *Crítica de la razón pura*:
Parte Práctica
David Hereza
DOI 10.7203/REK.5.1.16825
- 48 ‘What Ought We Do?’ And Other Questions
Onora O’Neill
DOI 10.7203/REK.5.1.13785
- 65 Determinismus und Freiheit in Kants *Nova dilucidatio* (1755)
Paolo Grillenzoni
DOI 10.7203/REK.5.1.15262
- 89 La relación entre razón y desacuerdo en la filosofía kantiana
Julia Muñoz Velasco
DOI 10.7203/REK.5.1.13712
- 107 La limitación práctica de la filosofía trascendental en la primera recepción de la *KrV*
Francisco Javier Iracheta Fernández
DOI 10.7203/REK.5.1.13993

- 140 ¿Epistemología moral kantiana? Una interpretación no-epistémica
Luis Moisés López Flores
DOI 10.7203/REK.5.1.14006
- 166 Ist der Wille allein ausreichend für Moralität?
Yasutaka Akimoto
DOI 10.7203/REK.5.1.14012
- 174 El sentimiento de respeto y la estructura del vínculo moral
José M. Torralba
DOI 10.7203/REK.5.1.14013
- 192 La legitimación iusnaturalista del derecho positivo en I. Kant
Óscar Cubo
DOI 10.7203/REK.5.1.15582
- 210 Amistad, Sumo Bien y sociedad ética en Kant
Almudena Rivadulla Durán
DOI 10.7203/REK.5.1.13745
- 232 Kant y la religión racional. Acerca de la defensa ilustrada del principio de tolerancia
Ileana P. Beade
DOI 10.7203/REK.5.1.14014

Recensiones

- 246 Dieter Hüning y Stefan Klingner (Eds.): *...jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie*. Baden Baden, Nomos, 2018, 320 pp. ISBN: 978-3848751518
Miguel Ángel Ramírez Cordón
DOI 10.7203/REK.5.1.16804
- 253 Leonardo Rodríguez Duplá: *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Barcelona, Herder Editorial, 2019, 261 pp. ISBN: 978-84-254-4170-7
Jorge Mariano Burruezo Arcadio
DOI 10.7203/REK.5.1.15857

Eventos y normas para autores

- 260 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.5.1.15906



Artículos

Technische Kultur als Pflicht in Kants *Tugendlehre*

STEFAN KLINGNER¹

Zusammenfassung

Wie die meisten seiner Zeitgenossen hält auch Kant die Kultivierung der natürlichen Anlagen für moralisch geboten. Allerdings ist seine Begründung dieses Gebots, die er in der *Tugendlehre* vorlegt, nicht ganz einfach zu verstehen. Denn einerseits darf diese Begründung keine pragmatische oder naturteleologische sein, um als moralphilosophische zu gelten. Und andererseits betrifft das Gebot zur technischen Kultivierung lediglich eine Naturanlage, die als solche moralphilosophisch irrelevant zu sein scheint. Dennoch behauptet Kant, dass technische Kultur ein moralisch gebotenes Mittel für die Realisierung des höchsten moralischen Zwecks der Menschheit ist. Im vorliegenden Aufsatz wird eine Antwort auf die Frage gegeben, inwiefern dieses teleologische Urteil Kants gerechtfertigt ist. Dafür werden sein Begriff von technischer Kultur, seine Darstellungen der Pflicht zu technischer Kultur in der *Tugendlehre* sowie seine Konzeption ‚metaphysischer Anfangsgründe‘ vorgestellt, so dass seine Begründung der Pflicht zu technischer Kultur als moralteleologische verstanden werden kann.

Schlüsselwörter: Technische Kultur, Pflicht, Tugendlehre, Zweckbegriff

Technical Culture as Duty in Kant's *Doctrine of Virtue*

Abstract

Like most of his contemporaries, Kant considers the cultivation of natural dispositions to be morally necessary. However, his justification for this, which he presents in the *Tugendlehre*, is not easy to understand. On the one hand, this justification must not be pragmatic or natural teleological in order to be considered ethical. But on the other hand, the requirement for technical cultivation only concerns a natural site, which as such seems to be irrelevant from an ethical point of view. Nevertheless, Kant claims that technical culture is a morally necessary means for realizing the highest moral purpose of humanity. The essay answers the question to what extent this teleological judgment is justified. For this purpose, Kant's concept of technical culture, his depictions of the duty to technical culture in his *Tugendlehre* and his conception of 'metaphysical foundations' are

¹ Georg-August-Universität Göttingen. Kontakt: stefan.klingner@phil.uni-goettingen.de.

presented, so that his justification of the duty to technical culture can be understood as moral-teleological.

Keywords: Technical Culture, Duty, Doctrine of Virtue, Notion of Purposiveness

In seiner Darstellung der Ethik² unterscheidet Kant genau zwei Zwecke, die zugleich Pflicht sind: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Diese grundsätzliche Unterscheidung dient ihm zugleich als Einteilungsprinzip des gesamten ersten Teils seiner Darstellung der Ethik, indem er deren „Elementarlehre“ in einen die ‚Pflichten gegen sich selbst‘ und einen die ‚Tugendpflichten gegen Andere‘ betreffenden Teil gliedert (vgl. etwa *MS*, AA 06: 410, 13–17).³ Zur Einteilung des ersten, die ‚Pflichten gegen sich selbst‘ betreffenden Teils benutzt Kant wiederum die Unterscheidung des verpflichteten Subjekts in ein ‚animalisches (physisches) und zugleich moralisches‘ und in ein ‚bloß moralisches Wesen‘ (vgl. *MS*, AA 06: 420, 01–03).⁴ Mit Blick auf diejenigen ‚Pflichten gegen sich selbst‘, die positive – d.h. selbst Zwecke – sind, erlaubt diese das verpflichtete Subjekt betreffende Unterscheidung eine Differenzierung des gebotenen Zwecks selbst in ‚Naturvollkommenheit‘ und ‚moralische Vollkommenheit‘.⁵ Oder pflichtentheoretisch formuliert: Die (ethische) Pflicht zur eigenen Vollkommenheit ist einerseits Pflicht zur Kultivierung

² Auf die Schriften Kants wird unter Angabe von Band-, Seiten- und Zeilenzahlen der Akademie-Ausgabe (Kant 1900ff.) verwiesen. Es werden die in den *Kant-Studien* gebräuchlichen Siglen verwendet. Im Fall der *KrV* und der *KU* wird zudem die Angabe der Originalpaginierung der zweiten Auflage (B), im Fall der *KpV* die der ersten (A) vorangestellt. Änderungen von Hervorhebungen werden kenntlich gemacht.

³ Vgl. ausführlich zu dieser Einteilung und ihren Problemen Ludwig 2008.

⁴ Neben dieser ‚subjektiven Einteilung‘ (vgl. *MS*, AA 06: 419, 37) gibt Kant im ersten, die ‚Pflichten gegen sich selbst‘ betreffenden Teil noch eine ‚objektive‘ in ‚negative‘ und ‚positive Pflichten‘ an. Die ersten zielen auf ‚moralische Selbsterhaltung‘, die zweiten auf ‚Vervollkommnung‘ (vgl. *MS*, AA 06: 419, 15–36).

⁵ Vgl. bereits die Titel der entsprechenden ‚Abschnitte‘ des ‚Zweiten Buchs‘ des ‚Ersten Teils‘ der ‚Ethischen Elementarlehre‘ (*MS*, AA 06: 444, 15, 446, 11). Bereits im fünften Abschnitt der ‚Einleitung‘ wird oben genannte Differenzierung – allerdings durch die Unterscheidung der Vermögen ‚Verstand‘ und ‚Wille‘ – vorgenommen. Kant stellt dort eine ‚Kultur des Vermögens (der Naturanlage)‘ neben eine ‚Kultur des Willens (sittliche Denkungsart)‘ (vgl. *MS*, AA 06: 387, 01–04). Im achten Abschnitt der ‚Einleitung‘ wird die Unterscheidung dann einfach vorausgesetzt, wobei Kant eine ‚physische Kultur‘ neben eine ‚Kultur der Moralität‘ stellt (vgl. *MS*, AA 06: 391, 30f., 392, 20).

der Naturanlagen und andererseits Pflicht zur Kultivierung der moralischen Anlage.

Wie der Aufsatztitel unschwer vermuten lässt, ist es die zuerst genannte Pflicht, die Gegenstand der folgenden Überlegungen ist. Sie ist es, da im Unterschied zur Tugendpflicht ‚moralische Vollkommenheit‘ die Tugendpflicht ‚Naturvollkommenheit‘ im Rahmen der kritischen Moralphilosophie Kants nicht ganz unproblematisch zu sein scheint. Denn während die Pflicht zur moralischen Kultur offenkundig nicht nur spezifische Tugenden bzw. moralische Zwecke, sondern *die* Tugend selbst bzw. den *ganzen* moralischen Zweck und damit *eo ipso* die gesamte Ethik betrifft (vgl. v. a. *MS*, AA 06: 387, 21–23, 447, 17–20),⁶ hat die Pflicht zur technischen – auf ‚Naturvollkommenheit‘ abzielenden – Kultur gerade keinen Gegenstand von genuin moralisch relevantem Gehalt. Sie ist lediglich auf das ‚Vermögen zu allerlei Zwecken‘, mithin auf eine ‚Naturanlage‘ bezogen,⁷ die Kant etwa in der *Anthropologie* als ‚Geschicklichkeits-‘ und ‚pragmatische Anlage‘ eigens von der ‚moralischen‘ abgrenzt (vgl. z. B. *Anth.*, AA 07: 322, 13–20). Es stellt sich somit die Frage, wie ein bloßes Naturstück Gegenstand einer Tugendpflicht, also ein *moralischer* Zweck sein kann.

Mit seiner Qualifikation technischer Kultur als Pflicht steht Kant in der Philosophie des 18. Jahrhunderts nicht allein da. Er knüpft mit ihr vielmehr an zeitgenössische schulphilosophische Bestimmungen an, denen zufolge die Kultivierung der technischen bzw. pragmatischen Anlage ebenfalls als (moralische) Pflicht und als Gegenstand der Moralphilosophie gilt (vgl. z. B. Baumgarten 1763: §§201–234; Crusius 1744: §§174, 230, 231–234; Feder 1776: 355f.; Gottsched 1734: §§457, 459–518).⁸ Dass

⁶ Vgl. zur Tugend als ‚moralische Stärke des Willens‘ auch *MS*, AA 06: 405, 10–25.

⁷ Vgl. Kants Bestimmung(en) des Gegenstands der Pflicht zur technischen Kultur in *MS*, AA 06: 387, 01f. (dort: ‚Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage)‘), 391, 30f. (dort: ‚Physische, d. i. Cultur aller Vermögen‘), 392, 08 (dort: ‚Cultur der rohen Anlagen seiner Natur‘), 392, 11f. (dort: ‚Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit)‘), 444, 18f. (dort: ‚Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte)‘), 444, 30–445, 01 (dort: ‚Cultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken)‘), 445.28 (dort: ‚diese[] physischen Vollkommenheiten‘) und 446, 04f. (dort: ‚in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit‘).

⁸ Die Auswahl ist willkürlich, enthält aber ausschließlich populäre oder im akademischen Unterricht gebräuchliche Darstellungen der Moralphilosophie. – Kant besaß zumindest je ein Exemplar von Crusius’ *Anweisung* und Gottscheds *Erste Gründe* (jeweils in späterer Auflage, vgl. Warda 1922: 47, 49). Baumgartens Kompendium benutzte Kant für frühe Ethik-Vorlesungen (vgl. Albrecht 1994: 135). (Feders *Lehrbuch* enthält mit Blick auf die ‚Pflichten gegen sich selbst‘ eher Vages).

dieses Anknüpfen zugleich als ein Bruch mit der schulphilosophischen Tradition verstanden werden muss, kann mit Kants kritischer Moralphilosophie Vertraute kaum verwundern. Denn die schulphilosophische Qualifikation technischer Kultur als Pflicht und als Gegenstand der Moralphilosophie kann aus der Perspektive der kritischen Moralphilosophie nur in pragmatischen oder naturteleologischen Überlegungen begründet sein. In beiden Fällen muss sie aber als unzulänglich gelten: Im ersten Fall würde das Gebot technischer Kultur zu einer bloßen Sache der Klugheit, womit es seinen Status als ein Gebot der ‚reinen‘ praktischen Vernunft verlöre; im zweiten Fall bedürfte seine Begründung einer objektiv gültigen Erkenntnis der ‚Bestimmung des Menschen‘, was eine nicht legitimierbare Inanspruchnahme naturteleologischer Urteile implizierte. Zudem wäre in beiden Fällen das dem Gebot technischer Kultur zugrundeliegende Prinzip nicht Autonomie, sondern Heteronomie, indem es im ersten Fall durch das Glückseligkeitsstreben empfohlen, im zweiten von einem Schöpfergott diktiert würde.

Dass die Kultivierung der technischen und pragmatischen Anlage eine kluge Sache sein kann, dürfte außer Frage stehen. Was aus pragmatischen Überlegungen als vorteilhaft erscheint, ist darum aber noch nicht moralisch geboten. Eine naturteleologische, die ‚Bestimmung des Menschen‘ in den Blick nehmende Begründung würde dagegen die von Kant in der dritten *Kritik* herausgestellte bloß subjektive Geltung theoretisch-reflektierenden Urteilens übersehen. Die reflektierende Urteilskraft ist auch ungeeignet, objektive Gründe bzw. konstitutive Prinzipien für den Ausweis *moralisch*-praktischer Grundsätze bereitzustellen.⁹ Um technische Kultur als Tugendpflicht zu qualifizieren, muss Kant also beide Begründungsoptionen umgehen und eine Alternative entwickeln. Und tatsächlich scheint Kant mit dem Gebot der Kultivierung der technischen und pragmatischen Anlage vor allem den *zurechenbaren* Umgang eines Menschen mit ihnen im Blick zu haben, wenn er etwa hervorhebt, dass der Mensch „den Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem Instinct der Natur, sondern der Freiheit [...] zu verdanken haben muß“ (*MS*,

⁹ Auch im Fall der in der „Methodenlehre“ der dritten *Kritik* angedeuteten Moraltelologie stellt die reflektierende Urteilskraft lediglich ein Mittel für die Lösung des Problems einer ‚Vermittlung‘ moralisch-praktischer und theoretischer Vernunft dar. Der genuine Gehalt der Moralphilosophie, ihrer Prinzipien sowie der durch sie begründbaren moralisch-praktischen Urteile sind davon nicht betroffen.

AA 06: 444, 28–30; vgl. auch *MS*, AA 06: 386, 32–34). Es scheint Kant demnach um einen selbstbestimmten – und wenn man so will: autonomen – Umgang mit der spezifisch menschlichen Naturanlage zu gehen.

Allerdings vermag es aus dieser – eher vagen – Perspektive verwundern, dass Kant dann doch wiederholt mit eindeutig teleologischen Bestimmungen arbeitet. So expliziert er etwa den Gehalt der Pflicht zur technischen Kultur im §19 damit, „seine [...] Vermögen anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein“ (*MS*, AA 06: 445, 05–07). Diese teleologische Bestimmung entspricht wiederum Kants ‚Erläuterung‘ in der Einleitung, der zufolge mit ‚eigener Vollkommenheit‘ kein transzendentalphilosophischer, sondern ein teleologischer Begriff, also „die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke“ (*MS*, AA 06: 386, 23f.), gemeint sei. Was aber – lässt sich an dieser Stelle fragen – rechtfertigt Kants teleologisches Urteil, dass technische Kultur für den Menschen nicht nur ein geeignetes Mittel für bestimmte Zwecke, sondern ein ‚moralisch‘ gebotenes Mittel, mithin Pflicht ist, „um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein“ (*MS*, AA 06: 387, 12)?

Eine Antwort auf diese Frage wird im Folgenden in fünf Schritten gegeben: Zuerst wird Kants Begriff technischer Kultur skizziert (i). Im zweiten Schritt werden in Kürze Kants in der *Tugendlehre* gegebene Darstellungen der Pflicht zu technischer Kultur zusammengefasst, so dass deren Gehalt, Umfang und Ziel angegeben werden können (ii). Im Anschluss werden im dritten Schritt einige Überlegungen zu Kants Konzeption ‚metaphysischer Anfangsgründe‘ im Allgemeinen und ‚metaphysischer Anfangsgründe der Tugendlehre‘ im Besonderen vorgestellt, um sich über die hier relevanten Begründungsverhältnisse klar werden zu können (iii). Im vierten Schritt werden die Voraussetzungen von Kants Begründung der Pflicht zu technischer Kultur eigens problematisiert und eine moralteleologische Rekonstruktion vorgeschlagen (iv). Abschließend kann eine kurze Einschätzung der kantischen Qualifikation technischer Kultur als Pflicht erfolgen (v).

1. Technische Kultur

Kant hat bekanntlich keine eigenständige, systematisch entwickelte Kulturphilosophie vorgelegt.¹⁰ Dennoch verfügt er über einen klar bestimmten Kulturbegriff. In §83 der dritten *Kritik* bestimmt Kant ‚Kultur‘ folgendermaßen: „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folgich in seiner Freiheit) ist die *Cultur*“ (*KU*, B391, AA 05: 431, 28–30).

Der Kulturbegriff bezeichnet demnach die Verwirklichung eines bestimmten, ‚vernünftige Wesen‘ auszeichnenden Vermögens. Dieses Vermögen qua ‚Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken‘ umfasst Kant zufolge sowohl die Fähigkeit zu Zwecksetzung als auch die zu Zweckverwirklichung (vgl. u. a. *MS*, AA 06: 392, 01f. zusammen mit *Päd.*, AA 09: 449, 33f.). Kultur ist damit die Ausübung und Entwicklung des Geschicklichkeitsvermögens¹¹ ‚vernünftiger Wesen‘ – oder kurz: von technischer Vernunft.¹² Sie umfasst zudem – neben der Ausübung und Entwicklung technischer Vernunft – noch die ‚Disziplin‘ als ‚negative Bedingung der Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken‘.¹³ Diese ist als diejenige Anstrengung, den eigenen Begierden nicht unmittelbar folgen zu müssen, offenkundig eine notwendige Bedingung für die Ausübung und Entwicklung technischer Vernunft – zumindest mit Blick auf den Menschen als ein solches ‚vernünftiges Wesen‘, das durch einen „beständige[n] Hang von gewissen Regeln abzuweichen“ (*KrV*, B737, AA 03: 466, 33), ausgezeichnet ist.

Dass im Folgenden nicht einfach von ‚Kultur‘, sondern von ‚*technischer* Kultur‘ die Rede sein soll, ist einer zweifachen Fokussierung geschuldet. Denn einerseits werden nur das mit dem Zweckbegriff bezeichnete technische Handeln und dessen Produkte thematisiert, wodurch die Frage nach einer Möglichkeit nicht-technischer Kultivierung des Subjekts, etwa durch ästhetisches Erleben, ausgeklammert wird.¹⁴

¹⁰ Sh. für einen Überblick über Kants „Kulturphilosophie“ Heinz 2012.

¹¹ Vgl. zum Begriff ‚Geschicklichkeit‘ bes. *Päd.*, AA 09: 449, 32–35; *Anth.*, AA 07: 201, 02f.

¹² ‚Technische Vernunft‘ bezeichnet dabei die „Causalität der Vernunft von Objecten, die [...] zweckmäßig oder Zwecke heißen“ (*EEKU*, AA 20: 234, 31f.). Sh. dazu sowie zur hier angegebenen Exposition des kantischen Kulturbegriffs ausführlicher Klingner 2012: 19–26.

¹³ Vgl. *KU*, B392, AA 05: 432, 03f. sowie *Päd.*, AA 09: 449, 28–30; *KrV*, B737, AA 03: 466, 32–467, 03, wo Kant allerdings ‚Disziplin‘ von Kultur qua Geschicklichkeit gesondert abhandelt.

¹⁴ Sh. zur ‚ästhetischen Kultur‘ etwa die Andeutungen in der dritten *Kritik* (*KU*, B179, AA 05: 306, 03–05, B214, AA 05: 325, 35–326, 09, B220f., AA 05: 329, 25–37, B262f., AA 05: 355, 24–356, 07) sowie

Andererseits wird nur die Kultur bzw. Kultivierung des Menschen als ‚Naturwesen‘ thematisiert, womit der Bereich moralischer Kultur ausgeblendet wird.¹⁵ Zwar scheinen auch ästhetische und moralische Kultur ein Fungieren technischer Vernunft im Sinne des allgemeinen Kulturbegriffs implizieren zu müssen.¹⁶ Sie können allerdings hier beiseite gestellt werden. Denn die eingangs genannte (ethische) Pflicht zur Kultivierung der Naturanlagen betrifft ausschließlich das Geschicklichkeitsvermögen, mithin den Menschen als ‚Naturwesen‘ und somit eben ‚technische‘ Kultur.¹⁷

Mit der Wendung ‚technische Kultur‘ wird vor allem der Fokus auf den Menschen als empirisches, sein Handeln technisch-vernünftig strukturierendes Subjekt gelenkt. Insofern die mit dem Kulturbegriff angezeigte Funktionalität technischer Vernunft Zwecksetzung und Zweckverwirklichung betrifft, ist der Mensch qua technisches Subjekt als sowohl die Form und Existenz von Zweckobjekten antizipierendes als auch diese hervorbringendes Subjekt qualifiziert (sh. ausführlicher dazu Klingner 2012: 200f.). Er ist damit ein die empirische Welt mit empirischen Mitteln gestaltendes Subjekt. Die Ausübung und Entwicklung des Vermögens zu Zwecksetzung und -verwirklichung ist Gegenstand zahlreicher Überlegungen Kants in seiner Naturteleologie, (pragmatischen) Anthropologie und Geschichtsphilosophie.¹⁸ Denn die Qualifikation des Menschen als technisches Subjekt ermöglicht Kant die Bestimmung eines ‚letzten Zwecks der Natur‘ (vgl. bes. §§82–83 der dritten *Kritik*), die

auch die Bestimmung der ‚Physiognomik‘ als eine ‚Kunst der Kultur des Geschmacks‘ in *Anth.*, AA 07: 297, 09–15.

¹⁵ Sh. zur ‚moralischen Kultur‘ die ‚Methodenlehren‘ der zweiten *Kritik* und der *Tugendlehre* (*KpV*, A269–288, AA 05: 151, 01–161, 31; *MS*, AA 06: 484, 17–485, 31), Kants Ausführungen zur Pflicht zu moralischer Kultur in der *Tugendlehre* (*MS*, AA 06: 386, 19–387, 23, 391, 30–393, 10) sowie einige seiner anthropologischen und pädagogischen Überlegungen (*Anth.*, AA 07: 321, 10–330, 02; *Päd.*, AA 09: 486, 05–496, 10).

¹⁶ Vgl. mit Blick auf die Produktion schöner Gegenstände z. B. Klingner 2018 und mit Blick auf moralische Kultur als eine technische Unternehmung Klingner 2020.

¹⁷ Kants eigene Ausdifferenzierung der zu kultivierenden ‚Naturkräfte‘ in ‚Geistes-‘, ‚Seelen-‘ und ‚Leibeskräfte‘ in der *Tugendlehre* macht das auch deutlich, indem alle drei ausdrücklich dem technischen Gebrauch der Vernunft zugeordnet werden (vgl. *MS*, AA 06: 445, 08–26). In den ‚Vorarbeiten‘ verwendet Kant den Kulturbegriff sogar ausschließlich für das hier mit ‚technische Kultur‘ Bezeichnete: „Der Zweck der zugleich Pflicht ist eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit zur ersteren gehört eigene innere Moralische Vollkommenheit und pragmatische. Die letztere ist cultur“ (*VAMS*, AA 23: 398, 13–15).

¹⁸ Kant verwendet den Kulturbegriff auch noch in einem ‚wissenschaftstheoretischen‘ Kontext, indem er die Metaphysik als ‚Kultur der Vernunft‘ bezeichnet (vgl. *KrV*, B878f., AA 03: 549, 25–36, ferner *Prol.*, AA 04: 382, 31–35).

Angabe eines wesentlichen Merkmals der Gattung ‚Mensch‘¹⁹ und den Verweis auf eine empirisch belegbare Maßgabe für die Bestimmung des Gegenstands der Geschichtswissenschaften.²⁰ Bei allen diesen Überlegungen ist es nicht theoretische Gegenstandsbestimmung, sondern teleologische Reflexion, die den Menschen als technisches Subjekt qualifiziert. Dadurch wird ein Ausdeuten empirischen Materials ermöglicht, so dass dem Menschen eine besondere Stellung im ‚System der Natur‘, eine ihn von allen anderen ‚Naturwesen‘ unterscheidende Anlage sowie eine mit der Zeit fortschreitende ‚Perfektionierung durch Kultur‘ zugesprochen werden kann.

In allen drei Fällen bezieht sich die teleologische Ausdeutung der Fähigkeit zu Zwecksetzung und -verwirklichung allerdings nicht auf diese Fähigkeit selbst oder das einzelne, diese Fähigkeit ausübende Subjekt, sondern auf die Gattung. Damit bleibt einerseits die Frage nach der spezifischen Bestimmtheit technischer Vernunft, andererseits aber auch die Frage nach der Relevanz technischer Kultur für das einzelne Subjekt unbeantwortet. Eine Antwort auf die erste Frage lässt sich bloß durch die Rekonstruktion einer von Kant selbst nicht ausgeführten Theorie technischer Vernunft geben (vgl. zu einem solchen Rekonstruktionsversuch Klingner 2012). Die zweite Frage zu beantworten, scheint dagegen ein nahezu triviales Unterfangen zu sein – und das nicht nur mit Blick auf Kants Überlegungen zum technisch-praktischen Handeln. Denn offenkundig ist es häufig einfach eine vorteilhafte Sache, das eigene technische Vermögen zu kultivieren. Technische Vernunft ‚empfiehlt‘ sich gleichsam selbst auch als Maßgabe für Zwecksetzung und -verwirklichung.²¹ Solches technisch-praktisches Handeln ist dann nicht nur Handeln eines einzelnen Subjekts qua technisches Subjekt, sondern es ist als aufgrund pragmatischer Überlegungen kultiviertes zudem geschicktes bzw. kluges Handeln.

Kant gibt dann aber noch eine andere, nicht-triviale Antwort auf die Frage nach der Relevanz technischer Kultur für das einzelne Subjekt. Diese Antwort ist insofern eine nicht-triviale, als sie eine moralphilosophische ist

¹⁹ Vgl. bes. den Abschnitt E der „Charakteristik“ der *Anthropologie* sowie Abschnitt I des ersten Stücks der *Religionsschrift*.

²⁰ Vgl. bes. die geschichtsphilosophischen Aufsätze (*IaG* und *MAM*) sowie noch den 3. Abschnitt von *Über den Gemeinspruch* und den (ersten) „Zusatz“ der *Friedensschrift*. Sh. zu Kants ‚empiriologischer‘ Begründung der Geschichtswissenschaften etwa Flach 2006.

²¹ Kant selbst verwendet in diesem Kontext dann auch Wendungen wie ‚Ratschläge‘, ‚Empfehlungen‘ etc.

und als solche einen ungleich stärkeren Geltungsanspruch erhebt als die kluge ‚Selbstempfehlung‘ technischer Vernunft. Der Grundsatz, den sich das einzelne Subjekt zu eigen machen soll, ist dabei in beiden Fällen der gleiche: „Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können“ (MS, AA 06: 392, 17–19). Allerdings, so Kant im fünften Abschnitt seiner „Einleitung“ in die *Tugendlehre*, sei die damit vom Subjekt geforderte technische Kultur „ihm nicht bloß die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) *anrätlich*, sondern die moralisch-praktische *gebietet* es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht“ (MS, AA 06: 387, 09–11).

Die genannte Maxime zu befolgen, ist somit nicht nur ein kluger Ratschlag, sondern ein Gebot der moralisch-praktischen Vernunft. Technische Kultur ist Kant zufolge also von höchster Relevanz für das einzelne Subjekt. Denn es ist zu ihr moralisch verpflichtet.

2. Kant über technische Kultur als Pflicht

In der *Tugendlehre* thematisiert Kant diesen Pflichtcharakter der genannten, die Kultivierung des Geschicklichkeitsvermögens gebietenden Maxime an drei Stellen: (i) im Zuge seiner ‚Erläuterung‘ des Pflichtzwecks ‚eigene Vollkommenheit‘ im fünften Abschnitt der „Einleitung“, (ii) im Zuge von dessen ‚Exposition‘ als weiter Pflicht im achten Abschnitt der „Einleitung“ und schließlich (iii) in den §§19–20, die den ‚ersten Abschnitt‘ des ‚zweiten Buchs‘ des ‚ersten Teils‘ der „Ethischen Elementarlehre“ darstellen (vgl. MS, AA 06: 386, 30–387, 12, 391, 30–392, 19, 444, 18–445, 07). Der Inhalt dieser Abschnitte lässt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen.

(i) Während Kant in der ‚Exposition‘ als weiter Pflicht und in §19 eine Begründung für das moralische Gebot technischer Kultur angibt, enthält die ‚Erläuterung‘ des Pflichtzwecks ‚eigene Vollkommenheit‘ lediglich Begriffsbestimmungen und dessen Einteilung in die Pflicht zu technischer und in die Pflicht zu moralischer Kultur. Die erste Begriffsbestimmung betrifft den Begriff ‚Vollkommenheit‘, der im Kontext einer Tugendlehre nicht die „Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht“ (MS, AA 06: 386, 21f.), sondern die „Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem

Zwecke“ (MS, AA 06: 386, 23f.) bezeichne. Mit dem Vollkommenheitsbegriff wird demnach in einer Tugendlehre nicht auf eine quantitative Beurteilung der Vermögen eines vernünftigen Subjekts abgezielt. Vielmehr werden mit ihm Qualitäten eines vernünftigen Subjekts bezeichnet, die moralischen Gesetzen entsprechen sollen.²² Die zweite Begriffsbestimmung betrifft die dem Menschen qua vernünftiges Subjekt zukommenden Qualitäten. Diese sind für eine Tugendlehre nur insofern relevant, als sie überhaupt in der Gewalt eines vernünftigen Subjekts stehen können, mithin nicht ‚bloß‘ etwas von ‚der Natur‘ Vorgesetztes und Hinzunehmendes sind. Bei Anwendung dieses Kriteriums unterscheidet Kant die beiden Vermögen ‚Verstand‘ und ‚Wille‘, die insofern in der Gewalt eines durch sie ausgezeichneten Subjekts stehen, als sie durch es kultiviert werden können. Mit Blick auf das Verstandesvermögen stellt Kant dann in bloß thetischer Weise die Pflicht heraus, sich aus der ‚Tierheit zur Menschheit empor zu arbeiten‘, die ‚Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen‘ und ‚Irrtümer zu verbessern‘ (vgl. MS, AA 06: 387, 05–08). Diese technische Kultivierung sei schließlich von der moralisch- praktischen Vernunft ‚schlechthin‘ geboten – mit dem Ziel, „der Menschheit [...] würdig zu sein“ (MS, AA 06: 387, 11f.).

(ii) Diese Zielsetzung aufnehmend, gibt Kant gleich zu Beginn der zweiten hier relevanten Stelle eine Begründung für die Pflicht zur technischen Kultur. Nachdem festgehalten wird, dass die Fähigkeit zu Zwecksetzung das ‚Charakteristische der Menschheit‘ ausmache, wird das moralische Gebot technischer Kultur zu einer unmittelbaren Folge jener Fähigkeit erklärt (vgl. MS, AA 06: 392, 01–07).²³ Diese Folgerung ist im Kontext einer Tugendlehre, die die ‚Menschheit‘ als den moralisch gebotenen Zweck schlechthin angibt,²⁴ zu verstehen. Denn wenn es Pflicht ist, die ‚Menschheit‘ als Zweck zu setzen, dann impliziert diese Pflicht auch die Pflicht zur Kultivierung des die ‚Menschheit‘ auszeichnenden

²² Dass Kant dabei lediglich die ‚qualitative (formale) Vollkommenheit‘ der Teleologie, die ‚quantitative (materiale)‘ dagegen der Transzendentalphilosophie zuordnet, kann überraschen. Denn in §15 der dritten *Kritik* wird auch die quantitative Vollkommenheit als teleologischer Begriff gefasst (KU, B45, AA 05: 227, 16–24 und ausführlicher dazu Klingner 2012: 236ff.). Insofern mit dem Begriff der quantitativen Vollkommenheit allerdings *eo ipso* der Gedanke der ‚Allheit‘ (‚Vollständigkeit‘) verbunden ist, dieser aber im Fall ethischer Pflichten obsolet ist, kann Kants Zuordnung durchaus als konsistent gelten.

²³ Dort: „Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist *also* auch [...] die Pflicht verbunden, ...“, Hv. SK.

²⁴ Vgl. Kants Bestimmung des ‚obersten Prinzips der Tugendlehre‘ im neunten Abschnitt der ‚Einleitung‘, MS, AA 06: 395, 15–21 und dazu Baum 1998: 47f.

„Vermögen[s] zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke“ (*MS*, AA 06: 392, 05f.). Und mit dieser Kultivierung mache sich das verpflichtete Subjekt zugleich „um die Menschheit [...] überhaupt verdient“ (*MS*, AA 06: 392, 04f.), es macht sich also ‚der Menschheit würdig‘. Neben dieser Begründung ist es aber vor allem die Auszeichnung der Pflicht zu technischer Kultur als weite Pflicht, die hier im achten Abschnitt der „Einleitung“ angegeben werden muss. Kant weist darauf hin, dass sich eine apriorische Norm weder für den Grad noch für einen Schwerpunkt technischer Kultur angeben ließe (vgl. *MS*, AA 06: 392, 11–15). Die Pflicht zu technischer Kultur bezieht sich damit nicht auf bestimmte Handlungen, sondern schreibt ausschließlich das Haben der bereits genannten Maxime vor (vgl. nochmals *MS*, AA 06: 392, 17–19).

(iii) Kants Darstellung der Pflicht zu technischer Kultur im Haupttext – und damit an der dritten, hier relevanten Stelle – der *Tugendlehre* ist zwar die ausführlichste, bringt aber nichts, was in den beiden vorgestellten Abschnitten aus der „Einleitung“ nicht zumindest bereits angedeutet wurde. Kant behauptet zuerst, dass es der Mensch ‚sich selbst als Vernunftwesen schuldig‘ sei, seine ‚Naturanlage‘ zu kultivieren, und auch ein ‚Zufriedensein‘ mit dem ‚angeborenen Maß‘ seines Vermögens müsse mittels Verweis auf vernünftige ‚Grundsätze‘ gerechtfertigt werden (vgl. *MS*, AA 06: 444, 20–26). Zur Begründung führt er an, dass ein vernünftiges, mit technischer Vernunft ausgestattetes Subjekt deren Gebrauch sich selbst und nicht etwa bloß dem ‚Instinkt der Natur‘ zuschreiben müsse (vgl. *MS*, AA 06: 444, 26–30). Als technisch-praktisches und zugleich freies Subjekt ist der Mensch also auch für den Gebrauch seines Zwecksetzungsvermögens selbst verantwortlich. Mit Blick auf die im achten Abschnitt der „Einleitung“ gegebene Begründung kann die hier gegebene auch so formuliert werden: Indem das verpflichtete Subjekt seine Fähigkeit zu Zwecksetzung, die ihm als Mensch zukommt, zum Gegenstand vernünftiger Überlegung macht und entsprechend kultiviert, bestimmt es dieses charakteristisch-menschliche Vermögen selbst als Zweckobjekt und macht sich damit ‚um die Menschheit überhaupt verdient‘ (vgl. nochmals *MS*, AA 06: 392, 04f.). Nach einer sich anschließenden Wiederholung, dass der Geltungsgrund des Gebots zu technischer Kultur nicht technisch-praktische, sondern eben moralisch-praktische Vernunft sei (vgl. *MS*, AA 06: 444, 30–445, 07), gibt Kant dann eine Einteilung und Erläuterung der zu kultivierenden ‚Naturkräfte‘ in ‚Geistes-‘, ‚Seelen-‘ und ‚Leibeskräfte‘,

denen er wiederum verschiedene Vermögen und Gegenstandsbereiche bzw. Produkte zuordnet (vgl. *MS*, AA 06: 445, 08–26).²⁵ Im folgenden §20 gibt er schließlich noch eine kurze Bemerkung zum Status der Pflicht zu technischer Kultur als weiter Pflicht (vgl. *MS*, AA 06: 445, 28–446, 08). Zwar umfasse sie auch die Pflicht, „ein der Welt nützliches Glied zu sein“ (*MS*, AA 06: 446, 01f.). Allerdings blieben die Wahl der zu kultivierenden Vermögen und deren jeweiliger Grad der „eigenen vernünftigen Überlegung in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart“ (*MS*, AA 06: 446, 31f.) überlassen. Die Pflicht zu technischer Kultur ist damit sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht bloß eine weite und unvollkommene Pflicht.

Kants Thematisierung des Pflichtcharakters der die Kultivierung des Geschicklichkeitsvermögens gebietenden *Maxime* in der *Tugendlehre* kann mit Blick auf deren Gehalt, Umfang und Ziel somit folgendermaßen zusammengefasst werden:

- (i) Der Gegenstand der Pflicht zu technischer Kultur sind die ‚Naturanlagen‘ vernünftiger Subjekte, im Fall des Menschen seine Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte.
- (ii) Die Verbindlichkeit dieser Pflicht ist eine sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht weite, da weder für die gewichtende Wahl der zu kultivierenden Naturanlagen noch für den Grad ihrer Kultivierung eine apriorische Norm angegeben werden kann.
- (iii) Das Ziel dieser Pflicht ist ein zurechenbarer Umgang mit dem charakteristisch-menschlichen Vermögen zur Zwecksetzung, wodurch sich das verpflichtete Subjekt um die ‚Menschheit überhaupt‘ verdient macht.

Für die Beantwortung der eingangs gestellten Frage, warum Kant zufolge technische Kultur für den Menschen nicht nur ein geeignetes Mittel für bestimmte Zwecke, sondern ein *moralisch* gebotenes Mittel, mithin eine Pflicht ist, ist vor allem der dritte Punkt und der in ihm enthaltene Begründungsaspekt relevant. Mit Blick auf diesen ist bisher allerdings unklar geblieben, inwiefern für die Qualifikation der technische Kultur gebietenden *Maxime* als eine moralisch gebotene – d.h. als ein kategorischer

²⁵ Die Einteilung nennt Kant bereits am Anfang von §19, *MS*, AA 06: 444, 18f. In dessen letztem Teil werden den ‚Geisteskräften‘ Vernunft und (apriorische) Wissenschaft, den ‚Seelenkräften‘ Verstand, Urteilskraft, Gedächtnis, Einbildungskraft und (technische) Kunst, den ‚Leibeskräften‘ (tierische) Materie und Gymnastik zugeordnet.

Imperativ – der Rekurs auf die ‚Menschheit‘ erforderlich ist. Daher wird es hilfreich sein, sich Kants Konzeption von ‚metaphysischen Anfangsgründen‘ im Allgemeinen und solchen der *Tugendlehre* im Besonderen kurz vor Augen zu führen.

3. Metaphysische Anfangsgründe

Kants *Tugendlehre* hat als Teil einer ‚Metaphysik der Sitten‘ einen eindeutig bestimmbar Ort im System der kritischen Philosophie. Für dessen halbwegs präzise Angabe sind zumindest zwei Punkte zu berücksichtigen: erstens die für die theoretische wie für die praktische Philosophie gleichermaßen geltende Stufung des philosophischen Systems in einen grundlegenden, transzendentalen Teil und einen derivativen, metaphysischen; zweitens die Differenzierung des praktisch-metaphysischen Teils in eine die Handlungen vernünftiger Subjekte und eine deren Maximen betreffende Abteilung.

(i) Zum ersten Punkt: In seinen kritischen Schriften bestimmt Kant bekanntlich wiederholt die Philosophie als ‚Vernunftkenntnis der Dinge durch Begriffe‘ und damit als gegenstandsbezogene und zugleich bloß begriffliche Erkenntnis a priori (vgl. bes. *KU*, BXI, AA 05: 171, 04–06 sowie *KrV*, B741, AA 03: 469, 08f.; *KrV*, B760, AA 03: 480, 22; *MS*, AA 06: 375, 02f.; *MS*, AA 06: 403, 16; *Log.* AA 09: 23, 13 und 31; vgl. dazu und zu einigen folgenden Bestimmungen auch Klingner 2012: 27–41). Dabei unterscheidet er zwei Modi philosophischer Erkenntnis, deren einer als ‚transzendental‘, der andere als ‚metaphysisch‘ bezeichnet werden kann. Während die transzendente Erkenntnis insofern rein apriorische ist, als sowohl ihr Gegenstandsbezug als auch ihr Gehalt a priori sind, ist die metaphysische für den Nachweis ihrer objektiven Gültigkeit auf Erfahrung angewiesen (vgl. dazu Plaass 1965: 68–73; Hiltcher 2006: 257f.). So thematisiert etwa die *Kritik der reinen Vernunft* die für jede Form objektiv-gültiger, gegenständlicher Erkenntnis notwendigen anschaulichen und begrifflichen Bedingungen, die als reine Anschauungsformen, reine Verstandesbegriffe und aus deren Zusammenspiel resultierende transzendente Schemata und Grundsätze systematisch dargestellt werden. Die *Kritik der praktischen Vernunft* wiederum thematisiert das für jede Form freien Wollens und Handelns objektiv-gültige Grundgesetz, das als ‚Sittengesetz‘ sowohl einen gewissen Nachweis des Freiheitsvermögens als

auch eine Bestimmung des ‚Guten‘ erlaubt. In beiden Fällen kann die jeweilige ‚transzendente‘ Erkenntnis nur deshalb gelingen, da sie Prinzipien der Vernunft (bzw. des Verstandes) selbst zum Gegenstand hat (vgl. zur theoretischen Philosophie etwa *KrV*, B25, AA 03: 43, 16–19, B80, AA 03: 78, 05–11, zur praktischen etwa *KpV*, A31, AA 05: 16, 03–12 und *KpV*, §7.). Die entsprechenden rein apriorischen Wissenschaften liefern somit auch kein inhaltliches Wissen über die empirische Welt oder bestimmte Werte bzw. Güter.

Mit Blick auf die systematische Theoriebildung stellen ‚metaphysische Anfangsgründe‘ dagegen die Anwendung der transzendentalen Prinzipien auf eine spezifische, empirische Welt (einschließlich der ihr zugehörigen Subjekte) dar. Im Fall der theoretischen Philosophie hat Kant diese Eigenart ‚metaphysischer‘ Erkenntnis in der ‚Vorrede‘ zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* vergleichsweise klar herausgestellt.²⁶ Der wesentliche Gehalt – oder wie Kant dort schreibt: die ‚Grundbestimmung‘ (*MAN*, AA 04: 476, 09) – des für die metaphysische Körperlehre zentralen Materiebegriffs wird dort als ‚Bewegung‘ bezeichnet. Der Bewegungsbegriff selbst lässt sich wiederum als ein ausschließlich mittels apriorischer Bestimmungen (nämlich den reinen Anschauungsformen sowie der Substanzkategorie) erzeugter Begriff a priori rekonstruieren (vgl. dazu neben Plaass 1965: 68–73; Hiltcher 2006: 257f.; auch Cramer 1985: 114; ferner Klingner 2012: 103–106). Der Nachweis von dessen objektiver Realität bzw. Gegenstandsbezug kann aber kein apriorischer sein, sondern er ist vielmehr davon abhängig, dass die Welt tatsächlich keine statische ist und unsere ‚Sinne‘ tatsächlich durch das ‚affiziert‘ werden, wodurch ‚allein‘ sie ‚affiziert‘ werden können, nämlich: Bewegung.²⁷

Aber auch im Fall der praktischen Philosophie weist Kant etwa in der ‚Vorrede‘ zur zweiten *Kritik* und im zweiten Abschnitt der ‚Einleitung‘ in die *Metaphysik der Sitten* auf die Eigenart ‚metaphysischer‘ Erkenntnis hin. Diesen Hinweisen zufolge sei

²⁶ Vgl. zudem die für die Unterscheidung zwischen ‚transzendentalen‘ und ‚metaphysischen Prinzipien‘ relevante Bemerkung in *KU*, BXXIX, AA 05: 181, 15–31.

²⁷ Vgl. zu den verwendeten Formulierungen *MAN*, AA 04: 476, 11f. Sh. zum damit verbundenen Problem einer von dieser empirischen Kontamination auch betroffenen Schematisierung der Kausalkategorie Cramer 1985.

die besondere Bestimmung der Pflichten als *Menschenpflichten* [...] nur möglich, wenn *vorher* das Subject dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit, mit der er *wirklich* ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist, erkannt worden (*KpV*, A14, AA 05: 08, 16–19, Hv. SK).

Und entsprechend wird eine „Metaphysik der Sitten“

oft die *besondere* Natur des Menschen, die *nur durch Erfahrung* erkannt wird, zum Gegenstand nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen [...] – Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie *angewandt* werden (*MS*, AA 06: 217, 01–08, Hv. SK).

Trotz aller Unterschiede zwischen der sich an die Grundlegungsschriften anschließenden Darstellungen einer „Metaphysik der Natur“ und einer „Metaphysik der Sitten“ sind beide doch zumindest insofern analoge Unternehmen, als sie nicht die für den jeweiligen Gegenstandsbereich relevanten transzendentalen Prinzipien selbst thematisieren, sondern diese voraussetzen und unter Zuhilfenahme tatsächlicher Erfahrung auf eine empirische Welt bzw. ein empirisches (vernünftiges) Subjekt anwenden. Dass die *Metaphysik der Sitten* dabei den ‚Menschen‘, die ‚Menschheit überhaupt‘ bzw. das ‚Menschsein‘ als das verpflichtete Subjekt voraussetzt – und nicht etwa Engel, Teufel, Außerirdische oder sogar Gott (für den bereits eine „Kritik der praktischen Vernunft“ hinfällig wäre) –, mag hier als unproblematisch gelten. Insofern sie aber eine Anwendung des reinen praktischen Prinzips sein soll, ist es auch nicht bloß die den Menschen auszeichnende ‚freie Willkür‘ schlechthin,²⁸ sondern die *spezifisch* menschliche ‚freie Willkür‘ mit dem ‚Hang‘, eher ‚der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben‘ (*MS*, AA 06: 380, 32), die den Grundbegriff einer „Metaphysik der Sitten“ abgeben muss. Der Begriff einer solchen – sowohl durch Sinnliches ‚affizierten‘ als auch

²⁸ Vgl. zum Begriff des ‚Akts der freien Willkür‘ als ‚oberster Begriff‘ der Moralphilosophie bes. *MS*, AA 06: 218, 26–36, zu Kants Unterscheidung zwischen ‚Wille‘ und ‚Willkür‘ *MS*, AA 06: 213, 14–214, 12 sowie zu seiner Auszeichnung des Menschen als mit ‚freier Willkür‘ ausgestattetes Wesen *MS*, AA 06: 385, 01–09, 392, 01–03 (vgl. dazu insgesamt auch Gregor 2008: XXXIII–XXXVI). Die ‚freie Willkür‘ ist hierbei nichts Anderes als das praktisch gewendete Zwecksetzungsvermögen, das Kants Naturteleologie und Anthropologie zufolge ein Charakteristikum des Menschen ist.

im Fall ihrer Bestimmung den sinnlichen Affektionen eher zugetanen – ‚freien Willkür‘ kann insofern als zum Begriff der Materie qua Bewegliches im Raum analoger ‚metaphysischer‘ Begriff angesehen werden, als sein Gehalt ausschließlich apriorische Bestimmungen (nämlich Kausalität qua Freiheit und deren ‚Grundgesetz‘²⁹) umfasst, seine objektive Realität aber von einer bestimmten Erfahrung abhängig ist – nämlich der, dass „der Mensch als *Sinnenwesen* [...] ein Vermögen zeigt[,] dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen“ (*MS*, AA 06: 226, 23–25)³⁰ und tatsächlich eben „mehr Hang zeigt[,] der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben“ (*MS*, AA 06: 380, 32).³¹

(ii) Dieser empirisch-bedingte Begriff³² einer durch – um eine Wendung aus Kants *Religionsschrift* aufzugreifen – einen „natürliche[n] Hang zum Bösen“ (*RGV*, AA 06: 37, 09) ausgezeichneten freien Willkür ist der zentrale Grundbegriff der gesamten *Metaphysik der Sitten*. Auf die ihr zugrundeliegende Frage, wie eine solche Willkür dem Sittengesetz gemäß sein, mithin dessen Befolgung durch sie geschehen kann, gibt Kant dann allerdings zwei verschiedene Antworten. Damit ist der zweite, für eine halbwegs präzise Angabe des systematischen Orts der *Tugendlehre* zu berücksichtigende Punkt angesprochen. Denn der mit dem als kategorischer Imperativ auftretenden Sittengesetz verbundenen Nötigung (sh. zur imperativischen Form moralischer Gesetze *KpV*, A36–38, AA 05: 20, 06–21.11; *MS*, AA 06: 222, 05–26) kann die spezifisch menschliche freie Willkür auf zweierlei Weise nachkommen: entweder durch äußeren oder durch inneren Zwang (vgl. bes. *MS*, AA 06: 379, 15–25). In beiden Fällen muss dem der spezifisch menschlichen freien Willkür eigentümlichen Überwiegen sinnlicher Antriebe etwas ‚Stärkeres‘ vonseiten des Sittengesetzes entgegengesetzt werden, so dass sie nicht ihrem Hang, sondern vielmehr ihrer moralisch gebotenen Pflicht nachgeht.³³ Im Fall der *Rechtslehre*, die ausschließlich die äußere Gesetzgebung und die aus ihr

²⁹ Diese sind somit Themen der ersten (bes. im Kontext der dritten Antinomie) und zweiten *Kritik*.

³⁰ Kant weist an der zitierten Stelle darauf hin, dass diese empirische Tatsache wiederum für eine ‚Definition‘ des Freiheitsbegriffs unbrauchbar ist.

³¹ Als empirische Tatsache wäre der genannte ‚Hang‘ bestenfalls naturgesetzlich erklärbar, womit wiederum die Willkür nicht mehr als freie gelten könnte (vgl. *MS*, AA 06: 380, 30–35). Im ‚ersten Stück‘ der *Religionsschrift* versucht Kant, die christliche Lehre vom Sündenfall als eine jene Tatsache erklärende Erzählung zu deuten (vgl. dazu auch demnächst ausführlich Klingner i. Ersch.).

³² Inwiefern dieser die spezifisch menschliche freie Willkür bezeichnende Begriff – analog zum in den *MAN* verwendeten Materiebegriff – als Prädikabile zu verstehen ist, kann hier nicht erörtert werden.

³³ Vgl. zur Analogie zwischen dem physischen Verhältnis der Wirkung und Gegenwirkung und dem moralischen der Gründe und Gegengründe bereits *V-Mo/Mron II*, AA 29: 614, 38–615, 11.

folgenden moralischen Gesetze für Handlungen thematisiert, stehen entsprechend ‚Recht‘ und ‚Zwangsbefugnis‘ in einem wechselseitigen Implikationsverhältnis.³⁴ Hier ist es also eine *andere* ‚freie Willkür‘, die die ‚freie Willkür‘ eines einzelnen Subjekts zur Befolgung des moralisch Gebotenen zwingt oder zumindest dazu befugt ist. Im Fall der *Tugendlehre*, die ausschließlich die innere Gesetzgebung und die aus ihr folgenden moralischen Gesetze für Maximen thematisiert, ist es dagegen der ‚Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein)‘ (MS, AA 06: 380, 01f.), durch den dem der menschlichen ‚freien Willkür‘ eigentümlichen Überwiegen sinnlicher Antriebe entgegenzuwirken ist. Hier ist es also das einzelne Subjekt selbst, das sich als dazu fähig beurteilen kann, die „der Pflichtvollziehung [...] widerstrebenden Kräfte [...] zu besiegen“ (MS, AA 06: 380, 06–10).³⁵

Diese zum ‚Vorsatz‘ gemachte Fähigkeit, dem menschlichen ‚Hang zum Bösen‘ das durch das Sittengesetz Gebotene gegenüberzustellen, um ihm damit entgegenzuwirken, nennt Kant ‚Tugend‘ (vgl. MS, AA 06: 380, 13–18; vgl. auch MS, AA 06: 405, 11–25; RGV, AA 06: 57, 04–10). Insofern die spezifisch menschliche ‚freie Willkür‘ qua Willkür Zwecke als Gegenstände hat (vgl. MS, AA 06: 380, 25f., 381, 04f.), diese aber bei ihr qua menschliche nicht nur pflichtwidrig sein können, sondern es aller Voraussicht nach nicht selten auch tatsächlich sein werden, „kann die gesetzgebende Vernunft *ihrem Einfluß* nicht anders wehren, als wiederum *durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck*, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß“ (MS, AA 06: 381, 01–03, Hv. SK; vgl. MS, AA 06: 381, 09–15).

Eine „Tugendlehre“, die den ‚Einfluss‘ des durch Vernunft gegebenen Sittengesetzes auf die spezifisch menschliche ‚freie Willkür‘ thematisiert, muss demnach Zwecke angeben und zwar solche, die als ‚moralische‘ den ‚bloß‘ vonseiten sinnlicher ‚Neigung‘ bestimmten Zwecken entgegengesetzt werden können. Das Befolgen solcher Zwecke

³⁴ Im Zuge seiner Vorstellung des ‚strikten‘, also völlig von der Bestimmtheit der Triebfedern der Willkür absehenden Rechts weist Kant auch auf eine Analogie zwischen der metaphysischen Konstruktion der Körperlehre und der der Rechtslehre hin. Während die erste die Möglichkeit von Bewegung mittels des ‚Gesetze[s] der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung‘ (MS, AA 06: 232, 35, o. Hv. SK) erklärt, verwendet die zweite zur Erklärung der Möglichkeit äußerer Freiheit das „Gesetz eines mit jedermann Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges“ (MS, AA 06: 232, 30f.).

³⁵ Vgl. zur Gegenüberstellung von ‚äußerem‘ und ‚innerem‘ Zwang auch MS, AA 06: 394, 24–28.

sich als *Maxime* zu eigen zu machen und zugleich ein Mensch zu sein, ist entsprechend ‚Tugend‘ (vgl. bes. *MS*, AA 06: 405, 11–18, ferner 380, 13–18 zus. mit 381, 25–382, 01) – und die „Tugendlehre“ eine ‚moralische Zwecklehre‘ (vgl. *MS*, AA 06: 385, 19–29, 410, 13f., ferner 383, 20–29).

4. Technische Kultur als moralischer Zweck

Nimmt man sich aus der entwickelten Perspektive die *Tugendlehre* her und fragt nach der jeweiligen Berechtigung der einzelnen, dort von Kant angegebenen moralischen Zwecke, dann bereitet die Pflicht zur moralischen Kultur die wenigsten Probleme. Denn ‚moralische Vollkommenheit‘ – also: „Pflicht zu thun und zwar *aus Pflicht*“ (*MS*, AA 06: 392, 21) – als Zweck zu setzen und damit eine die moralische Kultivierung des eigenen Willens vorschreibende *Maxime* anzunehmen, ist für ein Subjekt, das durch eine menschliche Willkür ausgezeichnet und zugleich für die unbedingte Forderung des Sittengesetzes empfänglich ist, offenkundig geboten und stellt insofern einen klaren Fall der Anwendung des moralischen Prinzips auf die empirische Ausgangslage (des Menschen) dar. Auch dass alle Rechtspflichten zugleich Tugendpflichten sind, muss nicht verwundern. Denn wenn deren objektiv-praktische Gültigkeit einmal durch eine ‚Ableitung‘ aus dem Rechtsprinzip feststeht, dann können sie zugleich zu moralischen Zwecken gewendet werden und ihre Befolgung als *Maxime* zu setzen ist somit Tugendpflicht (vgl. *MS*, AA 06: 219, 21–33, 394, 24–32). Und auch der moralische Zweck ‚fremde Glückseligkeit‘ erscheint aus dieser Perspektive als eher unproblematischer, wenn auch voraussetzungsreicherer Fall. Denn wenn vorausgesetzt wird, dass es auch andere Subjekte gibt, die durch eine spezifisch menschliche Willkür ausgezeichnet, zugleich für die unbedingte Forderung des Sittengesetzes empfänglich sind und ebenfalls aufgrund ihrer bloßen Natur nach Glückseligkeit streben, dann müssen sie dem ‚Tugendprinzip‘³⁶ gemäß als moralische Zwecke gelten. Dabei kann allerdings nicht ihre (moralische) Vervollkommnung einen Zweck abgeben, da nur sie selbst dafür Sorge tragen können (vgl. *MS*, AA 06: 386, 08–14, 394, 06f.), sondern eben bloß

³⁶ „Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer *Maxime* der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz werden kann. – Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und [...] den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht“ (*MS*, AA 06: 395, 15–21). Sh. zur ‚Ableitung‘ des Tugendprinzips (und des Rechtsprinzips) aus dem allgemeinen Sittengesetz Baum 1998: 43–46.

ihre Glückseligkeit – sofern ihre auf sie abzielenden Zwecke wenigstens (moralisch) ‚erlaubte‘ sind (vgl. *MS*, AA 06: 388, 07, und zur ‚Erlaubnis‘ Baum 1998).

Bemerkenswert ist an dem Fall ‚fremde Glückseligkeit‘, dass Kant hier zur Begründung von dessen Qualifikation als ethische Pflicht neben der Eigenart menschlicher ‚freier Willkür‘ eine weitere empirische Tatsache anführt – das Glückseligkeitsstreben des Menschen. Die im Sinne einer Anwendung des moralischen Prinzips auf die menschliche Ausgangslage auch Empirisches berücksichtigende Begründung – oder: ‚Ableitung‘ – der in der *Tugendlehre* vorgestellten moralische Zwecke scheint demnach noch verwickelter zu sein als bisher dargestellt. Das zeigt sich noch deutlicher an der ersten Abteilung der ‚vollkommenen Pflichten gegen sich selbst‘.³⁷ Diese betreffen die ‚Qualität‘ der ‚Tierheit‘ des Menschen (vgl. *MS*, AA 06: 421, 11) und „[verbieten] dem Menschen in Ansehung des *Zwecks* seiner Natur [...] demselben zuwider zu handeln“ (*MS*, AA 06: 419, 18–20). Der Gegenstand dieser Pflichten ist demnach die ‚Erhaltung‘ der menschlichen ‚Natur‘ (vgl. *MS*, AA 06: 419, 20, 419, 27f., 419, 33f., 421, 11f.), wobei der Begriff ‚Natur‘ teleologisch konnotiert ist. Denn der ‚Zweck‘ der menschlichen ‚Natur‘ ist hier der Maßstab der einzelnen Pflichten, der Mensch wird also als ‚organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen‘ (vgl. zum Naturzweckbegriff §§64–66 der dritten *Kritik*) betrachtet. Seiner Analyse der Eigenart von Naturzwecken in der dritten *Kritik* gemäß (vgl. bes. *KU*, B286–288, AA 05: 370, 33–372, 11) betrifft Kant zufolge das Verbot der ‚Selbstentleibung‘ die Erhaltung des Menschen als *Individuum*, das Verbot der ‚wollüstigen Selbstschändung‘ die Erhaltung des Menschen als *Gattung* und das Verbot der ‚Selbstbetäubung‘ die Erhaltung der *zweckmäßigen Anordnung* der verschiedenen ‚Kräfte‘ des Menschen.³⁸ Neben der Eigenart menschlicher ‚freier Willkür‘ setzt Kant hier demnach noch die teleologische Deutung der menschlichen Natur voraus und stellt dabei einen Zusammenhang zwischen der moralischen Qualität des Menschen als ‚Person‘ und dessen physischer Qualität als ‚Naturzweck‘ her, indem er die Sorge für diese als notwendiges Mittel für den Erhalt jener

³⁷ Die zweite Abteilung der ‚vollkommenen Pflichten gegen sich selbst‘ wird hier ausgeklammert, da diese den Menschen „*blos als moralisches Wesen*“ (*MS*, AA 06: 420, 03) betreffen und insofern mit Blick auf ihre Begründung als ähnlich unproblematisch gelten können wie die Pflicht zur moralischen Kultur.

³⁸ Vgl. die §§5–8 der *Tugendlehre*, wo Kant auch wiederholt in der dritten *Kritik* gebrauchte Begriffe und Wendungen benutzt (vgl. z. B. *MS*, AA 06: 421, 19–21, 424, 12–18, 425, 02–05).

ausgibt. Dass die Herstellung dieses Zusammenhangs nicht ganz unproblematisch ist, ergibt sich bereits daraus, dass die Qualifikation des Menschen als ‚Naturzweck‘ lediglich Ergebnis der reflektierenden Urteilskraft ist und insofern keine objektiv-gültige Gegenstandsbestimmung, sondern lediglich subjektiv-gültig ist. Dass der hergestellte Zusammenhang ein teleologischer ist, der die Sorge um die physische Qualität des Menschen als ‚Naturzweck‘ zum Mittel für den Erhalt seiner moralischen Qualität als ‚Person‘ erklärt, macht es zudem fraglich, inwiefern die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als ein ‚animalisches Wesen‘ überhaupt als eigenständige Tugendpflichten und eben nicht als bloße Mittel zum Erhalt der ‚Integrität der eigenen Sittlichkeit‘³⁹ qualifiziert werden dürfen.

Offen geblieben ist an dieser Stelle noch die Frage, inwiefern ‚Naturvollkommenheit‘ als ein moralischer Zweck gelten kann. Die vorangegangenen Überlegungen erlauben nun eine differenzierte Antwort. Mit Blick auf die mit der Qualifikation der ‚Naturvollkommenheit‘ als moralischer Zweck verbundenen ‚Voraussetzungen‘ muss scheinbar zuerst das Vermögen technischer Vernunft genannt werden. Allerdings ist dieses bereits – wie auch die Empfänglichkeit für die unbedingte Forderung des Sittengesetzes – mit dem der gesamten *Tugendlehre* zugrundeliegenden Begriff der spezifisch menschlichen ‚freien Willkür‘ gegeben. Als freie Willkür ist auch die menschliche ein Vermögen der Zwecksetzung, das wiederum verpflichtet werden kann.⁴⁰ Damit scheint auch die Begründung dafür, dass ‚Naturvollkommenheit‘ als moralischer Zweck gilt, unproblematisch zu sein – und zwar im Sinne der von Kant im achten Abschnitt der „Einleitung“ gegebenen Erklärung des Gebots zu technischer Kultur als eine unmittelbare Folge aus der für den Menschen charakteristischen Zwecksetzungsfähigkeit (vgl. nochmals *MS*, AA 06: 392, 01–07). Das moralische Gebot technischer Kultur betrifft jedoch mehr als diese Fähigkeit. Denn es betrifft die Kultivierung des die ‚Menschheit‘ auszeichnenden „Vermögen[s] zu *Ausführung* allerlei möglichen Zwecke“ (*MS*, AA 06: 392, 05f., Hv. SK), mithin auch die Fähigkeit zu Zweckverwirklichung, also das Geschicklichkeitsvermögen (im engeren

³⁹ Vgl. *MS*, AA 06: 388, 22–30, wo Kant die Sorge um die eigene Glückseligkeit als ein ‚erlaubtes‘ Mittel für den Zweck ‚Integrität meiner Sittlichkeit‘ anführt.

⁴⁰ Vgl. dazu den dritten Abschnitt der „Einleitung“ in die *Tugendlehre* (bes. *MS*, AA 06: 384, 33–385, 09).

Sinn).⁴¹ Es ist eben nicht nur die Fähigkeit zur freien, dem Sittengesetz gemäßen *Zwecksetzung*, sondern die technische Vernunft als die Fähigkeit sowohl zu *Zwecksetzung* *als auch* zu *Zweckverwirklichung*, die Kant mit dem Begriff ‚Naturvollkommenheit‘ als eine besondere ‚Qualität‘ des Menschen bezeichnet und deren Kultivierung seiner *Tugendlehre* zufolge moralisch geboten ist.

Damit bleiben für die Beantwortung der Frage, inwiefern ‚Naturvollkommenheit‘ als ein moralischer Zweck gelten kann, noch zwei Optionen: Entweder es wird als weitere, neben der Eigenart menschlicher Willkür zu veranschlagende Voraussetzung für die Qualifikation technischer Kultur als Pflicht Kants naturteleologische Ausdeutung der technisch-pragmatischen Anlage des Menschen herangezogen; oder es wird der ‚Naturvollkommenheit‘ ein autochthoner moralischer Wert abgesprochen und Kants Begründung der Pflicht zu technischer Kultur *morale*teleologisch gedeutet. Die erste Option ist nicht besonders attraktiv, da sie Kants teleologische Bestimmung des Menschen als ‚letzter Zweck der Natur‘ aus der dritten *Kritik* strapazieren muss, deren Geltungsanspruch aber noch schwächer ist als der der Bestimmung des Menschen als ‚Naturzweck‘.⁴² Zudem hat sie im Text der *Tugendlehre* keine Basis.⁴³

Die zweite ist dagegen sowohl in systematischer als auch in exegetischer Hinsicht aussichtsreicher. Die aus ihrer Perspektive rekonstruierbare moraleleologische Begründung von Kants Qualifikation technischer Kultur als Pflicht wäre die folgende:

(i) Technische Kultur ist dann (ethische) Pflicht, wenn ihr *Zweck* – gemäß Kants Tugendprinzip: „den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu

⁴¹ Vgl. nochmals zum ‚Geschicklichkeitsvermögen‘ bes. *Päd.*, AA 09: 449, 32–35; *Anth.*, AA 07: 201, 02f.

⁴² Während die Bestimmung eines ‚Naturprodukts‘ als ‚Naturzweck‘ noch einen unmittelbaren empirischen Gegenstandsbezug hat (vgl. Klingner 2013), verdankt sich die Bestimmung des Menschen als ‚letzter Zweck der Natur‘ lediglich einer Reflexion auf die Natur als ‚teleologisches System‘ (vgl. *KU*, §§82f., bes. B383, AA 05: 426, 34–427, 03, B388–392, AA 05: 429, 28–431, 34).

⁴³ Eine solche Deutung könnte sich höchstens auf eine Bemerkung Kants in §19 der *Tugendlehre* stützen, der zufolge es „*Pflicht* des Menschen gegen sich selbst [ist], [...] in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein“ (*MS*, AA 06: 445, 04–07). Es ließe sich darüber streiten, ob hier mit ‚Zweck seines Daseins‘ der naturteleologisch bestimmbare ‚letzte Zweck‘ oder der nur moraleleologisch bestimmbare ‚Endzweck‘ gemeint ist. Aber auch im ersten Fall müsste berücksichtigt werden, dass die Bestimmung des Menschen als ‚letzter Zweck der Natur‘ nur eine ‚bedingte‘ – nämlich in Hinsicht auf den ‚Endzweck‘ – ist. Vgl. die relevanten Stellen in den §§82–84 der dritten *Kritik*, bes. *KU*, B390, AA 05: 431, 03–11.

machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht“ (*MS*, AA 06: 395, 20f.) – der ‚Mensch überhaupt‘ qua moralische Person ist.

(ii) Technische Kultur ist ein ‚Mittel‘ zur Verwirklichung des Zwecks ‚Mensch überhaupt‘, da Zwecksetzung ein „Act der Freiheit des handelnden Subjects“ (*MS*, AA 06: 385, 03) ist. Im Fall der vorsätzlichen Kultivierung der eigenen Fähigkeit zu Zwecksetzung ist ein Mensch also ein ‚freies Subjekt‘, mithin moralische Person.

(iii) Technische Kultur ist zugleich ‚notwendiges Mittel‘ zur Verwirklichung des Zwecks ‚Mensch überhaupt‘, da alle freien Handlungen eines Subjekts mit ‚freier Willkür‘ auf Zwecke ‚gerichtet‘ (vgl. *MS*, AA 06: 385, 11f., sowie 389, 18f.) sind, also jede freie Handlung auch Zwecksetzung *und* -verwirklichung bedeutet. Technische Vernunft ist also notwendige Bedingung dafür, dass ein Mensch ein ‚freies Subjekt‘, mithin moralische Person sein kann.

(iv) Technische Kultur ist also ‚Pflicht‘, da unter menschlichen Voraussetzungen erst die Kultivierung der technisch-pragmatischen Anlage ein ‚auch‘ empirisch wirksames Dasein des Menschen als ‚freies Subjekt‘, mithin moralische Person ermöglicht. Technische Kultur ist somit für den Menschen Mittel, „um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein“ (*MS*, AA 06: 387, 11f.).

(v) Technische Kultur ist damit schließlich auch eine ‚tugendhafte‘ Angelegenheit, da sie als Pflicht unter einem moralischen Vorbehalt steht und von der spezifisch menschlichen ‚freien Willkür‘ Stärke gegen deren ‚Hang zum Bösen‘ verlangt. Die Kultivierung der technisch-pragmatischen Anlage selbst soll also nicht ‚zu beliebigen‘, sondern zu ‚durch die Vernunft vorgelegten‘ Zwecke geschehen.⁴⁴

Dieser moralteleologischen Deutung von Kants Begründung technischer Kultur als Pflicht zufolge hat die ‚Vollkommenheit‘ der technisch-pragmatischen Anlage keinen genuin moralischen Wert. Ihre Kultivierung ist vielmehr ein notwendiges Mittel zur Verwirklichung des moralischen Zwecks der ‚Menschheit überhaupt‘. Gleichwohl ist ‚Naturvollkommenheit‘, mithin die Kultivierung der technisch-

⁴⁴ Vgl. zu den kantischen Wendungen nochmals die allgemeine Bestimmung des Kulturbegriffs in *KU*, B391, AA 05: 431, 29f. einerseits und die ethisch relevante in *MS*, AA 06: 391, 31 andererseits. – Als ethisch relevantes muss auch das ‚Zufriedensein‘ mit einem bestimmten Maß an technischer Kultur mit Blick auf ihren Zweck gerechtfertigt sein (vgl. nochmals *MS*, AA 06: 444, 20–26).

pragmatischen Anlage selbst insofern ein moralischer Zweck, als durch die Setzung von ‚Naturvollkommenheit‘ als Zweck die gesetzgebende Vernunft einen ‚Einfluss‘ (vgl. nochmals *MS*, AA 06: 381, 01) auf die spezifisch menschliche ‚freie Willkür‘ geltend machen kann. Als ein moralischer Zweck ist der Zweck ‚Naturvollkommenheit‘ qualifiziert, da nicht nur die ihn gebietende Maxime selbst, sondern sie zu haben als allgemeines Gesetz qualifizierbar ist. Diesen Gesetzesstatus hat sie ‚für Menschen‘ – also solche Subjekte, die eine bestimmte ‚freie Willkür‘ und eine deren Ausübung betreffende technisch-pragmatische Anlage haben. Die Annahme und Befolgung der technische Kultur gebietenden Maxime ist also Pflicht für Menschen qua Subjekte mit einer spezifischen empirischen Ausgangslage, *um* als solche Subjekte in ‚moralischer‘ Hinsicht vollkommener zu werden.

5. Noch einmal: Technische Kultur als Pflicht?

Die vorangegangenen Überlegungen sollten gezeigt haben, dass Kant in der *Tugendlehre* eine Alternative zu pragmatischen und naturteleologischen Qualifikationen technischer Kultur als Pflicht gibt, die vor dem Hintergrund seiner Konzeption von „metaphysischen Anfangsgründen“ als durchaus plausibel erscheint. Die vorgeschlagene, *moralteleologische* Deutung seiner Begründung technischer Kultur als Pflicht ist in systematischer Hinsicht dadurch motiviert, dass die gebotene Kultivierung der technisch-pragmatischen Anlage nicht als eine Art ‚Selbstzweck‘ missverstanden werden darf. Denn weder die technische Vernunft noch die ihr entsprechende Anlage und auch nicht deren ‚Vollkommenheit‘ können für sich von moralischem Wert sein. Sie sind es aber in Rücksicht auf den Menschen als technisches und zugleich moralisches Subjekt (vgl. Kants Kennzeichnung des Menschen in *KU*, B398, AA 05: 435, 15–24).

Es geht demnach bei der kantischen Qualifikation technischer Kultur als Pflicht nicht darum, dass der Mensch eine bestimmte Anlage, die er an sich vorfindet, kultiviere, weil ‚er sie eben an sich vorfindet‘ – und damit irgendeinem Ideal gerecht wird. Es geht auch nicht darum, dass der Mensch eine solche kultiviere, weil ‚es vielleicht nützlich‘ ist – und damit irgendetwas erreicht werden kann. Es geht vielmehr darum, dass der Mensch diejenige seiner charakteristischen Anlagen kultiviere, deren Ausübung auch ‚für die Verwirklichung des ‚höchsten‘ moralischen Zwecks notwendig‘ ist. Dieser ‚höchste‘ moralische Zweck ist der kritischen

Moralphilosophie Kants zufolge die Tugend bzw. der Mensch als ‚moralisches Wesen‘.⁴⁵

Entsprechend gebietet die Pflicht zu technischer Kultur nicht, etwa handwerklich geschickt zu sein, sportliche Höchstleistungen zu erzielen, exzellente Wissenschaft zu betreiben, gewinnorientierte Schlüsse aus Aktienkursen zu ziehen oder einer ausgefeilten Etikette zu entsprechen. All das ist nicht moralisch geboten – weder für den noch für die Menschen. Geboten ist allerdings, die technisch-pragmatische Anlage und ihre Kultivierung nicht aus dem Blick zu verlieren, da sie als spezifisch menschliche sowohl für den als auch für die Menschen eine notwendige Bedingung dafür ist, auch „in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein“ (MS, AA 06: 445, 06f.).

Literatur

ALBRECHT, M.: „Kants Maximenethik und ihre Begründung“, *Kant-Studien* 85 (1994) 129–146.

BAUM, M.: „Probleme der Begründung Kantischer Tugendpflichten“, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 6 (1998) 41–56.

BAUMGARTEN, A. G.: *Ethica philosophica*, 3. Auflage, Halle, C. H. Hemmerde, 1763.

CRAMER, K.: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1985.

CRUSIUS, C. A.: *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*, Leipzig, Gleditsch, 1744.

⁴⁵ Vgl. z. B. die berühmte ‚Zweckformel‘ in der *Grundlegung* (GMS, AA 04: 436, 19–22), die Bestimmung des ‚obersten Guts‘ in der ‚Dialektik‘ der zweiten *Kritik* (KpV, A198, AA 05: 18–22), die Bestimmung des Menschen als ‚moralisches Wesen‘ in der ‚Methodenlehre‘ der dritten *Kritik* (KU, B398f., AA 05: 435, 25–436, 02) und nochmals die aus dem Tugendprinzip folgende Pflicht, ‚den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen‘ der ‚Einleitung‘ in die *Tugendlehre* (MS, AA 06: 395, 17–21). Die unterschiedliche Terminologie ist dabei den jeweiligen Kontexten geschuldet.

FEDER, J. G. H.: *Lehrbuch der praktischen Philosophie*, 4. Auflage, Göttingen, Dieterich, 1776.

FLACH, W.: „Erreichung und Errichtung. Über die empiriologische Orientierung der Kantischen Geschichtsphilosophie“, in HILTSCHER, R.; KLINGNER, S.; SÜß, D. (Hrsg.): *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“*, Berlin, 2006, 183–189.

GOTTSCHED, J. C.: *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, Darinn alle Philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden. Andrer Practischer Theil*, Leipzig, Bernhard Christoph Breitkopf, 1734.

GREGOR, M.: „Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten“, in LUDWIG, B. (Hrsg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil* (Philosophische Bibliothek 430), Hamburg, Meiner, 2008, XXIX–LXV.

HEINZ, M.: „Immanuel Kant“, in KONERSMANN, R. (Hrsg.): *Handbuch Kulturphilosophie*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2012, 70–78.

HILTSCHER, R.: „Rekonstruktion von Kants Kontextualismus der theoretischen Wissensformen“, in: ders., *Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat. Acht Vorlesungen mit Anhang zu einem systematischen Problem der Philosophie*, Hildesheim/Zürich, Olms, 2006, 255–285.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–22, Preussische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24, Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900ff.

KLINGNER, S.: *Technische Vernunft. Kants Zweckbegriff und das Problem einer Philosophie der technischen Kultur*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012.

_____ : „Das Problem der Hervorbringung schöner Gegenstände bei Kant“, in WAIBEL, V. L.; RUFFING, M.; WAGNER, D. (Hrsg.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018, 3029–3038.

_____ : „Zum Problem der objektiven Realität von Kants Naturzweckbegriff“, in HÜNING, D.; KLINGNER, S.; OLK, C. (Hrsg.): *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants und zu ihrem Umfeld*

(Festschrift für Bernd Dörflinger), Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, 238–262.

_____ : „Technische und moralische Kultur bei Kant“, in MORAWSKI, T. (Hrsg.): „*Fortgesetzte Aufklärung*“. *Kant's Idea of Culture*, Rom, Sapienza Università Editrice, 2020 (i. Ersch.).

_____ : „Kant und die Erzählung vom Ursprung des Bösen“ (i. Ersch.).

LUDWIG, B.: „Einleitung“. In: *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil* (Philosophische Bibliothek 430), Hamburg, Meiner, 2008, XIII–XXVIII.

PLAASS, P.: *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1965.

WARDA, A.: *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, M. Breslauer, 1922.

Jean-Luc Marion y Kant. ¿Es trascendental el argumento de Anselmo?

HARDY ALBERTO NEUMANN SOTO¹

Resumen

En este artículo se sostiene que, según Marion, el argumento anselmiano tiene rasgos trascendentales. Esta lectura busca apoyar su tesis interpretativa según la cual el llamado argumento ontológico no es propiamente uno tal. Si esa suposición es correcta, se hace necesario determinar cuál es el sentido de lo trascendental con que opera Marion y hasta dónde se despliega tal carácter en su lectura. Cualquiera sea el caso, el asunto afecta la condición ontológica o no ontológica, según se decida, del argumento de Anselmo.

Palabras clave: Kant, Marion, Anselmo, argumento ontológico, trascendental

Jean-Luc Marion and Kant. Is Anselm's Ontological Argument Transcendental?

Abstract

In this paper, it is argued that according to Marion the Anselmian argument has transcendental traces. This point of view seeks to support his interpretative thesis, according to which the so-called ontological argument is in fact, not an ontological one. If this supposition is correct, it is necessary to determine the sense of the transcendental in Marion and the extension of the transcendental in his interpretation. Whatever the case, the issue affects the ontological or not ontological condition, depending on the final decision of Anselm's argument.

Keywords: Kant, Marion, Anselm, Ontological Argument, Transcendental

¹ Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: hardy.neumann@pucv.cl.

1. Introducción

En la revista *Archivio di Filosofia* se publicó en 1990 un ensayo de la autoría de Jean-Luc Marion, con el título “L’argument relève-t-il de l’ontologie?”. El texto correspondiente recogió la exposición de este pensador en la Università degli Studi di Roma ‘La Sapienza’ (diciembre 1989). El texto, en francés, se incorporó en el primer volumen de *Questions Cartésiennes* (1991).² Hay versión inglesa del mismo³ que, como lo informa el propio Marion, difiere respecto de la francesa especialmente “en la evaluación de los resultados” (2007: 180, nota 1) a los que llega.⁴ En todo caso, la cuestión central es la misma.

Marion sostiene en los textos mencionados que el argumento de Anselmo no es ontológico en el sentido en que lo llegó a determinar Kant. Para abordar esta tesis se hace necesario especificar el sentido de lo trascendental con que opera Marion y el alcance del mismo en la lectura que este efectúa. De todos modos, el asunto afecta la condición ontológica o no ontológica del argumento de Anselmo. Se procederá aquí reconstruyendo, solo en lo pertinente, los pasos más importantes de la argumentación de Marion; se incorporará, a la vez, algunas ideas y distinciones propias de la filosofía de Kant, decisivas para evaluar, finalmente, los méritos y deméritos de la propuesta del autor francés.

2. Lo ontológico en el argumento ontológico

Independientemente de su denominación, el argumento ha circulado con éxito desde san Anselmo mismo, a pesar de los embates que sufrió por parte de Gaunilo y de Tomás de Aquino. Pero sabemos que fue Kant quien tan pronto como le otorgó certificado de bautismo le expidió también el de defunción. De allí que para abstenerse de sellar tempranamente la lápida y

² Hay versión española —a la que acudiremos aquí— en *Cuestiones Cartesianas* (2010: 191–217).

³ Hay traducción al español, con el título “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”, publicada en *Tópicos* 32 (2007: 179–205). También recurriremos a esa versión aquí.

⁴ James McEvoy es uno de los pocos que tienen en cuenta las diferencias entre el texto francés y la versión inglesa. Reproduzco su apreciación: “En el texto francés (p. 66), se dice que S. Anselmo se inscribe plenamente ‘en la línea de Dionisio y la teología especulativa [*sic*]’ y toma, pues, un lugar ‘en un itinerario teológico’. En la versión inglesa, por el contrario, se lee que la aproximación al apofatismo que nace en Platón, le da a la posición anselmiana el derecho (indiscutible según Marion) de ser calificado como doctrina puramente filosófica” (1994: 180). McEvoy se pregunta si estas dos conclusiones son compatibles o si se trata de una evolución del pensamiento de Marion (1994: 180).

evitar desde la partida todo sesgo interpretativo, Marion hace bien en distinguir los diversos nombres del intento probatorio, y clarificar, así, qué ha de entenderse por ‘ontológico’ en el contexto de un argumento ontológico. La revisión interpretativa que efectúa de la historia del nombre ‘ontología’ y que se remonta en su origen a los tiempos de Descartes, en las figuras de Glocenio y Clauberg, hace ver que el argumento se las arregló perfectamente sin su posterior apellido (Marion 2007: 181). Pese a los ataques de Gaunilo y Tomás, como se ha dicho, la versión que ofreció San Anselmo, casi seis siglos antes de Descartes, se retoma por un destacado grupo de pensadores de la filosofía moderna. Sin embargo, como la cuestión de fondo no se decide por la historia, el problema estriba propiamente en verificar el éxito del argumento sin que deba vinculárselo a alguna ontología, esto es, debe ser válido de modo independiente o, como dice Marion, “fuera del horizonte del ser” (2007: 182). De allí que el abordaje del argumento implica determinar las características que él presenta en Kant; señalar los pensadores que se ajustan y anticipan a la determinación kantiana del argumento; y verificar si la versión anselmiana cumple con las características que Kant le atribuyó a esa prueba.⁵

Usualmente se considera ‘ontológico’ al argumento que permite demostrar la existencia de Dios tomando como punto de partida el plano lógico y entendiendo que la base es la idea de un ente al que por su modo propio de ser es imposible que le falte la existencia. No se recurre, pues, a ninguna experiencia para alcanzar esa existencia, sino que se lo hace a partir de meros conceptos, *a priori*. Para Marion, sin embargo, el argumento merece ser llamado ontológico no tanto porque se busque obtener totalmente *a priori* la existencia de un ser supremo a partir de meros conceptos. El acento está puesto más bien en pretender alcanzarla mediante el “concepto de una esencia suprema” (*Begriff eines höchsten Wesens*) (Marion 2007: 183) o, lo que es igual, por “el concepto de la esencia más real” (*Begriff des allerrealsten Wesens*) (Marion 2007: 183), dicho eso, por supuesto, en ambos casos con el lenguaje de Kant. El argumento es, por consiguiente,

⁵ Marion aprovecha en una ocasión la relación establecida por el propio Kant entre la forma en que demuestra el argumento ontológico y la así también llamada por Kant ontoteología como primera parte de la teología trascendental. Dicha relación no está en los textos más conocidos de Kant, sino en sus lecciones de metafísica, algunas coetáneas con la *Crítica de la razón pura*. En la teología trascendental, apunta Kant, “no se supone nada más que el mero concepto de un ser supremo para demostrar a partir de allí sus propiedades y su existencia” (*wird nichts wie der bloße Begriff von einem höchsten Wesen vorausgesetzt um daraus seine Eigenschaften und sein Daseyn zu beweisen*) (AA 28: 454).

ontológico si (i) prueba la existencia a partir de un concepto puro, y (ii) si lo hace a partir del concepto puro de esencia. Según Marion, para llegar a las caracterizaciones indicadas, a Kant le bastó con extender y desarrollar algunas conclusiones de sus predecesores. Pero hay también una estación decisiva que sugiere que “un concepto puede estar a la altura de la esencia divina” (Marion 2007: 184). Ese habría sido precisamente nada menos que el aporte de Descartes. “Estar a la altura” significa aquí entender que un concepto es capaz de “comprender a Dios dentro de los límites de una esencia” (Marion 2007: 184). Para Marion este paso implica que a partir de allí se admitirá y se usará, si se mira la historia del argumento, “algún concepto de Dios”, vale decir, que “es posible y correcto identificar a Dios con un concepto” (Marion 2007: 184).

En la línea reseñada, varios autores habrían contribuido a determinar la esencia de Dios. Así Descartes, con su definición de Dios como ser supremo o sumamente perfecto. La contribución de Malebranche, por su parte, habría consistido en subsumir “en Dios todos los sentidos que Aristóteles le dio a la palabra ‘ser’” (Marion 2007: 185), al identificar de forma absoluta en el concepto de Dios “la esencia y el ser en tanto tal” (Marion 2007: 185). Finalmente, Leibniz habría perfeccionado estos pasos, en especial el de Malebranche. En efecto, al ser identificados la esencia de Dios y el ser en general con el concepto de ser necesario, la necesidad no advendría externamente a Dios, sino que quedaría comprendida en su propia posibilidad (Marion 2007: 186). Así pudo Leibniz llegar a afirmar que a Dios le basta con ser posible para ser actual o existir. Es solo entonces cuando —según Marion— el argumento llega a merecer en propiedad el adjetivo de “ontológico” (2007: 187), vale decir, cuando en la historia de la metafísica llegaron a coincidir en plenitud —según él— el concepto de ‘esencia divina’ y el de ‘ser necesario’. Es este el planteamiento que le habría conferido “al antes simplemente llamado ‘argumento cartesiano’ su plena dignidad ontológica” (Marion 2007: 187).

Pues bien, a mi juicio, más allá de algunas identificaciones un tanto apresuradas, a la argumentación de Marion puede concedérsele que al menos en Kant precisamente el punto de partida para su crítica del argumento es la identificación entre el ‘concepto de Dios’ y ‘el ser necesario’. Ya Descartes la habría alcanzado, aunque sin una adecuada denominación, en una de sus exposiciones del argumento. En suma,

‘ontológico’ es, en este contexto, el adjetivo que califica la plena identificación entre el ‘concepto de Dios’ y ‘el ser necesario’.

3. Del concepto al no-concepto

Tan pronto se agradece a Marion haber interrogado y explicado qué se quiere decir cuando se habla de ‘argumento ontológico’, rescatando la cuestión de la necesidad y dejándola bien establecida en la revisión de los pasos histórico-filosóficos del argumento que conducen a designarlo como tal,⁶ el propio Marion descarta, sin demora, la posibilidad de que el argumento de san Anselmo cumpla “con demostrar la existencia de Dios a través de un concepto de la esencia de Dios” y que interprete esa “esencia como ser en tanto tal, universal e incondicionado” (2007: 188). El argumento no podría, por tanto, calificarse de ‘ontológico’. Pues bien, es en este punto donde se echa a andar la parte más importante, más interesante y, sin embargo, más compleja y discutible de la tesis de Marion. Marion parte precisando que la base de sustento de la prueba de Anselmo no es un concepto de esencia divina, sino que su ‘punto de arranque’ es una ‘cuestión de fe’ (2007: 188). Para apoyar su interpretación cita las famosas expresiones anselmianas: “*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia ‘nisi credidero, non intelligam’*” [“ciertamente no busco entender para creer, sino creo para entender. Y, en efecto, creo en esto porque si no creyese, no entendería”] (Marion 2007: 188). La tesis interpretativa de Marion se vería reforzada si se tiene presente que la “*conclusión* del argumento también escapa a todo concepto, pues gira alrededor de Dios, quien vive en una luz inaccesible” (Marion 2007: 189).

⁶ Para Kant una prueba ontológica es aquella que omite “toda experiencia e infiere enteramente *a priori*, a partir de meros conceptos, la existencia de una causa que es la más alta” (A590–591/B618–619). Kant añade que la “célebre prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo” es una prueba “*aus Begriffen*” [“a partir de conceptos”] (A602/B630). En A605/B633 queda claro que “proceder enteramente *a priori*” (*gänzlich a priori*) en una demostración de la existencia de Dios es proceder ontológicamente (*ontologisch*). En A606/B634 Kant indica que el argumento ontológico “pone toda su confianza en meros conceptos puros *a priori*” (*auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt*). Según Kant, la razón investiga “sirviéndose de meros conceptos, qué propiedades debe poseer un ser absolutamente necesario, es decir, cuál es entre todas las cosas posibles la que contiene en sí las condiciones requeridas (*requisita*) para constituir una necesidad absoluta. La razón cree encontrar tales requisitos única y exclusivamente en el concepto de un ser realísimo, concluyendo luego que este es el ser absolutamente necesario. Ahora bien, está claro que se presupone aquí que el concepto de un ser de realidad suprema satisface plenamente el concepto de necesidad absoluta de la existencia, es decir, que se puede inferir lo último de lo primero, lo cual constituye una proposición sostenida por el argumento ontológico” (A607/B635). Así también explica Kant que “la necesidad absoluta es una existencia extraída de meros conceptos” (A607/B635).

El que Dios habite en esa luz inaccesible determina no solo el punto de partida (Marion 2007: 189) sino también el ‘resultado’ del argumento. Al entendimiento le corresponde reconocer esa inaccesibilidad. Ya se verá cómo acontece esto. En otras palabras, el argumento de Anselmo no ofrece, presupone, o espera siquiera, concepto alguno de Dios, ya que estaría basado en la ‘imposibilidad’ de todo ‘concepto’ de Él. Tan fuerte es la convicción de Marion a este respecto que la intensifica llegando a sostener que el argumento depende, en verdad, de lo que denomina un “no-concepto” (Marion 2007: 190, 193–194). La diferencia entre el punto de partida del argumento y el punto de llegada del mismo no podría ser más notoria, pues del concepto (de un ente supremo), como se ha visto antes, se pasa a un no-concepto del mismo. Pero no solo eso: la diferencia establecida tiene un alcance aún más amplio y estatuye, a la vez, una ‘inversión’ en el sustento capital de la prueba, que se expresa en que lo mismo que impide alcanzar la existencia de Dios permitiría afirmarla. No cabe sino manifestar sorpresa ante este interesante y complejo efecto producido por la argumentación del francés.

Este punto de la interpretación de Marion es, a mi juicio, su núcleo y determina, así, decisivamente el análisis posterior que realiza de la prueba anselmiana. El lector de Marion observa a partir de aquí una tensión permanente entre una de las fuerzas argumentativas, a saber, aquella que estimula el acercamiento entre Kant y Anselmo; y otra fuerza, que distancia de Anselmo a Kant y a todos aquellos que comprendieron (erróneamente) que la cuestión radicaba en un concepto. Marion descarta a partir de aquí la calidad ontológica del argumento de Anselmo, con lo que claramente se separa de Kant; pero al mismo tiempo el lector va constatando que Marion no puede ejecutar esa separación y de paso el acercamiento a Anselmo sin la ayuda del propio Kant. Los dos aspectos en tensión recurren, a mi juicio, a una interpretación al menos *sui generis* de lo trascendental en Kant, en la medida en que, como intentaré mostrar, solo se toma aquello que sirve y se descarta lo que perjudica a la argumentación. Dicho todavía de otra manera: por un lado, se niega que el argumento sea ontológico, ya que no es compatible con las dos exigencias de Kant, pero, por otro, algunas expresiones de lo trascendental aprovechadas por Marion constituyen el ámbito en que el propio Anselmo de alguna manera se habría movido. La forma misma de despliegue del argumento anselmiano parecería ostentar rasgos de lo trascendental al modo de Kant. Cabe de este modo y ante esta

circunstancia preguntar si a Marion le está filosóficamente permitido acompañar a Anselmo dejándolo muy cerca de Kant, pero rechazando a la vez la ‘crítica’ al argumento anselmiano, usualmente llamado ontológico. En efecto, ¿no está también teñido de trascendentalidad, o sea, no es trascendental también, la propia crítica que Kant efectúa a ese argumento? Y si, por tanto, también ahí está, paradójicamente, el punto de avenencia con Kant, ¿puede hacerse uso de la escalera (el procedimiento crítico trascendental) para luego descartar la misma y el resultado crítico al que se llega? Frente a estas preguntas Marion podría haber hecho valer una excepción dilatoria previa (vale decir, sin entrar aún al fondo), en cuanto es Kant mismo quien precisa en *Prolegomena* —en una interesantísima reflexión sobre el propio trabajo realizado— que, a partir de esa obra (1783), a su “idealismo, antes llamado trascendental, [...] es mejor llamar idealismo crítico” (AA 04: 294; véase también AA 04: 293). Pero Marion prefiere pasar directamente a la fase probatoria y hará recaer el *onus probandi* sobre lo trascendental, no sobre la condición crítica del idealismo kantiano.

4. De lo no-conceptual a lo supra conceptual

Intentemos zanjar el asunto en cuestión. Para ello es preciso preguntar por un punto clave del argumento de Marion: eso que él llamaba ‘el no-concepto’ ¿Qué sería en este contexto un ‘no-concepto’? A fuer de ser insistentes, fijemos el punto de partida teniendo presente que Marion no dice simplemente que la base de la prueba no es un concepto; dice que dicha base es un ‘no-concepto’. No es lo mismo que algo sea un concepto a que sea un no-concepto. Creo que cuando Marion señala esto, hay que entender que más que de algo no-conceptual se trata de algo *supra* conceptual. El punto de arranque es no-conceptual no por negación del concepto sino por superación del mismo, lo que se muestra en que Anselmo dice de Dios que es *id quod maius cogitari nequit*, donde la expresión *cogitari nequit* enuncia el no-concepto. La superación misma (el *supra*) queda pronunciada ahí mismo por el *maius*. Dios es mayor que cualquier concepto y, en ese sentido, solo en ese sentido, es un no-concepto. Esta parece ser la interpretación correcta, ya que según Marion “a Dios conviene únicamente el hecho de

trascender todo concepto” (2007: 190).⁷ Más aún, Dios aparecería en el horizonte del pensar no-conceptual justo en la medida en que ese pensar no es capaz de ir más allá, vale decir, en el momento en que el propio pensamiento reconoce sus límites; concretamente, cuando experimenta el “límite máximo de lo pensable” (Marion 2007: 190).⁸ Sería precisamente la experiencia del límite la prueba de que el pensar se ha enfrentado genuina, aunque deceptivamente, con la cuestión de Dios. “Dios comienza justo allí donde y cuando el pensamiento toca sus límites” (Marion 2007: 190) (los del propio pensar). Por eso, y en verdad, en esa experiencia imposible se revela otra experiencia: la experiencia del límite: del límite o los límites de la propia razón conceptual.

Por eso, para Marion, con la fórmula *id quo majus cogitari nequit*, “aquello mayor que lo cual no puede ser pensado”, Anselmo no está buscando definir a Dios, ni siquiera hacerlo a través de un concepto negativo (2007: 191).⁹ El *id quo majus cogitari nequit* tampoco pretende “llevarnos a un objeto o ser trascendente” (Marion 2007: 191). Obsérvese que esta última afirmación parece echar por la borda la propia interpretación aducida por Marion en torno al argumento ontológico, que hemos sugerido, a saber, que ‘no-concepto’ significa, en verdad, supra trascendente. Con todo, justo allí está el *nervus probandi*, tanto para Marion como para nosotros, sus intérpretes.

Si quedase alguna duda en torno al aire kantiano que respira la interpretación de Marion, esa duda desaparece en el texto paralelo de *Cuestiones Cartesianas* (Marion 2010). En lo que se refiere a la palabra ‘trascendental’, la versión inglesa (y la correspondiente versión al español) dice, apoyándose en un pasaje único de *Prolegomena*, que dicha palabra “jamás designa ‘una relación de nuestro pensamiento con las cosas sino tan solo con nuestro poder para pensar’ [...]” (Marion 2007: 191). A partir de

⁷ Al lector le está permitido preguntar que si es así: ¿no está diciendo Marion lo mismo que Tomás de Aquino, quien rechazó el argumento precisamente porque no podemos tener un concepto de él ya que su esencia es inaprehensible? Marion niega que se trate de lo mismo (2007: 201, 203).

⁸ Marion parece olvidar a ratos que hay por lo menos una noción respecto de la cual también se discute si acaso se deja asir conceptualmente. Se trata del ser mismo, el que, como tal, es acendradamente metafísico u ontológico. Y es en esto precisamente en lo que está pensando Kant en su crítica al argumento ontológico: el ser, considerado como existencia, no es concepto, o sea, no es un predicado, cuestión ya bastante avanzada en la postura de Kant al respecto en 1762–1763 (*Beweisgrund*) y no solo más tarde en 1781. Sin embargo, Marion sí alude, pasajeramente, a este último texto (2010: 191, nota 4).

⁹ Cabe aquí, de paso, dejar planteado cómo tendría lugar una operación definitoria que recurre a un concepto negativo.

ahí parece necesario “concluir que, de manera paradójica, el argumento de San Anselmo aspira a un objeto *trascendente* pero inaccesible por medio únicamente de una prueba *trascendental* del pensamiento” (Marion 2007: 191, cursiva añadida). Ha de observarse que la versión contenida en *Cuestiones cartesianas* es levemente distinta y dice así:

si ‘trascendental’ jamás designa [según Kant] una relación de nuestro conocimiento con las cosas, sino únicamente con nuestro poder de conocer, entonces habrá que concluir paradójicamente que el argumento se dirige a un término trascendental a la *cogitatio*, en la experiencia trascendental de los límites del poder de esa misma *cogitatio* (Marion 2010: 200–201).

El lector puede pasar por alto aquí que hay una buena diferencia entre las expresiones kantianas “poder de pensar” (*Denkvermögen*) y “poder de conocimiento” (*Erkenntniskraft*).¹⁰ El texto de Kant dice esto último, no lo primero, de modo que la fórmula correcta en Marion es la de *Cuestiones Cartesianas*. Así también es confusa la expresión “prueba trascendental del pensamiento” (Marion 2007: 191). Pero cualquiera sea el caso, es claro que se está argumentando con Kant para mostrar que ya en Anselmo habría una superación del concepto por la vía del *id quod majus cogitari nequit*, pero a la vez se procede argumentativamente contra él, en la medida en que ese mismo argumento no parte de un concepto. Esto no tiene nada de incorrecto, a primera vista; pero así como el análisis que efectúa le permite a Marion preguntar qué tan ontológico es el argumento de Anselmo y descartar esa alternativa, también es legítimo que el lector pregunte ‘qué tan trascendental es la propia lectura hecha por Marion de la prueba de Anselmo y hasta dónde puede sostenerse’.

Las notas a pie de página en ambas versiones (que van apoyando y acompañando la argumentación) son de un marcado acento no solo crítico, esta vez, sino derechamente crítico-trascendental, énfasis que Marion parece querer atribuir a Anselmo mismo, haciéndolo ver como un kantiano *avant*

¹⁰ En efecto, para Kant son dos cosas muy distintas pensar y conocer. La siguiente nota lo deja meridianamente claro: “Conocer un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (sea por el testimonio de la experiencia a partir de su realidad efectiva, o *a priori* mediante la razón). Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera siempre que no me contradiga, e. d., basta que mi concepto sea siempre un pensamiento posible, aunque no pueda responder de si, en la suma íntegra conceptual de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto [...]” (BXXVI, nota).

la lettre. El texto francés expresa en forma más estrecha esta cercanía a Kant: Frente a Bergson, Marion habla de una “interpretación crítica” (2010: 200, nota 23) y añade que una tal, así como “la relación con Kant[,] han sido sugeridas por Paul Naulin” (2010: 200, nota 23). Naulin dice, en efecto, que “la paradoja del *Proslogion* reside en desarrollar una argumentación propiamente dogmática en una perspectiva que, por su referencia a la conciencia de sí, es ya crítica” (1969: 19 citado en Marion 2010: 200, nota 23).¹¹

En el mismo sentido, y aún más enfáticamente, se expresa Coloman Etienne Viola, a quien Marion cita también como apoyo de su lectura. “En Anselmo —dice Viola— no se trata del análisis de un concepto, como en la mayoría de los partisanos del argumento ontológico”, se trata “...de un análisis de *nuestra manera* de comprender a Dios, antes que del análisis de un mero concepto” (1972: 153). Si uno se fija en esta última expresión —“nuestra manera de comprender”— la cercanía con el pasaje de *Prolegomena* de Kant en que se apoya Marion, y teniendo en cuenta la caracterización que el propio Kant ofrece de lo trascendental, en general, no podría ser mayor.¹² En el mismo sentido, se abunda diciendo: “cuando se desconoce esta dimensión crítica, el argumento, al utilizar ‘el más grande’ se hace dogmático, y, sin embargo, empírico” (Marion 2010: 200, nota 23). Gaunilo, antaño; Bergson, hoy, habrían sido presa, entonces, de ese dogmatismo. Pero he allí que se hace presente un *curiosum*: al alejarse de Kant, el propio Marion va arrastrando paulatinamente la interpretación —así lo quiere— hacia Anselmo mismo, pero sin que esté permitido ahora calificar de ‘ontológico’ al argumento. Como resumen esencial de la estrategia argumentativa de la que se sirve Marion y que hemos analizado aquí, baste el siguiente pasaje: “Dicho de otro modo, Anselmo se dirige a lo que trasciende todo pensamiento (Dios) gracias a la experiencia crítica de lo trascendental y sin conquistarlo nunca como objeto” (Marion 2010: 201). Marion concede que este resultado es paradójico y lo admite inmediatamente después de haber citado el pasaje de *Prolegomena* donde Kant caracteriza lo trascendental. A él le parece que hay que “concluir paradójicamente que el argumento se dirige a un término trascendental

¹¹ La traducción es correcta. El texto en francés reza: “Le paradoxe du *Proslogion* est de développer une argumentation proprement dogmatique dans une perspective qui, par sa référence à la conscience de soi, est déjà une perspective critique”.

¹² Recuérdese que Kant dice expresamente que un conocimiento trascendental se ocupa no tanto de objetos, sino de ‘nuestra manera’ de conocer los objetos (A11–12/B25).

[trascendente] a la *cogitatio*, en la experiencia trascendental de los límites del poder de esa misma *cogitatio*” (Marion 2010: 201). No obstante, podemos insistir un poco más y preguntar: ¿ha de calificarse esta conclusión tan solo de paradójica y nada más? Veamos.

5. Reflexiones conclusivas

A Marion le importa destacar la impronta ‘metafísica’ de todos los autores que se hicieron cargo (equivocadamente) del argumento anselmiano (tanto los que lo aceptaron como los que no); una tipificación que no es ni una generalidad ni una obviedad: sin haber un pronunciamiento al respecto, el lector tiene la impresión de que el término ‘metafísica’ designaría una disciplina simplificadora, que se atiene a meros conceptos (como instrumentos únicos), exclusivos y excluyentes; carente de asidero en la experiencia, p. ej., la sensible. En tal sentido, es discutible la rápida identificación que atribuye a la metafísica entre Dios y un concepto. Hasta cierto punto esto puede concederse, en especial en la metafísica moderna. Pero aún allí, y como él mismo lo reconoce (pero solo lo dice en 2010: 197, no en 2007), al menos Hegel escaparía a esa tipificación, ya que en este, según él, el concepto mismo se confunde con la esencia divina. Lo que en verdad parece sugerir Marion es una suerte de permanente (re)caída de la metafísica en un conceptismo ramplón —para decirlo con una expresión zubiriana—. Descartes, en tanto, a quien el propio Marion siempre ha tenido en alta estima filosófica, logró hacer, según este, que un concepto llegue “a estar a la altura de la esencia divina” (Marion 2007: 184) y, como veíamos al inicio, esto significa que a partir de ahí esté permitido hacer uso de un concepto de Dios, con lo que, entonces, será “posible y correcto identificar a Dios con un concepto” (Marion 2007: 184). Esta identificación parece un tanto apresurada. ¿Es eso lo que Descartes y, con él, la metafísica, casi ingenuamente han hecho? ¿Quiso Descartes reducir a Dios a un concepto?

Por otra parte, Marion expresa su sorpresa ante la concordancia entre Anselmo y Kant, uno al argumentar en pro de la existencia de Dios a partir de un no-concepto y el otro al negar la posibilidad de acceder al mismo por la vía exclusiva de un concepto, como elemento que sirva de vehículo para llegar a la existencia de Dios. La paradoja estriba en la similitud argumentativa de Kant y de Anselmo, pero no en los resultados a los que llegan. Para Kant la existencia no añade absolutamente nada al concepto de

la cosa (A598/B626). Para Anselmo, por el contrario, la existencia agrega mucho más que el pensamiento, o, mejor, solo allí hay verdadero agregado, precisamente porque Dios está más allá de todo concepto. Ese ‘más allá’ es expresión de la imposibilidad de que a partir del concepto pueda alcanzarse la existencia de Dios; pero justo ese ‘más allá’ o, en palabras de Anselmo, *id quo majus*, ese ‘mayor que lo cual’, no puede ser sino la existencia misma de Dios. El status que debe entonces dársele a un objeto que está más allá del entendimiento es, según Marion, el de *res* (2007: 195). Y Marion pregunta con Anselmo: “¿cómo nombrarlo si no es concediendo que existe fuera del entendimiento: ‘*esse et in re*’ [...]?” (2007: 195). La objeción que de allí surge, y de la que Marion efectivamente se hace cargo, no la puedo tratar *in extenso* aquí. Dejemos consignado al menos que ella está contenida en la pregunta por qué eso impensable (no-concepto) tendría que pensarse como algo existente. La respuesta está, según Marion, con Anselmo, en que, a los ojos de este último, “con *id quo majus cogitari nequit* no se busca pensar en un mínimo sino siempre en un máximo” (2007: 195). Y esto implica, en definitiva, que “el grado más alto ocurre cuando se es en la realidad sin estar en el entendimiento (*in re et non intellectu*)” (Marion 2007: 195). Y más adelante remata diciendo:

Si a Dios solo se le puede pensar dentro de los límites trascendentales del pensamiento, entonces Dios está más allá del poder del pensamiento, esto es, lo trasciende, lo sobrepasa y, en suma, no está en nuestro entendimiento. Pensar en Dios no solo significa admitir que este existe, sino ante todo admitir que existe más allá y fuera del alcance del entendimiento. Por lo tanto, Dios existe *in re* de un modo muy particular: no por estar en el entendimiento sino a pesar de no estar en él. Y lo que es más: Dios existe *in re* justo porque no existe *in intellectu*; he aquí el último y más alto grado de ser (2007: 195).

Marion llega a hablar de un caso extraordinario de negantropía óntica (2010: 201, nota 24), que lejos de descalificar la argumentación, la define como tal: “Dios no es *in re* porque antes es *in intellectu*, tal como la mayor parte de los entes finitos, sino que, excepcionalmente, es *in re* porque no podría ser en ningún sentido *in intellectu*” (2010: 203). Y, en cierta medida, tiene razón, ya que Anselmo está excluyendo al concepto, y sabemos que también lo hace Kant, pero por razones completamente distintas. En estas circunstancias, si los resultados son discordes, ¿puede

hablarse de un procedimiento crítico trascendental por parte de Anselmo, como Marion supone y propone? Pienso que hay que decir más bien que lo que Marion denomina “experiencia crítica de lo trascendental” (2010: 201) consiste, en Anselmo, en abstenerse del concepto, descartarlo como recurso cognoscitivo para el caso de Dios. En Kant, el asunto es tan o más complejo y no basta citar (e impropriamente en el caso de una de las versiones) el pasaje de *Prolegomena* acerca de lo trascendental. De allí que pese a las coincidencias reseñadas, Marion toma, en verdad, de lo trascendental tan solo un aspecto. Dicho de otra manera, hace un uso débil de lo trascendental y con esa debilidad parece alcanzar su objetivo, esto es, la coincidencia con la conocida definición de trascendental que Kant ofrece en la *Crítica*: “Llamo trascendental —dice ahí Kant— a todo conocimiento que se ocupa como tal no tanto de objetos, sino de nuestro *modo de conocimiento* de objetos, en cuanto este ha de ser posible *a priori*” (A12/B25). Pero, si se examina más a fondo el asunto, la consecuencia obtenida por Marion es discutible y problemática. El conocimiento trascendental en Kant no es de alcance parcial, ni admite excepciones; por el contrario, echa a andar y permea toda la crítica y la filosofía trascendental entera. En Marion parece que lo trascendental afecta solo al entendimiento o *cogitatio* y sus operadores los conceptos, por mucho que en la versión correcta que se halla en *Cuestiones Cartesianas* diga bien ‘poder de conocimiento’, pero ese poder de conocer, justo para el caso de Anselmo, solo puede ser conceptual. En Kant, el predicado ‘trascendental’ abarca al entendimiento, la sensibilidad, la imaginación y la razón. No por nada hay en la *Crítica de la razón pura* una exposición *trascendental* del espacio y el tiempo, una síntesis *trascendental* de la imaginación, una deducción *trascendental* de los conceptos puros del entendimiento y hay una (aunque peculiar) deducción *trascendental* de los conceptos de la razón (véase Caimi 1995). Y, por supuesto, *trascendental* es también la doctrina del método (*transzendentaler Methodenlehre*).

En definitiva, el asunto está, pues, en si la crítica que Kant formula al argumento ontológico escapa a la tutela de lo trascendental o queda fuera de su dominio. Que para Kant no es así, sino que incluye la argumentación crítica, lo muestra el *Beweisgrund* de 1763. En esos años Kant ya estaba convencido de que “la existencia no es en absoluto un predicado o determinación de alguna cosa” (*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge*) (AA 02: 172). Pero calló respecto

de su tesis vigente desde 1781 (*KrV*) en adelante, según la cual no habría coincidencia entre el concepto de Dios y el objeto existente correspondiente a ese concepto (lo que curiosamente, según Marion, también sostendría Anselmo) en un argumento ontológico. ¿Por qué calló Kant antes y no ahora? Porque le faltaba descubrir la gran luz de 1769 (“*das Jahr 69 gab mir großes Licht*”) (*Refl.* 5037, AA 18: 69), que le permitió introducir lo que posteriormente llamó trascendental, pero que comienza ya a ponerse en marcha con la fijación del carácter subjetivo del espacio y del tiempo en la *Dissertatio* de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02: 385ss.).

Creo que mi interpretación no estará tan extraviada si se tiene en cuenta que como caracterización de lo trascendental Marion cita solo el pasaje de *Prolegomena* (1783). Se trata del texto en que Kant señala que la palabra ‘trascendental’ “jamás significa una relación de nuestro pensamiento con las cosas sino tan solo con nuestro poder para pensar” (*eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen*) (Marion 2007: 191). En realidad, el texto de Kant dice “capacidad para conocer” o “capacidad de conocimiento” (*Erkenntnisvermögen*) (AA 04: 293). Pero no objetemos esto, porque la afirmación de *Prolegomena* que Marion aduce no es fácil de asir. La referencia (*Beziehung*) a que alude esa afirmación comprende, en un sentido amplio, toda nuestra esfera de conocimiento. En un sentido un tanto más restringido abraza a todas las categorías. Pero, en sentido estricto, se refiere solo a las categorías modales. Y en este sentido —aunque nada dice— Marion tiene razón, ya que es en tales categorías donde se expresa la relación de nuestro conocimiento de las cosas con nuestra capacidad de conocimiento, incluida la existencia. La existencia, la posibilidad y la necesidad son categorías modales para Kant. Por eso dice, nada menos, que lo peculiar de ellas “consiste en que ellas, como determinación del objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado” (A219/B266). Y, en efecto, “expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva” [„den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“] (A219/B266). Esta es la versión complementaria en la *Crítica* del pasaje de *Prolegomena*, donde Kant caracteriza, en forma general, lo trascendental. Precisamente, la contribución de las categorías de la

modalidad no atañe al contenido, sino al modo de ser del concepto y su relación con el respectivo objeto de que se trate. Esta tesis se refuerza cuando Kant observa que “los principios de la modalidad” (*die Grundsätze der Modalität*), armónicos con las categorías de ese tipo, no son más que “explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad efectiva [existencia] y necesidad en su uso empírico [...]” [„Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche [...]“] (A219/B266). Es decir, una vía exclusivamente conceptual es excluida por Kant y en esto, por curioso que sea el resultado, Kant y Marion están ahora de acuerdo. Pero la diferencia estriba en que Marion, como se vio, habla de un ‘no-concepto’: ese no-concepto es supraconcepto. Pienso, sin embargo, que la identificación entre no-concepto y supraconcepto o algo que excede lo conceptual es (o sería) demasiado para Kant. El acuerdo, es, pues, parcial. La interpretación restrictiva esbozada encuentra otro fundamento en A233–234/B286. Kant repite allí su convicción fundamental y agrega que los principios de la modalidad solo son ‘subjétivamente’ sintéticos, “es decir, añaden al concepto de una cosa (de algo real [contenido]), del que no afirman nada más, la facultad cognoscitiva (*Erkenntniskraft*) de la cual surge y en la cual se asienta ese concepto” (A234/B286), idea que se corresponde de lleno con lo que dirá Kant dos años después en el pasaje de *Prolegomena* y que hemos visto citado y aprovechado por Marion en su interpretación.

Finalmente, esos principios modales, que son la expresión estricta de lo trascendental, la más refinada y acabada, juegan un rol limitativo: constituyen “restricciones de todas las categorías al mero uso empírico, sin permitir ni autorizar el uso trascendental [trascendente]” [„Restriktionen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transzendentalen zuzulassen und zu erlauben“] (A219/B267). De manera que ciertamente se concede que aparte del uso empírico las categorías tienen una significación lógica inmanente; pero tan solo en la medida en que se refieren “a la experiencia posible y a su unidad sintética” pueden ellas “concernir a las *cosas* y a su posibilidad, realidad efectiva o necesidad” [„Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit betreffen“] (A219/B267).

Que Marion sigue pensando hoy de la manera en que se lo ha expuesto, se verifica en que en una entrevista relativamente reciente, recogida bajo el título “The death of the death of God”, señala que

la objeción de Kant reproduce precisamente la expresión central del argumento así llamado ontológico de San Anselmo, según el cual lo que podríamos llamar ‘Dios’ debería ser mayor que cualquier representación o pensamiento que podemos tener de Él. Entonces, el argumento de Kant *contra* (*against*) la existencia de Dios es exactamente el mismo que el argumento de Anselmo *a favor* (*for*) de la existencia de Dios. No deberíamos resistirnos a volver a visitar el argumento de Anselmo más bien que el de Kant, porque si alguna vez pudiéramos pensar algo como ‘Dios’, deberíamos ser capaces de pensar en algo más grande que lo que podemos pensar. Esto es una paradoja, una paradoja solo verdadera en el caso de Dios. Solo tal paradoja es verdadera de Dios como Dios. Si no fuera una paradoja, entonces no estaríamos pensando en Dios para nada sino en un ídolo (uno metafísico) (2016: 183).

Estas palabras de Marion son valiosas y en su fina y positiva dialéctica dan cuenta de la efectiva tensión que experimenta el pensamiento al intentar pensar a Dios, pero implican, como hemos intentado mostrar, hacer de la idea que Kant tiene de lo trascendental una expresión voluble, modificable *ad usum delphini*, que es preciso poner en discusión, como se ha intentado hacerlo en las líneas precedentes.

Bibliografía

Principal

KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Félix Meiner, 1988.

_____: *Gesammelte Schriften*, 1–22, Preussische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24, Berlín, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900ff.

MARION, J.-L.: *Cuestiones Cartesianas*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

_____: “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico?”, *Tópicos. Revista de Filosofía* 32 (2007) 179–208.

MARION, J.-L.; KEARNEY, R.: “The Death of the Death of God”, en KEARNEY, R.; ZIMMERMANN, J. (Eds.): *Reimagining the Sacred*, Nueva York/Chichester/West Sussex, Columbia University Press, 2016, 175–192.

Secundaria

CAIMI, M.: „Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen“, *Kant-Studien* 86, 3 (1995) 308–320.

McEVOY, J.: “La preuve anselmienne de l’existence de Dieu est-elle un argument ‘ontologique’?. A propos de trois interprétations récentes”, *Revue philosophique de Louvain* (1994) 167–183.

NAULIN, P.: “Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantórbéry”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 74e, 1 (1969) 1–20.

VIOLA, E. C.: “Journées internationales anselmiennes”, *Archives de Philosophie* 35, 1 (1972) 149–157.



La actualidad de la
Crítica de la razón pura:
Parte Práctica

Presentación del editor al número monográfico. La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Práctica

DAVID HEREZA¹

El siguiente monográfico recoge un conjunto de trabajos relativos al ‘uso práctico de la Razón’² presentados en el IV Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) “La actualidad de la *Crítica de la razón pura*” (celebrado en Valencia entre el 15 y el 19 de octubre de 2018). En consonancia con el primer número ya aparecido, esta publicación aspira a brindar una serie de artículos que reflejen las cuestiones afrontadas por la primera *Crítica* que aún siguen vivas en las discusiones contemporáneas, cuestiones que no se reducen exclusivamente al ámbito de lo ‘teórico’, frente a lo que podría pensarse. El mismo título de esta sección, “La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Práctica”, quiere poner de relieve que las reflexiones kantianas sobre la voluntad humana hunden sus raíces en la obra de 1781, si bien los amplios y esenciales desarrollos posteriores la rebasan. Como señala Kant en una carta a Marcus Herz (AA X: 269), las antinomias (y con ellas el problema relativo a la libertad) podrían haber sido el inicio del libro; del mismo modo, los fines éticos y morales pueden ser considerados su último propósito, tal y como atestigua el “Prólogo” a la segunda edición: “Tuve, pues, que suprimir el saber [*das Wissen aufheben*] para dejar sitio a la fe [*Glauben*]” (*KrV*, BXXX). El énfasis de la tradición neokantiana o de la filosofía anglosajona en las interpretaciones gnoseológicas ha llevado, en varias ocasiones, al descuido de esta dimensión, la cual constituye el alfa y omega de la misma *Crítica de la razón pura*. Justamente, en virtud de ello, hemos querido articular las contribuciones seleccionadas que comentamos a continuación.

¹ Universitat de València. Contacto: David.Hereza@uv.es.

² Véase para más información la “Presentación de los editores al número monográfico. La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica”, de David Hereza y Óscar Cubo, publicado en el volumen 4, número 2, de la *Revista de Estudios Kantianos* (2019: 245–248).

La primera de ellas, que recoge la ponencia plenaria pronunciada por la profesora Onora O’Neill (University of Cambridge), es un claro modelo de los objetivos que perseguimos. En su artículo encontramos una visión global del nuevo horizonte que abre lo práctico en el pensamiento kantiano, así como un análisis de la repercusión de este en la actualidad filosófica. Partiendo de la segunda de las preguntas cardinales que aparecen en el “Canon” de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, A805/B833), “1. ¿Qué puedo conocer? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué puedo esperar?”, la profesora Onora O’Neill formula un diálogo entre Kant y Rawls que abarca diversos problemas, desde la naturaleza del ‘agente de la acción’ hasta la fundamentación de los ‘derechos humanos’.

A fin de profundizar en las diferentes configuraciones que adopta la imbricación entre lo teórico y lo práctico, seguidamente presentamos un bloque de tres artículos. El primero de ellos, del profesor Paolo Grillenzoni (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano), examina la presencia del abismo entre determinismo y libertad en uno de los escritos precríticos fundamentales: la *Nova Dilucidatio*. Ahora bien, la relación y confluencia entre estos dos ámbitos no solo se manifiesta en un estudio genético de la filosofía crítica; el mismo vocabulario, las metáforas y expresiones de los análisis teóricos de Kant están entretejidos con la cuestión práctica. Muestra de ello es la contribución de Julia Muñoz (Universidad Nacional Autónoma de México), que explora la relación entre el ‘desacuerdo’ y la ‘razón’ en la filosofía kantiana. Todavía en el terreno de la primera *Crítica*, cierra este primer bloque el trabajo de Francisco Javier Iracheta (Universidad Iberoamericana Puebla), que ofrece un estudio sobre las conocidas recensiones redactadas por Garve en 1782 y 1783. El interés de esta contribución reside en el exhaustivo análisis histórico no solo de la famosa acusación de idealismo, sino también del intento de denunciar la obra de Kant con base en sus escasas implicaciones para la vida práctica.

Perfilada de diferentes formas la transición hacia lo práctico dentro del trabajo del pensador de Königsberg, el objetivo del segundo bloque de contribuciones se adentra en los conceptos fundamentales de las grandes obras relativas al uso práctico de la Razón: la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, concretamente en lo que se refiere a su particular “Analítica”. Atendiendo a ambas, con especial énfasis en la *Grundlegung*, Luis Moisés López Flores

(Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey de México) presenta la posibilidad de una lectura no-epistémica de la noción de deber siguiendo el planteamiento del actual debate anglosajón. Ahondando en la estructura de la segunda *Crítica*, concretamente en la “Analítica de los principios”, el artículo de Yasutaka Akimoto (Universität Halle–Wittenberg) introduce de forma concisa el problema cardinal de si la buena voluntad es suficiente para la moralidad. Este se ve complementado con el artículo de José María Torralba (Universidad de Navarra), que cierra este segundo bloque haciendo alusión a la “la relación de la razón pura práctica respecto de la sensibilidad” (AA V: 90). En él damos con un examen de la noción fundamental de ‘respeto’ que, como la misma contribución explicita, tanta importancia tuvo también en pensadores inmediatamente posteriores.

Tratados los conceptos fundamentales de ‘deber’, ‘buena voluntad’ y ‘respeto a la ley’, un último bloque de tres artículos se centra en las consecuencias que Kant extrae de ellos. Estas se diferencian dentro de la misma empresa crítica en tres ámbitos: teoría del derecho, de la virtud y de la religión. Así, se proponen tres artículos representativos de estos, ajustados a una problemática específica. En referencia a la *Rechtslehre* o “Doctrina del derecho” (AA VI: 205), primera parte de lo que debería ser la culminación de una ‘Metafísica de las costumbres’ (AA IV: 387–390), presentamos el artículo de Óscar Cubo (Universitat de València) sobre la legitimación del derecho positivo por parte de Kelsen, Waldron y el propio Kant. A continuación, Almudena Rivadulla (Universidad de Navarra) aborda el tema de la interacción social, concretamente, de la ‘amistad’, como elemento representativo de la “Doctrina de la virtud”, la otra cara de la *Metafísica de las costumbres*. Concluye este bloque la contribución de Ileana Beade (Universidad Nacional de Rosario) sobre la religión racional y el principio de tolerancia, el último de los ámbitos a los que se extiende el análisis de la voluntad pura en Kant.

Siguiendo el propósito del congreso, esperamos que estos trabajos puedan poner de manifiesto la variedad de articulaciones que tiene el pensamiento práctico en la filosofía trascendental: desde su origen en la etapa precrítica o en la primera *Crítica*, pasando por la fundamentación excepcional de la *Grundlegung* y la *Crítica de la razón práctica*, hasta los nuevos problemas que estas despiertan (tanto en nuestra relación ética y jurídica con los otros, como en el terreno de la religión). Así, esta

recopilación enfatiza la transición de lo teórico a lo práctico en todas sus dimensiones. De ahí que este segundo volumen dedicado a la ‘parte práctica’ de la ‘actualidad de la *Crítica de la razón pura*’ no deba ser visto como una mera adición a la publicación del primero, sino más bien como su culminación. En cualquier caso, como ya indicamos en la “Introducción” al anterior volumen, estas páginas solo pretenden ofrecer algunas directrices para la intelección unitaria de las diferentes contribuciones aquí reunidas. Ya sea en su conjunto o por separado, no hay duda de que el lector podrá enriquecerse con ellas y adentrarse en las grandes líneas interpretativas que actualmente se desarrollan alrededor de la filosofía de Kant.

Con esta publicación llevamos a término uno de los principales propósitos que esperábamos cumplir tras la celebración del IV Congreso de la SEKLE. Solo queda agradecer una vez más a todos los participantes que hicieron posible el intercambio de ideas, reflexiones y trabajos a lo largo del tiempo compartido en Valencia. También, a todos los organizadores, desde el principal, Pedro Jesús Teruel (Universitat de València), hasta cada uno de los que pusieron de su parte en las muchas actividades desarrolladas durante el congreso: Óscar Cubo (Universitat de València), Alba Jiménez (Universidad Complutense), Jesús Conill (Universitat de València), Ana-Carolina Gutiérrez (Philipps-Universität Marburg), Fernando Moledo (Fernuniversität Hagen), Maria Caterina Marinelli (Università di Roma Tor Vergata) y Alberto Hilario (Universitat de València).

‘What Ought We Do?’ And Other Questions

ONORA O’NEILL¹

Abstract

Kant formulates the question “What ought I do?” as an agent’s question. This is not the only way in which practical reasoning can be approached. A great deal of contemporary work in ethics and political philosophy addresses different, often narrower, questions. Much of it focuses primarily on recipients rather than agents, and so on entitlements or rights rather than on requirements or duties to act, including most obviously discussions of human rights. I will consider some of the consequences and the advantages of starting from each of these questions, and some of the ways in which each shapes practical reasoning.

Keywords: Kant, Rawls, Constructivism, Human Rights

‘¿Qué debemos hacer?’ y otras preguntas

Resumen

Kant formula la pregunta “¿Qué debo hacer?” como una cuestión relativa al agente de la acción. Sin embargo, este no es el único modo en el que permite ser enfocado el razonamiento práctico. Una buena parte de los trabajos contemporáneos en ética y filosofía política abordan cuestiones diferentes, a menudo, menos restringidas. Muchos de ellos no se focalizan primariamente en los agentes, sino en los destinatarios de la acción, y, de este modo, en los derechos más que en los deberes, incluyendo obviamente los derechos humanos. Consideraré algunas de las consecuencias y ventajas de empezar desde cada una de estas cuestiones y algunos de los modos en los que estas forman el razonamiento práctico.

Palabras clave: Kant, Rawls, Constructivismo, derechos humanos

Near the end of the *Critique of Pure Reason* (A805/B833) Kant asserts that “All the interests of my reason, speculative as well as practical, combine in the three following questions: 1. what can I know? 2. What ought

¹ University of Cambridge. Contact: oon20@cam.ac.uk.

I do? 3. What may I hope?". In this paper, I shall focus not on Kant's systematic reasons for thinking that reasoning must address all three questions, but on his reasons for formulating the second question in a specific way, and on some implications of that formulation.

Kant formulates the second question as an agent's question. This is not the only way in which practical reasoning can be approached. A great deal of contemporary work in ethics and political philosophy addresses different, often narrower, questions. Some of it replaces practical questions with third party or spectator questions, such as 'what are my (or our) 'values''? Some of it prioritizes neither agents nor recipients, and offers a perspective-neutral account of just institutions (e.g., Rawls' theory of justice). Much of it focuses primarily on recipients rather than agents, and so on entitlements or rights rather than on requirements or duties to act, including most obviously discussions of human rights. I will consider some of the consequences and the advantages of starting from each of these questions, and some of the ways in which each shapes practical reasoning.

1. The Agent's Question

The question "What ought I (or we) do?" is ancient, and it can seem obvious that this is the key question that any discussion of ethics and of justice should address. Yet many contemporary discussions of ethics, and in particular of justice, do not start from this question.

Many traditional accounts of justice saw the agent's question as central, and often combined and integrated accounts of justice and of other ethical standards. They aimed to offer accounts of 'requirements' both to act in specific ways and to cultivate specific traits of character, so typically provided accounts both of 'duty' and of 'virtue'. The terms 'duty' and 'virtue' are still familiar but are often seen as old-fashioned, and sometimes as suspect or obsolete. A growing suspicion about duty, going back to Nietzsche but becoming widespread and popular in the wake of the horrors of WWI with its exaggerated emphasis on patriotic duty, may be one reason

why appeals to duty and thereby to the agent's question, were so often set aside during the mid-twentieth century in favor of narrower questions.²

A considerable amount of contemporary work in political philosophy takes a 'perspective-neutral' view of the basic question to be addressed. It prioritizes neither agents nor recipients, and seeks to justify the norms or standards that just institutions should meet, while remaining largely silent about standards other than those of justice. John Rawls's work is a leading example of a perspective-neutral account of justice. An even larger range of contemporary discussions of standards of justice—including paradigmatically the vast range of discussions of Human Rights—prioritize the 'recipient's perspective', by focusing in the first place on those aspects of justice that individuals can claim as their rights.

Each of these approaches addresses practical or normative questions about standards that matter, but many other discussions set aside practical or normative questions and take a 'third party' or 'spectator' view of ethics. Spectator approaches discuss the 'values' (or supposed values) 'actually' held or preferred by certain individuals, social groups, or by entire cultures and communities. This is no doubt appropriate for historical, sociological and cultural studies, but it evades questions about the normative justification of the (supposed) values discussed, sometimes suggesting that there is an element of justification to be found in the mere fact (when it is a fact) that they reflect individual choices or preferences, or culturally entrenched positions. This sleight of hand is often apparent in appeals to 'my values' or 'our values' (or 'my' or 'our' principles or preferences), as if this could constitute justification. Although this trivializing substitute for normative justification was ridiculed a long while ago by Groucho Marx, with the comment "Those are my principles, and if you don't like them... well, I have others", it remains persistently popular. However, I intend today to ignore discussions of (supposed) values that take a spectator perspective and to concentrate on the underlying differences between those approaches that take questions about the justification of practical or normative standards more seriously.

² I have discussed some of these tendencies in more detail in "Justice without Ethics: A Twentieth Century Innovation?", forthcoming in John Tasioulas volume *Cambridge Companion to the Philosophy of Law* (forthcoming).

Choosing to start from one or another question can lead to systematically different accounts of justice, and in some cases also of other ethical standards. Approaches that start from one question are often silent about normative concerns that are central in approaches that start from another, or even render those questions and concerns invisible. So I begin by considering the broadest and most inclusive approaches, and then turn to positions that take narrower views of the basic questions, and consequently of the range of normative claims.

1.1. Range and Structure

Kant's broad and systematic account of ethics and justice provides a clear illustration of the way in which focus on a specific question addressed can shape the range and structure of normative thinking. Kant was, of course, not the only philosopher to take the agent's question as basic for ethics. A range of Aristotelian and Kantian approaches to ethical writing also addresses the agent's question, and considers a broad range of questions about justice and about ethics.

However, there is a second reason for taking Kant's approach as central among those that address the agent's question. This is that he combines a focus on the agent's question with a stringent view of normative justification. This is a controversial claim, and across two centuries Kant's approach to normative justification has often been criticized as excessively ambitious and demanding, or as downright implausible. There is a good deal at stake here. If Kant's view of justification is rigorous and productive, the wider scope of his conclusions will be an advantage. If it is not rigorous or not productive, there may be a reason to settle for narrower approaches to justice, even if they ignore the rest of ethics.

2. Questions, Scope, and Structure

2.1. Kant: Justice *and* Ethics

Kant's discussions of justice formed part of a broad account of duties that addresses the classical agent's question 'what ought I (or we) do?' He argued for a systematic and differentiated account of human duties, using a range of distinctions that had been widely used by early modern natural law theorists (see Schneewind 1993: 53–74), including those who took

perfectionist approaches to justification. He distinguished 'perfect duties' that are owed without exception, (e.g., duties to keep promises; *G*, AA 04: 421ff—one of many passages) from 'imperfect duties' that leave agents discretion on whether to act in a particular situation (e.g., duties of beneficence; *G*, AA 04: 423, again one of many passages). He subdivides perfect duties into duties of justice, that can and should be enforced by public authorities (*MM*, AA 06: 230ff.) from perfect duties that are not duties of justice, so should not be enforced by public authorities. Among enforceable duties of justice he classifies some, 'but not all', as duties whose performance can be claimed as rights by others. For Kant, an account of rights is therefore 'only part' of a theory of justice, which in turn provides 'only part' of an account of perfect duties, which in turn provides 'only part' of an account of duty. As he sees it, claims that prioritize the classical agent's question can support a complex and systematic account of required action that covers imperfect as well as perfect duties, that distinguishes perfect duties of justice from perfect duties that form part of ethics but not of justice, and that subdivides duties of justice into those whose performance others can rightfully claim and those that others cannot claim as their right (see O'Neill 2016:111–125).

2.2. Rawls: Justice as Fairness, but without Ethics

Rawls's theory of justice has a narrower scope. He does not address the generic agent's question, 'what ought I (or we) do?', but takes a perspective-neutral approach to the 'basic structure of society' and aims to identify the principles that a just society should embody. He claims that this approach "generalises and carries to a higher level of abstraction the traditional conception of the social contract" (*TJ*, AA 03; see 11), but does not provide a basis for an account of ethical duties.

However, while Rawls does not aim for as full an account of required action as the one Kant had proposed, he too offers much more than an account of those duties that are the counterparts of claimable rights. Only the first of Rawls's two principles of justice focuses on standards of justice that have counterpart rights, namely those that would secure "an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty to others" (*TJ*, AA 03: 60). Rawls's second principle of justice is a distributive requirement, and does not define individual rights. It demands that social and economic inequalities be arranged so that they are reasonably expected

to be to everyone's advantage, and are attached to positions and offices that are open to all (*TJ*, AA 03: 60). 'Justice as fairness', as Rawls articulated it, therefore demands 'both' a range of rights that can be claimed by Individuals 'and' a set of institutions that secure certain structural conditions. Institutions that secure these structural conditions will often give rise to claimable rights: but these will be the 'legal' or 'institutional' rights of some jurisdiction, rather than fundamental rights with universal scope and deep justification. Principles of distributive justice do not generally define individual rights, or show 'who' may claim 'what' from 'whom'.³

2.3. Human Rights: Justice as Claimable Rights

Human Rights approaches to justice take a narrower view of its scope than either Kantian or Rawlsian approaches. They address neither the agent's question nor an account of perspective-neutral claims about the basic structures of just societies. Rather they set out specific claims that right-holders have to others' actions and forbearance. Human Rights approaches are intended to answer the claimant's question 'What am I (or we) entitled to claim?', so are silent not only about imperfect duties (e.g. beneficence), but also about those perfect duties that cannot or should not be claimed or enforced by public authorities (for example, many aspects of honesty or promise-keeping), as well as about aspects of justice that are not directed to individual claimants and do not define entitlements, but (for example) prescribe structures or patterns for the distribution of certain goods.

Everyday discussions of Human Rights often purport to offer an account of distributive standards, and of individuals' claims under those standards. However, this is secured only by yoking Human Rights standards to institutional assumptions and interpretations, such as claims about the bodies of law that are labeled Human Rights law and other specific institutional arrangements for protecting and securing rights.

Human Rights norms are highly indeterminate. For example, rights to goods and services, such as a 'right to food' or a 'right to health' (or to health care), do not identify relevant duty-bearers, let alone prescribing 'just' which food or medical intervention is to be provided by 'whom' and

³ Structural principles that prescribe strict equality of outcomes, define individual entitlements, but other principles of distributive justice are more indeterminate and could be institutionalized in various ways, so will define individual entitlements only when supplemented by specific legal or other institutional assumptions.

for 'whom'. Such claims are incomplete or indeterminate without institutional measures that assign the relevant duties to specified (preferably competent) duty-bearers. And distributive standards that range across unidentified (often unidentifiable) persons (e.g., rights of future generations; rights to fair economic arrangements) require institutional supplementation not only to specify the relevant duty-bearers, but also to specify the relevant right-holders, so are 'doubly' indeterminate unless and until supplemented with institutional structures that identify relevant duty-bearers and right-holders. The institutional structures that implement Human Rights requirements define 'positive' duties and 'positive' rights, rather than requirements of justice for which broader moral justification can be claimed.

At one time indeterminate aspects of justice that require supplementation by specific institutional provisions, might have been spoken of as 'provisional right(s)', indicating that their claims were under-defined and could not be secured unless and until institutional provision determined 'who' ought to do 'what' for 'whom', and 'who' could claim 'what' from 'whom'. Recent disagreements about whether Human Rights should be thought of as 'moral' or 'political'⁴ shows both that deep uncertainty about the scope and status of claims about Human Rights persists, and that a great deal of 'institutional' ground must be covered to support determinate and effective claims to rights. So while human rights approaches assert pleasingly definite claims, their normative justification and their interpretation both remain contentions. And with that, I turn from questions about scope to questions about justification.

3. Patterns of Justification

One might expect these marked differences in the scope of differing approaches to justice to be linked to the relative difficulty of the justificatory arguments needed by each approach. More specifically, one might expect that the wider scope of Kant's account of duties would make his claims particularly hard to justify, and that the narrower scope of Human Rights thinking would make its claims particularly easy to justify. However, matters are not so simple, and it is far from obvious that Human Rights

⁴ Disagreement whether Human Rights are, or indeed can be, both moral and political has seemingly become more intense in the second decade of the twenty-first century, as the following titles suggest: Moyn 2010; Hopgood 2013; Posner 2014; Malcolm 2018; Etinson 2018.

claims are easier to justify than other claims about justice. My sense of the matter is that Kant's approach to justifying required action—including standards of justice—rests on 'less' demanding assumptions than are typically used by those approaches that seek to justify less.

3.1. Kant: Justification as Modal Constructivism

Kant's approach to the justification of practical principles relies on the thought that reasons for action should be fit to reach their intended audiences, hence that reasons intended to be relevant for everyone, whether they bear on justice or on other ethical standards, must have 'the form of law'. This is not a demand for 'agreement' by all. Kant proposes a weaker, modal account of practical reasoning: reasoning fails unless reasoners offer considerations that their audiences could 'in principle' follow in thought, or adopt for action. Anybody who aims to justify principles to 'the world at large'—whether principles of justice or other ethical principles—must therefore, Kant thinks, 'reject' principles that 'could not' (in principle) be followed in thought or adopted for action by all others.

This demand is the key to Kant's constructive method of justification, on which his practical philosophy relies, and which is summarised in the universal law formulation of the Categorical Imperative. At the start of the *Doctrine of Method* of the *Critique of Pure Reason* he set out systematic parallels between reasoning and constructing. As he sees it, building projects need materials, a workforce and a plan. We must make "an estimate of the materials, and have determined for what sort, height, and strength of building they will suffice" (*KrV*, A707/B735, a. trans.), so must rule out over-ambitious constructions. Like the ancient builders of the Tower of Babel, we may find that "although we had in mind a tower that would reach the heavens, yet the stock of materials was only enough for a dwelling house—just roomy enough for our tasks on the plain of experience and just high enough for us to look across the plain" (*KrV*, A707/B735, a. trans.). Like them, we may come up against the reality that some plans are not realizable for other reasons. Building projects may fail not only if materials are lacking but if disagreement undermines cooperation, and a "Babel of tongues [that] unavoidably sets workers against one another" with the result that they are "scattered [them] across the earth, each to build separately following his own plan". Like Kant, we may find ourselves driven to conclude that "Our problem is not just to do with materials, but

even more to do with the plan. Since we have been warned not to risk everything on a favorite but senseless project, which could perhaps exceed our whole means, yet cannot well refrain from building a secure home, we have to plan our building with the supplies we have been given and at the same time to suit our needs" (*KrV*, A707/B735, a. trans.).

Yet many of Kant's commentators across two centuries have held that he relied on extravagant rather than on minimal premises and doubted whether his approach to justification is 'economical', or even 'plausible'. There are undoubtedly readings of the relevant texts, that see his approach as metaphysically extravagant or excessive, But these do not seem to me to offer a convincing reading of Kant's views on reasoned justification, nor therefore of his accounts of justice or of (the rest of) ethics.

However, I am unsure whether Kant offers an adequate inventory of available materials. He may overlook some available materials. He may make inaccurate claims about others. But the strategy of looking first for a minimally extravagant approach to justification seems to me to make sense—although it is not universally popular. Some philosophical discussions of the justification of truth claims and of practical claims suggest that we can help ourselves to a far richer inventory of materials, such as cultural or social beliefs and conventions ('social construction'), or metaphysically powerful principles. However, for present purposes I shall leave aside difficult questions about the range of 'materials' available to us, in order to focus on Kant's suggestive comments about the 'workforce' and the 'plan'.

As Kant sees it, speaking of a 'workforce' is a way of acknowledging the fact that reasoning is not solipsistic. We reason in order to reach and engage with others, 'without presupposing agreement'. Where there is agreement, reasoning is redundant. It is needed when we do not (at least initially) share assumptions, outlook, ideology or beliefs with those who offer us reasons. Where reasoning is undertaken, failure to put forward considerations that others could in 'principle' understand and consider as a basis for action will not advance understanding or justification. Kant seeks to identify what can be done 'without' assuming a shared culture, 'without' assuming shared (supposed) values, and 'without' assuming metaphysically demanding premises. He argues that we can aim to communicate and coordinate even where common standards and principles for coordinating

are not actually agreed, provided we reject principles that 'could' not be followed in thought or adopted for action by anybody—and so by everybody.

This constructivist approach to justification may, of course, offer too little. Kant does not assume that human beings are naturally or instinctively coordinated, like some species of animals or that agreement emerges spontaneously. He wrote in his relatively early *Idea of a Universal History* that

since human beings in their endeavors do not behave merely instinctively, like animals, and yet also not on the whole like rational citizens of the world in accordance with an agreed-upon plan, no history of them in conformity to a plan is possible (as e.g. of bees or of beavers) appears to be possible (*IUH*, AA 08: 17).

If we seek to offer reasons to all others we must reject principles that 'could not' be principles for all. So while Kant does not assume that human agents will reach agreement on a specific plan or blueprint, he thinks that they can converge on rejecting principles or starting points that 'could not' be principles for all. This, he argues, is 'all' can be presupposed in seeking to offer reasons and thereby justification to others.

This is a limited strategy, but it rules out some important principles, such as those of injury or coercion, that 'could not' be adopted by all because their adoption 'even by some others' would undermine agency for some, and thereby the adoption of like principles by those whose agency was undermined. This spare formulation is the key to Kant's modal constructivist approach to justification. Putting the point in more familiar terms, reasoning with others is not a matter of presupposing agreement on the relevant matters, but of relying 'only' on principles that can be thought of as principles for all, that is to say on principles that are fit to be universal laws.

So Kant's constructive approach to justification is at least not empty, but it is distinctive and minimal. It takes a 'modal' rather than a 'hypothetical' approach to answering the question 'what ought we do?' This modal approach demands the 'rejection' of principles of action that 'cannot' be principles for all: but no more. It provides reasons to reject principles

such as those of coercion, deception, injury, or systematic refusal to help others, which 'cannot' be universally adopted. If we try to envisage the universal adoption of such principles, we inevitably fail since anyone who becomes a victim of their adoption by someone else cannot act on those very principles. Slaves cannot enslave others; victims of coercion cannot themselves coerce; victims of murder cannot themselves commit murder; those who suffer systematic lack of help from others do not survive to deny others all help. Anyone who is committed to acting on principles that are fit to be principles for all must reject these and many other principles of action that are not fit to be principles for all. This approach to justification has substantial implications, although it may not offer enough to justify all the standards of justice (or other ethical standards) that we might hope to establish.

3.2. Rawlsian Justifications: Hypothetical Contractualism to Political Liberalism

Rawls takes a very different approach to the justification of standards of justice. Although his political philosophy is in some ways deeply Kantian, both in *A Theory of Justice* (where he characterizes it as 'contractualist') and in *Political Liberalism* and other later work (where he spoke of his work as 'constructivist'), Rawls develops a line of argument that differs fundamentally from Kant's.

He does not favor either the agent's or the recipient's perspective. He wrote at the beginning of *A Theory of Justice*: "My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the Social Contract as found, say, in Locke, Rousseau and Kant" (Rawls 1971: 11).⁵ He prioritizes neither agents nor recipients, neither duties nor rights, but 'structural principles', which, he argues, can be justified as setting out the terms of a distinctive form of hypothetical contract. In anchoring justification in 'hypothetical agreement', Rawls relies on more demanding premises than Kant had assumed in appealing to intelligibility and adoptability—both of them modal rather than hypothetical notions.

⁵ I have set out some differences of method in the two works in "The Method of *A Theory of Justice*" (1998: 27–43).

Of course, appeals to 'hypothetical' agreement rest on weaker assumptions than appeals to 'actual' agreement. But they assume more than the 'possible' agreement set out in Kant's universalisability test. The specific type of hypothetical agreement that Rawls proposes posits individuals who find themselves in a hypothetical 'Original Position' in which they have general knowledge of their society, but none of their own position, advantages and disadvantages. This 'may' rule out agreements that (for example) rely on deception, manipulation, abuse, conspiracy, partisan influence or other forms of wrongful action. However, what would be hypothetically agreed can offer a robust basis for justice only if the standards for hypothetical agreement are a 'sufficient' basis for identifying principles of justice, and it is not clear that they would do so.

In *A Theory of Justice* Rawls claimed that those whose self-interest is obscured by a (hypothetical) 'veil of ignorance', would agree on two specific principles of justice. But this may not be 'enough' to ensure that whatever is agreed is just and indeed Rawls did not claim that appeals to agreement under conditions of hypothetical ignorance offered 'sufficient' justification. In *Theory of Justice* he underpinned this appeal to agreement in an Original Position with a claim that that the principles hypothetically agreed to would also have a deeper, coherentist justification. The two principles of justice could be brought into *reflective equilibrium*—into agreement—with "our considered moral judgments" by an iterative process of mutual adjustment. However, he later came to think that this coherentist approach to the justification of principles of justice did not work. Considered moral judgments vary hugely, so it is less than clear what has to be brought into reflective equilibrium with the two principles of justice. Agreement on considered moral judgments may indeed be found 'within' homogenous social groups and cultures, but appeal to such agreement could provide only limited, communitarian justification. Social constructivism cannot offer an adequate basis for justice in pluralistic societies.

In his late writings, Rawls reconfigured his approach to the justification of principles of justice. He replaced the appeal to reflective equilibrium with 'our considered moral judgments' with an appeal to agreement reached in a specifically 'political' view of the context of justice. This revised justificatory strategy offered a 'political' rather than a 'moral' justification. Principles of justice are seen as norms that would be agreed

among 'fellow-citizens in a bounded, liberal, democratic society'. In effect, Rawls's later work 'assumes' a liberal and democratic political order, where citizens may not share "considered moral judgments", and argues that members of those political societies will converge on the two principles of justice (which he notably did not alter when he revised his account of their justification).

This revised, political starting point could not establish conclusions about wider ethical issues (as Kant had done, and as Rawls himself had earlier thought possible) but 'only' about justice, and that 'only' for certain sorts of societies. *Political liberalism* is a theory of justice for liberal societies. It is silent about the rest of ethics, and has little to say about justice beyond bounded, liberal, democratic societies, including global justice.⁶

3.3. The Justification of Human Rights: Moral or Political?

Contemporary discussions of Human Rights also offer a broadly liberal account of justice, but take neither Kantian nor Rawlsian approaches to justification. Although many assume that (all or some) Human Rights standards can be justified, and although this may be the case, most discussions of Human Rights take limited views of justification. While some philosophical approaches to Human Rights seek to ground them in conceptions of 'human dignity' or of 'human interests', most everyday and institutional discussion of Human Rights appeals to the 'authority' of specific international instruments, and so indirectly to the authority of states that are party to those instruments.

This reliance on 'positive' justifications of Human Rights standards had particular cogency during and after WWII, when the leading Human Rights Declarations and Conventions were drafted. Securing standards of justice that had been widely and disastrously breached, was of paramount importance, and questions about justification may have seemed less important—or perhaps all too easy to answer. Today there is still widespread ambivalence about the feasibility of deeper, non-positivist justifications for Human Rights standards (see note 4). Human rights thought and practice still converges on a specific list of rights 'not' because there is agreement or

⁶ In his late *The Law of Peoples* Rawls argued for a conception of international justice, largely covering aspects of international (i.e., interstate) justice that had been agreed in the post-WWII settlement, and focusing on states that meet certain standards.

clarity about justificatory arguments for those rights, but because certain Declarations and Conventions are taken as authoritative.

A curious result is that Human Rights claims are often asserted without showing or knowing who holds the relevant counterpart duties, and sometimes without showing or knowing who holds the asserted rights. The first problem has sometimes been said to show that Human Rights standards are 'merely aspirational', since they do not show 'who' should do 'what' for 'whom'. This has often been seen as unproblematic for the case of liberty rights, where counterpart duties must be held by 'all' persons and institutions. Yet, while rights not to be tortured or not to be enslaved indeed require 'all' others to respect the counterpart 'negative' duties not to torture or not to enslave, they also make further demands that need allocation. Duties to 'support', to 'enforce' and to 'protect' liberty rights must be assigned to 'specified' agents and cannot be left unallocated. And duties to 'realize' social, economic and cultural rights must be allocated to specified (preferably competent) agents if it is to be clear 'who' ought to do 'what' for 'whom' to secure these rights.⁷ In short, proclaiming rights without clarity about who holds the counterpart duties, and (where relevant) allocating them to competent duty-bearers, leaves it unclear what action Human Rights require of whom.

4. Justification and Indeterminacy

Kantian, Rawlsian and Human Rights approaches to justice all take it that just societies must meet a plurality of standards and tailor action to take account of situations. The indeterminacy of standards of justice is indispensable, because is needed for action to meet a plurality of standards (conflicts of obligations may sometimes arise, but for the present I leave that well-recognized problem aside). Equally, indeterminacy raises questions about finding acceptable, or indeed optimal, ways of meeting a plurality of standards in actual cases, and about the roles of practical judgment, interpretation and institutionalization. These issues must be addressed by any theory of justice. This is why human rights are understood as 'qualified' rather than 'unconditional'.

⁷ The point has been emphasized for many years. For one of the earlier discussion see Henry Shue (1980 [1996]).

However, there is unending controversy about the correct way of interpreting indeterminate norms and standards. Discussions of human rights dispute how they should be adjusted to one another. Rawls's principles of justice demand ways of resolving the tension between equal liberties and just distribution. Kant sees the implementation of justice as authorizing coercion⁸ and argues that

[...] coercion is a hindrance or resistance to freedom. Therefore, if a *certain use of freedom is itself a hindrance to freedom in accordance with universal laws* (i.e. wrong), coercion that is opposed to this (as *hindering a hindrance to freedom*) is consistent with freedom in accordance with universal laws, that is, it is right. Hence there is connected with right by the principle of contradiction an authorization to coerce someone who infringes it (*MM*, AA 06: 231).

So Kantian, Rawlsian and Human Rights accounts of justice all acknowledge the need to shape the enactment of standards of justice in order to meet a plurality of standards. However, beyond these parallels there are very different views about permissible ways of adjusting requirements of justice in order to allow for other demands. In particular, there are deep disagreements about the role of appeals to institutional authority in interpreting principle of justice.

Whichever way we look, matters can seem problematic. One of the classical objections to systematic thinking about justice and about ethics, has been that principles are 'too abstract' and do not provide enough guidance to shape action. Yet resolving this problem by treating institutional demands as authoritative will not merely permit but require action that breaches standards of justice.

We understand well enough what it is to satisfy the demands of plurality standards. Practical judgment has not only to respect a range of standards of justice, but to take realistic view of action that is 'feasible' for agents, that is 'compatible' with other aims and demands, and that is 'affordable'. The everyday demands of practical judgment are often difficult, and are not always best adopting the interpretations articulated in the legislation or in the courts of a given state, or in international courts. The

⁸ "Right (i.e. justice) is Connected with an Authorization to use Coercion" (*MM*, title of §D, AA 06: 231).

interpretation of human rights standards too cannot be settled by further arguments from authority.

These realities suggest to me that the task of justification is more open-ended than appeals to authorized interpretations suggest, and that disputes and uncertainties cannot be handed over to arguments from authority at some well-defined frontier. Legal and institutional systems are porous, and among other things porous to considerations about justification, about evidence and indeed about wider ethical considerations. Current debates about reliance on appeals to proportionality by judges in the UK and the EU and longstanding debates about the strict construction of the constitution in the US illustrate the point. The malign pressure that corrupt or destructive cultures can exert on the interpretation of certain rights and on other standards of justice provides darker illustrations. Standards of interpretation cannot be fixed merely by designating the interpretations reached by specified institutional processes as authoritative.

Not everyone will welcome this conclusion, which is that the demand for justification cannot be restricted to principles of duty or to human rights in the abstract, and that questions of justification also arise for the ways in which principles and standards are interpreted. Some will not welcome this conclusion because justification is demanding, whereas authorization often comes cheap. That, however, rubs the point in: authorization comes cheap because some authorities are corrupt or deceptive, and even decent authorities may fail on occasion and be lacking in many ways. Justification may be strenuous, but it is not optional if we are to take universal standards of any sort (including human rights standards) seriously. But is it even available?

I will not at this stage in a lecture getting long say much about standards of interpretation, but in order to cut through some thickets I will again stress a methodological point that I think important. The interpretation, like the justification, of principles should rely on 'minimal and uncontroversial assumptions': if we pack too much into the starting point, then justification will be hostage to too much—that after all is the problem of appealing to authority. So it seems to me that we need to start with and to maintain Leibnizian restraint in the way we approach the justification both of principles and of their interpretation.

References

- ETINSON, A. (Ed.): *Human Rights: Moral or Political*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- HOPGOOD, S.: *The Endtimes of Human Rights*, New York, Cornell University Press, 2013.
- MALCOLM, N.: *Human Rights and Political Wrongs: A New Approach to Human Rights Law*, Cambridge, Polity Press, 2018.
- MOYN, S.: *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- O'NEILL, O.: "The Method of *A Theory of Justice*", in HÖFFE, J. (Ed.): *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin, Akademie Verlag, 1998, 27–43.
- _____: "Enactable and Enforceable: Kant's Criteria for Right and Virtue", *Kant-Studien* 107, 1 (2016) 111–125.
- _____: "Justice without Ethics: A Twentieth Century Innovation?", in TASIOLAS, J. (Ed.): *Cambridge Companion to the Philosophy of Law*, Cambridge, Cambridge University Press (forthcoming).
- POSNER, E.: *The Twilight of Human Rights Law*, Cambridge, Oxford University Press, 2014.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- SCHNEEWIND, J. B.: "Kant and Natural Law Ethics", *Ethics* 104 (1993) 53–74.
- SHUE, H.: *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton, Princeton University Press, 1980, 1996.

Determinismus und Freiheit in Kants *Nova dilucidatio* (1755)

PAOLO GRILLENZONI¹

Inhaltsangabe

Im Mittelpunkt steht die Behandlung der Freiheit in einem Kontext des expliziten und strengen Determinismus. Er triumphiert in der Wissenschaft, scheint aber die Ausübung der Freiheit und der Moral selbst in Gefahr zu bringen. Nicht so für Kant. Die Überprüfung des Satzes des zureichenden Grundes bietet dem Königsberger Philosophen die Gelegenheit, an seinem zweifachen Engagement festzuhalten, nämlich die Wissenschaft zu schützen und die Metaphysik zu erneuern. Gegenüber der Verherrlichung des Satzes des bestimmenden Grundes verteidigt Kant die Unanfechtbarkeit der menschlichen Freiheit, wobei er dessen Eigenschaften der Richtigkeit, Klarheit und Strenge unterstreicht, die auch dem verantwortungsvollen moralischen Verhalten nicht fremd sind.

Schlüsselwörter: Metaphysik, Wissenschaft, Satz des zureichenden Grundes, Determinismus, Freiheit

Determinismo y libertad en la *Nova dilucidatio* (1755) de Kant

Resumen

El centro de interés reside en el tratamiento de la libertad en un contexto de un riguroso y explícito determinismo. Este domina las ciencias, y, sin embargo, parece poner en peligro el ejercicio de la libertad y la misma moral. No es así para Kant. El examen del principio de razón suficiente ofrece al filósofo de Königsberg la oportunidad de mantenerse firme en su doble compromiso, a saber, proteger la ciencia y renovar la metafísica. Frente al enaltecimiento del principio de razón suficiente, Kant defiende que la libertad humana no puede ser cuestionada, subrayando sus características de legitimidad, claridad y rigurosidad, la cuales tampoco son extrañas al comportamiento moral totalmente responsable.

Palabras clave: Metafísica, ciencia, principio de razón suficiente, determinismo, libertad

¹ Università Cattolica Sacro Cuore di Milano. Kontakt: paolo.grillenzoni@gmail.com.

1.

Die Motivierungen für das Interesse an der *Nova dilucidatio* (PND, AA 01: 385–416)² sind so zahlreich und schwerwiegend, dass die Gelehrten von diesem Werk als einer „*Summa Kantiana*“ (Beck 1992: 38) und einer „*Metaphysik in nuce*“ sprechen, in welchem es möglich ist, „Spuren der Präludien fast aller von Kant behandelten Themen auszumachen“ (Campo 1953: 93).³ Diese Schrift gehört zu den kompliziertesten dieser Periode, da die metaphysische Struktur im Lichte der Ergebnisse und der Implikationen der neuen Wissenschaft sowie der Anbahnung der Neudefinierung der Erkenntnis in Betracht gezogen wird. Hier also wollen wir uns dem Problem der Freiheit des Willens widmen, nicht nur deshalb, weil in dieser Schrift zum ersten Mal ausdrücklich auf das moralische Problem (vgl. Cafagna 2006: 63f.)⁴ Bezug genommen wird, sondern weil sich die Behandlung in den Kontext eines ausgeprägten Determinismus einreicht. Kant agiert in der festen Überzeugung, den Satz des zureichenden Grundes auf das moralische

² Für den deutschen Text benützen wir die zweisprachige Ausgabe der Übersetzung von Monika Bock *Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* (2011, I, 401–509), von nun an mit NE angegeben, dem die Seitenzahl folgt und nach dem Semikolon (;) die entsprechende Seite in AA 01 [PND]. Form und Thema des Titels orientieren sich an der aktuellen Publizistik, insbesondere an der wolffianischen, wie schon die *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747). Wolff hatte das Zweite Kapitel seiner Deutschen Metaphysik (1751) „den ersten Gründen unserer Erkenntnis und allen Dingen überhaupt“ gewidmet und hatte die *Philosophia prima sive ontologia* als die Wissenschaft „*qua omnis cognitionis humanae principia continentur*“ (Wolff 1736) definiert. Im Vergleich zur Metaphysik des *Praeceptor Europae* scheint es wohl, dass der kognitive Moment gegenüber der Doktrin des Wesens im Allgemeinen den Vorrang hat. In ähnlicher Weise hatte A. G. Baumgarten die Ontologie als „*scientia praedicatorum entis generaliorum*“ (1779: §4) definiert, die „*entis predicata generaliora*“ als „*prima cognitionis humanae principia*“ (§5) und die Metaphysik als „*scientia primorum in humana cognitione principiorum*“ (§5, Prolegomena metaphysicorum, §1). (Schon Cartesius hatte den Ersten Teil seiner *Principes de la philosophie* der Erörterung *Des principes de la connaissance humaine* gewidmet). Die Argumente werden von Kant in kritischer Weise dargestellt und, wie im Vorwort unterstrichen wird, im Bewusstsein der Unabhängigkeit („*a clarorum virorum sententia*“, PND, AA 01: 387, 6) sowohl von den Wolffianern (und von Wolff) als auch von Leibniz und Crusius.

³ „Kant ist wirklich ein großartiger Weber. An seinem Webstuhl verknüpfen sich schon von den ersten Jahren an viele unterschiedliche Fäden, an der Oberfläche und in der Tiefe. Beharrlich, schweigsam und reich lässt er manche Probleme beiseite, die jedoch im Geheimen weiter gären und auf den geeigneten Moment warten, in welchem sie mit gereifter Deutlichkeit ans Licht treten“ (Campo 1953: 91).

⁴ Andeutungen zu Aspekten des moralischen Lebens machte Kant auch in mehreren der *Nova dilucidatio* vorausgehenden Schriften, wie Augusto Guerra aufgezeigt hat (vgl. Guerra 1969: 91–118; 1972: 121–156; 1973: 83–113; siehe auch Cassirer 1977: 57–58). Über das Problem der Moral in der Genese des Kantschen Gedankens geben Aufschluß, vgl. Campo 1953: 91–141; Tonelli 1959: 127–171; Schmucker 1961: 26–98; Schilpp 1960; Heinrich 1981: 149–182; Lamacchia 1995: 68–79; Schönfeld 2000: 128–160.

Handeln anwenden zu können, nämlich auf die Freiheit, die er mit derselben Bestimmtheit verteidigt und als unverzichtbar betrachtet.

Unsere Absicht ist es aufzuzeigen, wie es trotz der lebhaften Debatte in dieser Zeit ohne offensichtliche Verlegenheit des Philosophen dazu kam. Wir möchten die Argumentationen Kants, seine Motive und die Faktoren in Betracht ziehen, die ihm bei diesem Unternehmen hilfreich sein konnten. Dieses Prinzip, bereits Grundlage der Logik und nun Bollwerk der neuen Wissenschaft, wird sozusagen zum Element der Garantie für wissenschaftlichen Ernst auserkoren, das auch auf andere Gebiete ausgedehnt werden soll. Den jungen Dozenten belastete offensichtlich der Wunsch nach einer Versöhnung der Wissensgebiete (*in primis* zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik), nämlich bis zum Jahre 1760 die eigentliche Absicht Kants (wie die Vorrede zur *Monadologia physica* von 1756 beweist). Wahrscheinlich bestärkten ihn dabei auch parallele Erfahrungen (in Zusammenhang mit seiner Magister-Dissertation) in Sektoren einer noch in den Anfängen befindlichen Wissenschaft.

Die Feststellung dieser Problematik, die nach Ansicht einiger Gelehrter die dritte Antinomie (vgl. besonders Hinske 1987: 83; *KrV*, A444–447/B472–475) vorwegnimmt, legt bestimmte Überlegungen nahe, die nicht auf einen wenn auch nur schematischen Überblick verzichten können.

2.

Die Schrift ist in 13 Sätze eingeteilt und ist ein Werk der Metaphysik; als solches wurde es in der Albertina registriert und von den Zeitgenossen aufgenommen, im Sinne einer Untersuchung über die Prinzipien der Erkenntnis, was auch in der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* von 1764 hervorgehoben wird.⁵ Das Werk beginnt mit einer systematischen Betrachtung der traditionellen Metaphysik und schließt mit einem der nunmehr neuen Wissenschaft gewidmeten Kapitel. Die zweifache Absicht

⁵ In den *Acta* der Philosophischen Fakultät der Albertina war eingetragen: „M. Kant Dissertatio metaphysica pro Receptione in Fac. Phil. De primis cognitionis principiis“ (vgl. *PND*, AA 01: 565; Borowski 1993: 24; Brief von J.G. Hamann an den Bruder vom 28. April 1756 und an J.G. Lindner vom nachfolgenden Monat [Hamann 1955: 190, 197–198]). Vgl. Kant 1764: 283: „Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses“.

darf nicht außer Acht gelassen werden: die perfekte Systematik der Metaphysik und deren Verknüpfung mit der Erforschung der Natur.

Die Erste Abteilung (Sätze I–III) will offenbar ein Beweis der Fähigkeiten des Kandidaten auf dem Gebiet der Logik sein, deren Strenge dargestellt und bewiesen wird. Die Diskussion betrifft den „höchsten und unbezweifelten Rang des Satzes des Widerspruchs über allen Wahrheiten“, wirklich „mehr gutgläubig als zutreffend gesagt“ (*NE*, *Plan des Vorhabens*, 2011: 407; *PND*, *Ratio instituti*, AA 01: 387). Gemeint sind damit Wolff und die wolffsche Schule, welche diesen Satz in den Vordergrund stellte, diesem auch „den des zureichenden Grundes“ nachstellte (vgl. Kant 1783: §3).⁶ Die Möglichkeit selbst eines „einzigen Grundsatzes“ wird von Kant abgelehnt. Da der Grundsatz in einem notwendigerweise einfachen Satz ausgedrückt wird und da notwendigerweise jeder Satz positiv oder negativ ist, kann der einfache Grundsatz nur aus einer zweifachen Formulierung (aus zwei Sätzen) bestehen, nämlich der Formulierung der positiven Wahrheiten, die in der Behauptung „alles, was ist, ist“ ausgedrückt wird, und der negativen Wahrheiten: „alles, was nicht ist, ist nicht“ (vgl. *NE*, Sätze II–III, 2011: 413, 419; *PND*, AA 01: 389–391). Nur in ihrer Gesamtheit werden die Sätze „Satz der Identität“ genannt, für dessen Primat Kant einen schlagenden Beweis liefert. Obwohl Kant von der Wichtigkeit der Verkettung der Wahrheiten und der Grundsätze, „bis zum letzten Gliede“, ebenso von dem „Gesetz der Beweisführungen unserer Erkenntniskraft“ (*NE*, Satz III, 2011: 421; *PND*, AA 01: 391) überzeugt ist, scheint es, dass er jedoch hinter den verwickelten Beweisführungen das Risiko der übertriebenen Spitzfindigkeit bemerkt; ja vielleicht vermutet er sogar die Gefahr der „Überflüssigkeit und Unnützlichkeit“, umso tadelnswerter aufgrund der Tatsache, dass unsere Erkenntniskraft, auch wenn sie über den logischen Grundsatz der Identität nicht unterrichtet ist, „gar nicht anders kann, als ihn allenthalben von selbst und mit einer gewissen *Naturnotwendigkeit* gebrauchen“ (*NE*, 2011: 421, Hervorhebung von uns; *PND*, AA 01: 391). In der *Erläuterung* des Zweiten Satzes hält Kant Leibnizens Idee einer *ars characteristic* („falls jemand es übernehmen wollte“, *NE*, 2011: 415; *PND*, AA 01: 390) für nützlich, da sie gewiß die Erforschung der Modalitäten der Erkenntnis fördert, er zeigt sich jedoch

⁶ „[...] der berühmte Wolff [und] der seinen Fußstapfen folgende scharfsinnige Baumgarten [konnten] den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes [...] im Satze des Widerspruchs suchen“ (Kant 1783: 270).

sehr vorsichtig, wenn man sie komplett von den Inhalten der Erfahrung isoliert. Eben die zweifache Formulierung des Satzes der Identität scheint von Bedeutung: wohl ein Symptom für die Wahrnehmung der Ausdehnung und der Komplexität des Erkenntnisbereiches, wenigstens im Vergleich zum reduktionistischen Denken der zeitgenössischen rationalistischen Mentalität, und die negative Formel gewinnt an Bedeutung, wenn man die Schrift von 1763 über die *Negativen Größen* in Betracht zieht.

3.

Im Mittelpunkt der Zweiten Abteilung (Sätze IV–XI) steht der Satz des zureichenden Grundes oder, wie Kant es im Anschluß an Crusius definiert, „des bestimmenden Grundes“, regulatorischer Grundsatz aller nicht analytischen Urteile (d.h. in denen das Prädikat nicht mit dem Subjekt identisch ist) und aller zufälligen Existenzen („*nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante*“, Satz VII; *PND*, AA 01: 396).⁷ Wenn es sich um den Begriff handelt, so gilt der Satz der Identität. Wenn es sich um die Beziehung zwischen Subjekt und

⁷ Leibniz hatte davon gesprochen, indem er sich dabei vor allem auf die Tatsachenwahrheiten bezog („*Nihil est sine ratione sufficiente*“ [1714: §§31ff., 612f.]). Wie schon bemerkt, zog es die Wolffianische Schule vor, sie dem Prinzip des Nicht-Widerspruchs zu subordinieren („*Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit*“ [Wolff 1736: §56]; und in den *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* [1751: Kap. II]: „[...] der Grund ist dasjenige, wodurch man verstehen kan, warum etwas ist, und die *Ursache* ist ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält“, Beispiel dafür folgt [§29]; „Wo etwas vorhanden, woraus man begreifen kan, warum es ist, das hat einen zureichenden Grund [...]. Derowegen wo keiner vorhanden ist, da ist nichts, woraus man begreifen kan, warum etwas ist, nehmlich warum es würcklich werden kan, und also muss es aus Nichts entstehen. Was demnach nicht aus Nichts entstehen kan, muss einen zureichenden Grund haben, warum es ist, als es muss an sich möglich seyn und eine Ursache haben, die es zur Würcklichkeit bringen kan, wenn wir von Dingen reden, die nicht notwendig sind. Da nun unmöglich ist, dass aus Nichts etwas werden kan [...]; *so muss auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist*, das ist, es muss allezeit etwas seyn, daraus man verstehen kan, warum es würcklich werden kan [...]. Diesen Satz wollen wir *den Satz des zureichenden Grundes* nennen“ [§30]). Mit Crusius (*De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, §2: „*Sed minus commoda mihi videtur appellatio principii rationis sufficientis, quanquam satis apta sit ad fucum bonis animis faciendum, qui vocabuli lenitate facile se adduci ad credendum patientur, iniquum esse, omnium rerum rationem sufficientem concedere nolle, quo postulato nihil aequius possit*“; § 3: „*Claritati igitur magis inserviemus, si principium illud potius principium rationis determinantis appellaverimus. Determinari enim est non nisi unicum existendi modum ponere, quomodo res positus his circumstantiis comparata sit vel esse queat* [...]“ [1987: 160–162]), Kant korrigierte den „berühmten Wolff“ und bevorzugte den Ausdruck bestimmender Grund vor zureichender Grund, den er in der „*definiens*“ für vage und „zweideutig“ hielt (*PND*, AA 01: 393, 19), da es nicht unmittelbar erkennbar war, inwieweit ein als genügend erklärter Grund wirklich genügend sei. Ein Grund (*ratio*) dagegen, der „ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt“ (*NE*, Satz IV, 2011: 423; *PND*, AA 01: 391), jeden Widerspruch ausschliessend, „bedeutet daher das, was mit Gewißheit ausreicht, eine Sache so und nicht anders zu begreifen“ (*NE*, 2011: 427; *PND*, AA 01: 393).

Prädikat handelt, so genügt der Satz des Widerspruches, um die Integrität des Subjekts wiederherzustellen: das geschieht im Falle des analytischen Urteils. Ebenso im Falle des synthetischen Urteils, aber mit anderen Implikationen. Wenn man nämlich von der rein logischen Ebene zur Ebene der empirischen Realität übergeht, so schafft der Satz des zureichenden Grundes Fragen. Der (logische) Rationalist lehnt es ab, das Gebiet der definierten Begriffe zu verlassen, der (empiristische) Wissenschaftler, zu einer ganzheitlichen begrifflichen Dimension emporzusteigen. Kant beobachtet von Anfang an die Schwierigkeiten des Übergangs zwischen den beiden Ebenen und wird allmählich in zunehmendem Masse die Notwendigkeit einer nicht ganz formalen Logik, losgelöst von den Inhalten, befürworten, sondern einer „transscendentalen Logik“, welche die Verknüpfung des empirischen Objekts und dessen Begriff in Betracht zieht. In der *Nova dilucidatio* betrachtet er in vollem Bewusstsein die Schwierigkeiten, die mit der Anwendung des Satzes des bestimmenden Grundes auf die empirische Welt verbunden sind, den zu formulieren die Professoren der Logik und der Metaphysik große Schwierigkeiten hatten.

„Bestimmen“, schreibt Kant, „heißt, ein Prädikat mit Ausschluß seines Gegenteils setzen“ (*NE*, Satz IV, 2011: 423; *PND*, AA 01: 391), und das passiert nicht zufällig oder durch Erraten, sondern aufgrund einer präzisen und verbindlichen Notwendigkeit, eben aufgrund der *ratio*. *Ratio* nennt man das, was ein ausschließliches Prädikat mit dem Subjekt bestimmt, notwendigerweise verbindet (im Urteil). Die *ratio* ist der Grund, weshalb etwas ist, was es ist; sie ist eine Bedingung der Gewissheit, Kriterium und Quelle der Wahrheit. Ohne einen bestimmenden Grund würde das Subjekt unbestimmt bleiben, m. a. W., es bliebe in einer Situation, die unverträglich wäre mit der auch nur geringsten Angabe der Wahrheit. Außerhalb der Determination herrscht Überfluß an Möglichkeiten, aber es gibt keine Wahrheiten; und ob auf irgend einem fast unbekanntem Planeten Wasser existiert oder nicht, wird für uns solange ungewiß bleiben, bis man imstande sein wird, einen hinreichenden Grund anzugeben, um ein Ja oder ein Nein zu motivieren.

Kant unterscheidet zunächst zwischen vorgängig bestimmendem Grund und nachträglich bestimmendem Grund. Der erste, auch genannt „Grund warum“ (*ratio cur* oder Grund des Seins oder Entstehens), „ist der, dessen Begriff dem Bestimmten vorhergeht, d.h. ohne dessen

Voraussetzung das Bestimmte nicht verstehbar wäre“. Der zweite, genannt der „Grund dass“ (*ratio quod*, oder Grund des Erkennens), „ist das, was nicht gesetzt würde, wenn der von ihm bestimmte Begriff nicht schon von anderswoher gesetzt wäre“ (*NE*, Satz IV, 2011: 423; *PND*, AA 01: 391–392).⁸ Der Grund des Erkennens betrifft die Tatsachen, nämlich die Ereignisse, die in gewisser Weise sind; etwas anderes ist es, warum sie so sind und nicht anders. Es besteht also ein Grund der Tatsachen, aber auch ein letzter Grund der Dinge: die *veritas* im starken Sinn einer in der ontologischen Realität liegenden Rationalität,⁹ ehrgeiziger Traum der rationalistischen Metaphysik. Bei den diese letztere betreffenden Schwierigkeiten beschränkt sich der Mensch oft auf die Feststellung der Tatsachen und begnügt sich mit der *ratio consequenter determinans*, die nach Ansicht Kants „die Wahrheit nicht bewirkt, sondern [nur] darstellt“ (*NE*, Satz V, 2011: 431; *PND*, AA 01: 394).

Nach Betrachtung der „*determinatio predicati in subjecto*“ erforscht Kant (Sätze VI–VIII) – mit einem neuen, noch auszuarbeitenden, aber schon die rationalistische Mentalität seiner Zeit erneuernden Register – die „Gründe, die das Dasein bestimmen“ (*NE*, Satz V, 2011: 431; *PND*, AA 01: 394), welches „zufällig“ oder „notwendig“ sein kann. Das Bestehende bedarf zweifellos eines Grundes, um existieren zu können, und diesen Grund bezeichnen wir als „Ursache“ (*NE*, Satz VI, 2011: 431; *PND*, AA 01: 394). Kant macht eine klare Unterscheidung zwischen *ratio* und *causa*. Anderes gilt für „das einzige unbedingt Notwendige“, wofür es absurd wäre, einen bestimmenden Grund oder eine Ursache zu suchen, egal ob im Inneren oder im Äußeren (*NE*, Satz VIII Folgerung, 2011: 439; *PND*, AA 01: 396). Es ist offensichtlich, dass die Präsenz einer externen Ursache es tatsächlich zu einem zufälligen Wesen machen würde. Es lässt sich aber auch nicht vermuten, dass es „*causa sui*“ sein könnte; das hypothetische Wesen, das *causa* des eigenen Daseins wäre, wäre gleichzeitig Ursache und Wirkung, zur gleichen Zeit vorherig und nachherig: was absurd ist. „Alles, von dem man sagt, es sei unbedingt notwendig da“, behauptet Kant in der Folgerung

⁸ Zu der Unterscheidung von *ratio cognoscendi* e *ratio essendi* siehe man auch *Reflexion* 2916 (AA 16: 575), *Metaphysik Herder* (AA 28–1: 54–55), *Metaphysik L2* (AA 28–2/1: 572).

⁹ Mariano Campo unterstreicht, dass „die Ausdrücke dieser Seite Kants (Satz IV und Kommentar) nicht alle verständlich sind; es scheint aber, dass er unter Gewißheit die Erkenntnis des *quod* versteht und unter Wahrheit die Erkenntnis des *quia*, obwohl er hinzufügt, dass die erstere die Erkenntnis der *ratio quod* ist, welche die *ratio conoscendi* sei, während die letztere die Erkenntnis der *ratio cur* ist, welche die *ratio essendi vel fiendi* sei“ (1953: 118).

von Satz VI, „ist nicht wegen eines Grundes da, sondern weil das Gegenteil gar nicht denkbar ist. Diese Unmöglichkeit des Gegenteils ist der Erkenntnisgrund für das Dasein [...]“ (NE, 2011: 431; PND, AA 01: 394). Das Kriterium der „Denkbarkeit“ (*cogitabilitas*) und „Undenkbarkeit“ – schon von Crusius verwendet – behandelt Kant ausführlicher und detaillierter im *Beweisgrund*.¹⁰ Nichtsdestoweniger fährt er im selben Satz fort: „Ein vorgängig bestimmender Grund fehlt völlig“ und kritisiert die Beweisführungen der meisten modernen Philosophen (vor allem der Cartesianer),¹¹ die an Ideen, nicht an der Realität festhalten („es ist leicht einzusehen, dass dies in der Vorstellung, nicht in Wirklichkeit geschieht“, NE, 2011: 433; PND, AA 01: 394). Die klare Unterscheidung lässt vermuten, dass sich im Gedankengut Kants neue nicht zu unterschätzende Überlegungen vollziehen; im Moment gilt seine Aufmerksamkeit gleicherweise der logischen Ebene und der Ebene des Konkreten: er spricht gelassen vom „Prädikat des Daseins“ (NE, 2011: 441; PND, AA 01: 396); er anerkennt auch, dass „der Beweis für den Satz des bestimmenden Grundes“ für ihn „nicht leicht“ gewesen war, und dass es ihm nicht gelungen war, diesen in einem einzigen Beweisgrund zu vollenden (NE, Satz VIII, Erläuterung, 2011: 439; PND, AA 01: 396).

Das Prinzip des zureichenden Grundes wird trotzdem energisch verteidigt. Der Autor findet dafür Beweise sowohl auf physischer als auch auf moralischer und theologischer Ebene: „Wer wollte bezweifeln, dass der Akt der Welterschöpfung in Gott nicht schwankend, sondern gewiß so bestimmt ist, dass das Gegenteil Gottes unwürdig wäre [...]?“ (NE, Satz IX, 2011: 453; PND, AA 01: 400), m. a. W., wer zweifelt, dass Gott die Welt nicht zufällig oder aus Langeweile erschaffen hat, sondern zum Zwecke des Besten, das heißt nach sehr präzisiertem Plan und Willen? Der Determinismus ist sogar Bedingung des göttlichen Vorwissens, ein Argument, das in den *Zusätzen zur neunten Aufgabe* (NE, 2011: 471f.; PND, AA 01: 405)¹²

¹⁰ Später wird darüber Kritik geübt, z. B. in Kant 1766: 342ff.

¹¹ Ihre Begründung klingt ungefähr folgendermassen: „[...] wenn in einem Seienden alle Realitäten ohne Grad vereinigt sind, so hat es Dasein; [aber] wenn sie nur vereinigt vorgestellt werden“ – lautet Kants Kommentar – „so ist sein Dasein auch nur in der Vorstellung“; ganz anders ist es, wenn man sagt: „*Es ist da*; dies wirklich [...] gesagt und begriffen zu haben ist genug“ (NE, 2011: 433, 431; PND, AA 01: 394).

¹² Ebenfalls in den *Zusätzen* liest man auch die „Widerlegung der von den Verteidigern der Gleichgültigkeit wie beim Gleichgewicht zu Hilfe genommenen Beweise“. „Die Vertreter der Gegenseite fordern uns auf, uns mit Beispielen zufrieden zu geben, die so offensichtlich die Gleichgültigkeit des menschlichen Willens [...] zu bezeugen scheinen [...]. Wenn man *Gerade oder Ungerade* spielt und in der Hand verborgenen Bohnen durch Erraten zu gewinnen sind, sagen wir eines

behandelt ist. Und in Opposition gegen die inakzeptable Verworrenheit (und Kasualität) blickt Kant auf die natürliche Ordnung, und speziell auf den Grundsatz, nach welchem „sich die Größe der unbedingten Realität in der Welt auf *natürliche* Weise nicht verändert“ (*NE*, Satz X Folgerung, 2011: 477; *PND*, AA 01: 407), und welcher durch den Zusammenstoß elastischer Körper bewiesen wird. Aber die gesamte Wissenschaft Newtons, mit der sich Kant in diesen Jahren ausführlich (und mit gutem Erfolg) beschäftigt, gab dafür den sichersten und überzeugendsten Beweis! Der Determinismus wird sogar bestätigt durch Phänomene, die ihn auf den ersten Blick auszuschließen scheinen,¹³ und auch „die Kräfte der Geister“ scheinen sich ihm in ihrer schon bekannten Wechselbeziehung mit dem Körper nicht entziehen zu können (*NE*, Satz X, 2011: 479-481; *PND*, AA 01: 408).

4.

Der Determinismus herrscht auch in der dritten Abteilung vor (Sätze XII–XIII). Die Betrachtung der Ebene der Existenz erforderte eine Konfrontation mit der Wissenschaft und gleichzeitig mit einer neuen Art von Genauigkeit: derjenige der (universalen und notwendigen) physikalischen Gesetze. Das Thema der Newtonschen Wissenschaft und ihr metaphysisches Fundament werden in dieser Abteilung behandelt, in welcher Kant zwei neue

von beidem völlig ohne Überlegung und ohne irgendeinen Grund für die Auswahl. [...] Ähnliches sagt man von der unterschiedslosen Freiheit, den rechten oder linken Fuß vorzusetzen. Ich will“, schreibt Kant, „auf alles mit einem Wort antworten, was mir auch hinreichend erscheint. Wenn in unserem Grundsatz von bestimmenden Gründen die Rede ist, so ist hierunter nicht die eine oder andere Art von Gründen zu verstehen, z. B. die Gründe, die in freien Handlungen dem bewußten Verstand vorschweben, sondern, wie auch immer die Handlung bestimmt sein mag, durch irgendeinen Grund muss sie doch bestimmt sein, wenn sie geschehen soll. Objektive Gründe können bei der Bestimmung der Willkür völlig fehlen, und es kann vollkommenes Gleichgewicht der mit Bewußtsein vorgestellten Beweggründe bestehen, so ist nichtsdestoweniger noch ausreichend Raum für sehr viele Gründe, die die Erkenntniskraft bestimmen können. Denn solch unschlüssige Bedenklichkeit bringt lediglich zustande, dass die Sache von dem höheren Vermögen auf das niedere, von der mit Bewußtsein verbundenen Vorstellung auf die dunklen zurückgeht, und dass bei diesen von beiden Seiten her alles identisch sei, ist kaum anzunehmen“ (*NE*, Satz IX, 2011: 473-475; *PND*, AA 01: 406).

¹³ Ein Beispiel dafür ist die ‚Besonderheit‘ der Entstehung der „ungeheuren Kräfte, aus einer unendlich kleinen Ursache“, wie im Falle des kleinen Funkens, der verheerende Brände auslösen kann. Dieses Problem liegt *De igne* (1755b) zugrunde. „Welch großes Gefüge von Körpern löst demnach der winzig kleine Anreiz eines einzigen Fünkchens! Aber die wirksame Ursache für die unermeßlichen Kräfte, die im Inneren des Gefüges der Körper verborgen gehalten wird, nämlich der elastische Stoff, entweder der Luft, wie im Schießpulver (nach den Versuchen von Hales), oder des Feuerstoffs, wie in jedem brennbaren Körper, wird hier durch den winzigen Anreiz eigentlich mehr offenkundig gemacht, als hervorgerufen“ (*NE*, 2011: 479; *PND*, AA 01: 407–408).

Prinzipien¹⁴ einführt. Sie gestatten es, einen Zusammenhang zu rechtfertigen, der jenseits der Begriffe wirksam ist und außerhalb der Monaden liegt, also sind sie Ausdruck einer neuen Gewissheit. Diese Verbindung ist die Koexistenz der Wesen, die von Gott erdacht und beabsichtigt ist: der „Raum“ („*principium coexistentiae*“, Satz XIII:

Da also, insofern die einzelnen Substanzen ein von anderen unabhängiges Dasein haben, zwischen ihnen keine wechselseitige Verknüpfung stattfindet, es aber dem Endlichen durchaus nicht zukommt, Ursache für andere Substanzen zu sein, und nichtsdestoweniger alles im All in wechselseitiger Verknüpfung verbunden angetroffen wird, so muss man bedenken, dass dies Verhältnis

von einem den einzelnen Substanzen externen Grund abhängt [nämlich Gott], *NE*, 2011: 497–499; *PND*, AA 01: 413). Damit verbunden ist die Aufeinanderfolge der Veränderungen in der „Zeit“ einer jeden Substanz („*principium successionis*“, Satz XII: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind“, *NE*, 2011: 489; *PND*, AA 01: 410). Ohne Zeit und Raum besteht kein Zugang zur Erfahrung: das ist vielleicht die wichtigste Neuheit (zum jetzigen Zeitpunkt durchtränkt von Metaphysik), auf die Kant nicht mehr verzichtet. Hier ist der Raum das Schema des göttlichen Verstandes, was nicht gleichbedeutend ist mit Leibniz' *phaenomenon bene fundatum*, auch nicht mit Newtons *sensorium dei*. Das Prinzip der Aufeinanderfolge und des Zugleichseins sind „zwei neue Grundsätze von nicht unbeachtlicher Bedeutung für die metaphysische Erkenntnis“, wohl nicht ganz einfach, „aber deshalb auch dem Gebrauch angepasster und sicherlich von ebenso großer Tragweite wie irgendein anderer“ (*NE*, Plan des Vorhabens, 2011: 407–409; *PND*, AA 01: 387). Zwei sehr fruchtbare Grundsätze, unverzichtbare Bedingungen für die Erkenntnis der realen Welt, „mit deren Hilfe man wohl im Felde der Wahrheiten nicht unbeachtliche Macht erlangen kann“. Mit ihnen würde die Metaphysik nun endlich opponieren können „gegen den Vorwurf müßiger und dunkler Spitzfindigkeit, den die Verächter gegen sie erheben“ (*NE*, XIII Erläuterung, 2011: 507–509; *PND*, AA 01: 416). Die Folge davon war einerseits eine Art Investitur der

¹⁴ Kant sieht in der Newtonschen Anziehungskraft das Naturgesetz und die phänomenische Wirkung des *nexus substantiarum* (vgl. *NE*, Satz XIII [Anwendung 5], 2011: 505; *PND*, AA 01: 415; Grillenzoni 2016: 378–396).

modernen Wissenschaft vor der akademischen Welt, andererseits eine Aktualisierung, nämlich eine Modernisierung der Metaphysik.

Man staunt über das Bewusstsein der Bedeutung der Beziehungen zwischen den Wesen gegenüber der Unangemessenheit einer in ihre Isolierung eingeschlossenen Monade, die auf das Prinzip der inneren Aktivität reduziert ist. Kant rühmt sich, „als erster durch höchst einleuchtende Gründe bewiesen zu haben, dass das Zugleichsein der Substanzen des Alls zur Befestigung einer Verknüpfung zwischen ihnen nicht zureicht, sondern darüber hinaus eine Gemeinsamkeit des Ursprungs und eine daher harmonische Abhängigkeit erfordert wird“ (*NE*, Satz XIII Erhellung, 2011: 499; *PND*, AA 01: 413). Die Koexistenz ist also nicht vergleichbar mit einem Komplex von Wesen, sondern sie ist die Disposition, d.h. die vorausschauende von einem höheren Verstand gewollte Ordnung. Die Wissenschaft gab dafür den überzeugenden Beweis, indem sie feste gesetzmäßige Beziehungen zwischen den Körpern enthüllte; die Theologie durfte sich darüber freuen, umso mehr, als Kant sich anscheinend nicht nur auf ein *schema intellectus divini* bezieht, sondern ebenso auf ein *schema voluntatis divinae*.

Ebenso wichtig ist Kants Distanzierung nicht nur von Leibniz, sondern auch von Knutzen, was den „*nexus substantiarum*“¹⁵ betrifft. Was uns jedoch am meisten interessiert, ist die Tatsache, dass die „*evidentissima ratio*“ („der höchst einleuchtende Grund“) der Sätze des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge auf das Prinzip des bestimmenden Grundes zurückgeführt wird, da die alleinige Existenz der Substanzen nicht zureichend wäre, um die Konnexion rechtfertigen zu können. Dasselbe gilt auch für das Prinzip der Aufeinanderfolge. Um nämlich die inneren Veränderungen zu rechtfertigen, sind Variationen in der Verknüpfung der Substanzen notwendig, da die inneren Bestimmungen der Substanz durch innere Gründe mit Ausschluß des Gegenteils bestehen. Die Behauptung des

¹⁵ Kant schließt die Hypothese eines *physischen Einflusses* im engeren Sinn aus zugunsten einer „allgemeinen *Harmonie* der Dinge“, die aber nicht mit Leibniz' *vorherbestimmter Harmonie* verwechselt werden darf, „die eigentlich eine *Übereinstimmung*, nicht wechselseitige Abhängigkeit der Substanzen einführt“ (*NE*, Satz XIII, 2011: 505; *PND*, AA 01: 415). Abgelehnt wird ebenso die Zuhilfenahme „eines immer besonderen Einflusses Gottes“, wie im Falle der *Gelegenheitsursachen* von Malebranche. „Denn dieselbe ungeteilte Wirkung, die die Substanzen ins Dasein bringt und darin erhält“, erörtert Kant, »bewirkt ihre wechselseitige und allgemeine Abhängigkeit, so dass das göttliche Wirken nicht je nach den Umständen bald so bald anders bestimmt zu werden braucht; sondern es gibt ein reales Wirken der Substanzen untereinander, oder eine Gemeinschaft durch wahrhaft wirkende Ursachen [...]“ (*NE*, Satz XIII, 2011: 507; *PND*, AA 01: 415).

Determinismus hätte nicht expliziter sein können, und vielleicht ist es uns möglich, die Motive zu begreifen. Kant selbst weist uns darauf hin: er ist das Gegenmittel gegen das, was „unbeständig und unsicher“ ist; das Gegenteil von Ungenauigkeit und Zufälligkeit: weit entfernt von wissenschaftlicher Strenge! In der Logik sowie in der Physik herrschen Genauigkeit, Ordnung und nicht das Chaos, die eiserne Notwendigkeit und nicht das ungefähr Wahrscheinliche, die sichere Gewissheit und nicht die vage Ungenauigkeit!

5.

Konnten in diesem Zusammenhang das menschliche Verhalten, der Wille, die Moral, der Einbeziehung in den Satz des bestimmenden Grundes entgehen? Umso mehr als die noch ungewisse und magmatische Situation einiger Wissenschaftszweige (*in primis* die Chemie, die Kant in *De igne* dieser Jahre zu ergründen sucht) anscheinend Untersuchungen in Betracht zog, die weite Kreise interessieren konnten und – vor allem – einen graduellen Übergang zwischen den sehr unterschiedlichen Ebenen zur Folge haben konnten.¹⁶

In der Tat dehnt Kant (im Gegensatz zu Crusius) den Satz des bestimmenden Grundes auch auf diese Bereiche aus. Auch der Willensakt ist immer bestimmt, und noch besser, wenn es aufgrund eines äußerst notwendigen Zwanges geschieht! Genauer gesagt, „die Handlungen werden in dieser Hinneigung des Wollens und Begehrens selber [...] in einer zwar gewissen [...] Verknüpfung nach einem *feststehenden Gesetz* bestimmt“ (*NE*, Satz XIII, 2011: 453; *PND*, AA 01: 400, Hervorhebung von uns).¹⁷ Kant

¹⁶ Gerade die Chemie (in den fünfziger Jahren noch nicht ganz frei von philosophisch-aristotelischem Erbe und alchimistischen Belastungen) sprach mit einer gewissen Unbekümmertheit (wenn auch nur theoretisch und ohne die Absicht eines konkreten Studiums) von insensiblen, unkontrollierbaren, scheinbar „meta-physischen“ Prinzipien. (Umfangreiche Dokumentation dazu in Grillenzoni 2016: 125–156, mit Bezug auf den Gedanken von Ernst Stahl und die newtonsche Mediation). Dieser Bereich von Kräften, die im Okkulten agierten, und von unzugänglichen Prinzipien unterschied sich im Grunde nicht viel von demjenigen, für welchen die offiziellen Metaphysiker in arroganter Weise jahrhundertlang gekämpft hatten. Wahrscheinlich konnte dies den Gedanken oder die Hoffnung begünstigen auf einen möglichen Puffer oder eine „Brücke“ zwischen sehr unterschiedlichen Bereichen, und somit eine Annäherung von Naturwissenschaft und Metaphysik, von Determinismus und Freiheit plausibler machen, oder wenigstens die Kontraste abschwächen.

¹⁷ So in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Dritter Abschnitt: „Da der Begriff einer Causalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursachen nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muss: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum noch nicht gar gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Causalität

befasst sich damit in Satz IX mit der Diskussion der Einwände gegen das Prinzip des bestimmenden Grundes. Der erste und grundlegende Einwand ist derjenige der Theologen, an erster Stelle Crusius,¹⁸ welche die Gefahr vermuteten, die „unwandelbare Notwendigkeit aller Dinge und das Fatum der Stoiker“ und die Vernichtung aller Freiheit und Moralität zugeben zu müssen (NE, 2011: 447; PND, AA 01: 399). Die Anhänger des Prinzips dagegen widersprachen, indem sie an eine abgenützte Unterscheidung zwischen absoluter und hypothetischer (schwacher) Notwendigkeit appellierten. Die Zuflucht zu einer löcherigen Notwendigkeit, die der Freiheit einigen Raum lässt, ist jedoch für Crusius nicht akzeptabel, und auch Kant ist mit der Ablehnung einverstanden, jedoch mit gegensätzlicher Begründung, nämlich der Bestätigung des Prinzips. Nach Ansicht Kants hat es keinen Sinn, über eine vermutete Verschiedenheit der Intensität der Notwendigkeit zu diskutieren, wie es „einige Wolffianer“ tun: die Notwendigkeit gestattet dagegen keine Schlawheit oder Nachlässigkeit, sonst würde die Bedeutung des Prinzips verblasen. Wenn ein bestimmender Grund vorhanden ist, dann folgt das Bestimmte, und entweder besteht die Notwendigkeit, oder sie besteht überhaupt nicht (so wie eine Frau schwanger ist oder nicht). „Denn wie nichts *wahrer* als *wahr* und nichts *gewisser* als *gewiß* vorgestellt werden kann, so auch nichts *bestimmter* als *bestimmt*“ (NE, Satz IX, 2011: 451; PND, AA 01: 400). Aber er präzisiert auch: „Der Angelpunkt der Frage ist hier nicht wie sehr, sondern *woher* das künftige Bestehen des Zufälligen notwendig sei“ (NE, Satz IX, 2011: 453; PND, AA 01: 400). Und kurz zuvor:

Wenn wir die hypothetische, insbesondere die moralische Notwendigkeit von der unbedingten unterscheiden, dann geht es hier nicht um die Kraft und Wirksamkeit der Notwendigkeit, ob nämlich eine Sache in dem einen Fall mehr oder weniger notwendig sei als im anderen, sondern es wird nach dem die Notwendigkeit

nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding“. „[...] Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (Kant 1785: 446–447).

¹⁸ Crusius wird die Rolle des Repräsentanten eines umfangreicheren Dissenses zugeteilt, zu dessen Vertretern auch Darjes gehört (vgl. NE, Satz IX Anmerkung, 2011: 445; PND, AA 01: 398). Joachim Georg Darjes (1714–1791), Professor für Moral und Recht in Jena, später in Frankfurt an der Oder, ist der Verfasser der *Introductio in artem inveniendi seu logicam theoretico-practicam qua analytica atque dialectica in usum et iussu auditorum suorum methodo iis commoda proponuntur*, Ienae 1742, deren Erstes Kapitel „*De generalissimis omnium cognitionum principiiis*“ lautet; ein Jahr später erscheinen, wieder in Jena, seine *Elementa metaphysica*. Vgl. auch Ciafardone 1978 (Kap. V., „La morale di Crusius e l’opposizione all’intellettualismo leibniziano-wolffiano“: 115–135).

bewirkenden Grund gefragt, nämlich *woher* die Sache notwendig sei (*NE*, Satz IX, Widerlegung der Einwände, 2011: 451; *PND*, AA 01 400).

Auch Wille und Moral erfordern also Ordnung, Klarheit, Determination und Strenge. Das menschliche Handeln erfordert, dass immer ein bestimmender Grund agiert; und eine zufällige, improvisierte, d.h. an eine schwache Determination gebundene Handlung, oder eine Handlung, die einer „Gleichgültigkeit wie beim Gleichgewicht“ entspringt, ist nicht als frei zu betrachten (*NE*, Satz IX, 2011: 455; *PND*, AA 01: 401).¹⁹ Diese Bedingung wäre übrigens wenig passend für die Tugenden und die „Vorzüge des Verstandeswesens“ (*NE*, Satz IX, 2011: 453; *PND*, AA 01: 400).

6.

Die Herrschaft des Determinismus hätte nicht kompletter sein können. Kant ist davon *fasziniert* und fordert doch mit erstaunlicher Naivität die Freiheit, indem er (mit Crusius) deren absolute Unverzichtbarkeit erklärt: in Gott, sowie im Menschen. Wenn es nämlich wahr ist, dass der göttliche Schöpfungsakt mit Sicherheit bestimmt ist, „ist [sein] Akt nichtsdestoweniger frei, weil er durch solche Gründe bestimmt ist, die nicht von einer blinden Wirksamkeit der Natur ausgehen, sondern die

¹⁹ So wie Kant in der *Allgemeinen Naturgeschichte* den Mechanizismus Newtons zu Hilfe genommen hatte, um die Übertreibungen der „äußeren Physico-Teleologie“ und der „Theologie nach Menschenmaß“ zu neutralisieren (vgl. Grillenzoni 1998: 274–294), so stützt er sich in der *Nova dilucidatio* auf den Satz des bestimmenden Grundes, um die Idee einer Moral abzulehnen, die auf der „Gleichgültigkeit wie beim Gleichgewicht“ basiert, und vage und ungewiß ist, weit entfernt von seinen persönlichen Erfahrungen als Rationalist und Pietist. Zu diesem Problem lese man den Dialog zwischen dem Verteidiger einer Gleichgültigkeit wie beim Gleichgewicht („Caius“) und dem Vertreter des bestimmenden Grundes („Titius“; *NE*, Satz IX, 2011: 455ff.; *PND*, AA 01: 401ff.). In keiner Weise wird nach Ansicht Kants „die Freiheit durch die Kraft der vorgängig bestimmenden Gründe gebrochen“, d.h. kompromittiert. Oder besser, wichtig ist, dass jede Tat nicht der Determination entgeht und dass sie nicht Ergebnis von Kasualität oder Gleichgültigkeit sei. Die Besorgnis des Verteidigers des bestimmenden Grundes (Kant) ist eben diejenige, dass „die Gründe, die [den Menschen] einladen, [ihn] nicht bestimmen“ mit der genügenden Kraft zu triumphieren, indem der Philosoph offensichtlich in seinem Inneren auf den Primat der höheren Gründe vertraut; im Augenblick vielleicht auch „nur“ auf diejenigen eines wohl befestigten Verstandes, wohl befestigt „durch die Gebote der Religion“ (*NE*, 2011: 459–461; *PND*, AA 01: 402). Wichtig ist, dass der bestimmende Grund gut definiert, nämlich eingegrenzt und aussagekräftig sei, dass ein Grund – und nur dieser – ganz genau operiere, damit man verantwortlich werden und mit der Verantwortung zugleich moralisch würdig sein könne. Wenn der bestimmende Grund unserer Taten das edelste der Menschheit bekannte Prinzip wäre, nämlich die Vernunft, dann gäbe es auch das höchste der menschlichen Natur, den Respekt ihrer „Freiwilligkeit“ und damit die höchste Vollendung der Freiheit.

Beweggründe seines unendlichen Verstehens einschließen“ (*NE*, Satz IX, 2011: 453; *PND*, AA 01: 400). Gleichmaßen sind die Handlungen im freien Menschen bestimmt,

aber nicht durch Gründe, die außerhalb des Begehrens und der freien Neigungen des Subjekts gesetzt sind, als ob der Mensch gleichsam gegen seinen Willen von einer unausweichlichen Notwendigkeit zur Ausführung der Handlungen gezwungen würde; [...] die Handlungen werden in dieser Hinneigung des Wollens und Begehrens selber, sofern sie [die Hinneigung] den Lockungen der Vorstellungen gern gehorcht, in einer zwar gewissen, aber freiwilligen Verknüpfung [...] bestimmt (*NE*, Satz IX, 2011: 453; *PND*, AA 01: 400).

Kant unterscheidet zwischen „physischen Handlungen und solchen, die sich moralischer Freiheit erfreuen“ und unterstreicht, „nicht eine Verschiedenheit der Verknüpfung und Gewissheit ist es, die den Unterschied [...] ausmacht, als ob diese allein [...] einen unbeständigen und unsicheren Grund des Entstehens hätten“ (*NE*, Satz IX, 2011: 453; *PND*, AA 01: 400). Und so wurde das Argument des Determinismus, zu Beginn eine Gefahr für die Freiheit, fast ein Bollwerk zu ihrem Schutz. Kant fährt fort:

Um das Merkmal der Freiheit zu erkennen, kommt alles auf die Art an, in der die Gewissheit der Handlung durch ihre Gründe bestimmt wird; denn sie werden nur durch die an den Willen herangebrachten Beweggründe des Verstandes hervorgehoben, während dagegen in vernunftlosen oder physiko-mechanischen Handlungen alles äußeren Anreizen und Antrieben entsprechend, ohne irgendeine freie Neigung der Willkür, notwendig gemacht wird (*NE*, Satz IX, 2011: 453–455; *PND*, AA 01: 400).²⁰

²⁰ Im lateinischen Text: “Verum modus, quo certitudo earum rationibus suis determinatur, *omnem paginam facit ad libertatis notam tuendam*; nempe non nisi per motiva intellectus voluntati applicata eliciuntur, cum contra ea in brutis s. physico-mechanicis actionibus omnia sollicitationibus et impulsibus externis conformiter, absque ulla arbitrii spontanea inclinatione, necessitentur” (Hervorhebung von uns, *PND*, AA 01: 400). Und wenige Zeilen später: „Je gewißer die Natur des Menschen an dieses Gesetz gebunden ist, desto größerer Freiheit erfreut er sich, und seine Freiheit gebrauchen heißt *nicht, sich in ungebundenem Drang* irgendwohin zu den Gegenständen treiben lassen“ (*NE*, Satz IX, 2011: 455, Hervorhebung von uns; *PND*, AA 01: 401). In der Transscendentalen Methodenlehre (Zweites Hauptstück, 1. Abs.) der *KrV* trifft der Verfasser folgende Unterscheidung: „Eine Willkür nämlich ist bloß *thierisch (arbitrium brutum)*, die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. *pathologisch*, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen

Und wenig später:

Freiwilligkeit ist eine aus einem *inneren Grund* entsprungene Handlung. Wenn diese der Vorstellung des Besten entsprechend bestimmt ist, heißt sie *Freiheit*. Je gewisser man sagen kann, dass einer diesem Gesetz gehorcht, je mehr er demnach nach Setzung aller Beweggründe zum Wollen bestimmt ist, desto freier ist der Mensch (*NE*, Satz IX, 2011: 459; *PND*, AA 01: 402).²¹

Hier findet Kant die Antwort auf die offen gebliebene Frage nach dem „Woher“ und nach der Natur des bestimmenden Grundes des freien Aktes.

Die Terminologie präsentiert Ähnlichkeiten mit der von Wolff, aber dennoch differenziert sich Kant noch einmal von diesem:²² er erwähnt den Begriff des Guten nicht.²³ Bei Kant bedeutet der freie Akt nicht die Betrachtung einer Idee des Guten, von dem das Subjekt die intellektuelle Gewissheit vorweggenommen hätte. Cafagna behauptet, für Kant

ist das Gute als intellektuelles Kriterium der moralischen Bestimmung nicht die Bedingung für den freien Akt. Im Gegenteil, es ist der freie Akt in seiner Spontaneität, der einen möglichen Zugang zur Definition der als moralisch wünschenswert dargestellten Gründe bietet und in der Gesetzmäßigkeit der Natur

Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür (arbitrium liberum)* [...]“ (Kant 1787: 521).

²¹ So in der *KrV*, Die Transscendentale Dialektik, II. Buch, 2. Hauptstück, Dritte Antinomie (Thesis, Beweis) „Diesemnach muss eine Causalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne dass die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist“ (Kant 1787: 310).

²² Zum „internen Prinzip“ und zur Spontaneität des freien Aktes lese man, Cafagna 2006: 75–77. Die Nähe Kants zu Wolff wird unterstrichen bei Schmucker 1961: 28–32; Martins de Rezende 1976: 15ff.; Kawamura 1996: 35, 82–84.

²³ Nach Ansicht Wolffs ist derjenige Akt frei, der rational entscheidet, m.a.W., der fähig ist, die Verknüpfung der Wahrheiten und speziell die Intuition der Perfektion (die vom moralischen Standpunkt aus das Gute ist) zu begreifen (vgl. Wolff 1751: §§422–424). Cafagna meint dazu: „Das „innere Prinzip“, welchem nach Kant die Spontaneität des freien Willens entspringt, verweist nicht auf das Gewissen des Einzelnen und auf dessen intellektuelle Gewissheit, sondern auf die Determinationen eines Gesetzes, das mit dem Plan einer Intelligenz in Einklang steht, Intelligenz, welche die Totalität der Gesetze (auch die der physischen Natur) zur Einheit zusammenschließt“. Hier kommt die *Allgemeine Naturgeschichte* (1755) in den Sinn.

eine Einheit ihrer Gesetze aufzeigt, d.h. eine Einheit, innerhalb der auch das moralische Handeln seinen Platz findet (2006: 77).²⁴

Und weiter: „[...] die Darstellung des Besten der Beweggründe identifiziert nicht eine *Idee*, nämlich die Idee des Guten, welches das Subjekt erahnt“ – wie es bei Wolff der Fall war. Sie ist hingegen der Ausdruck einer Perfektion, die in der Tatsache besteht, „dass etwas wie ein freier Wille existieren kann“ (Cafagna 2006: 78).

7.

Rigoros ist die Aufforderung von Kant, sich in der Theoretisierung der Freiheit nicht verrückten Ideen hinzugeben.

Mach dir keine falschen Vorstellungen; denn du empfindest dich als frei [gut!], aber du darfst für die Freiheit nicht einen Begriff erdichten, der mit der gesunden Vernunft nicht recht in Einklang steht. Frei handeln heißt Übereinstimmung mit seinem Begehren und zwar mit Bewusstsein handeln: und dies wird durch das Gesetz des bestimmenden Grundes nicht ausgeschlossen (*NE*, Satz IX, 2011: 461; *PND*, AA 01: 403).²⁵

Ja, nach Kant scheint es eben die Determination zu sein, welche die Freiheit offenbart: vielleicht eine Vorankündigung der Zeit der Reife (auf die hier

²⁴ Und wenige Zeilen später: „Die von dem menschlichen Subjekt bezeugte Spontaneität ist nicht das Ergebnis der subjektiven Gewissheit dessen, was das Gute ist, sondern die subjektive Erkennung der Möglichkeit eines Gesetzes, dem zu entnehmen ist, welches die exakte Bestimmung des freien Willens sei“ (2006: 77). In Kant „geht die „Tatsache“ der Spontaneität, nämlich der bedingungslos bestimmten Entscheidung, der intellektuellen Bestimmbarkeit des Guten voraus“ (2006: 77).

²⁵ Für den nicht einfachen Gegensatz in der *KrV*: „Denn nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrensvermögen zu überwinden [...]“: nämlich die Vernunft. „Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d.i. objective *Gesetze der Freiheit*, sind, und welche sagen, *was geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von *Naturgesetzen*, die nur von dem handeln, was *geschieht*, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden. [...] Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen dass die transscendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt“ (Methodenlehre, II. Hauptstück, I. Abs., Kant 1787: 521–522; vgl. auch 211).

nur ein kurzer Hinweis möglich ist), in der er sagt, dass wir durch den kategorischen Imperativ die Freiheit anerkennen und postulieren.²⁶ Es ist offensichtlich, dass mit der sich bereits vollziehenden Revision der Metaphysik auch die der Vernunft einhergeht. Die letztere weitet sich auf die zahlreichen Existenzbereiche aus, in jedem nach den spezifischen Charakteristiken. Somit eröffnen sich Horizonte für eine tiefere und breitere Rationalität. Neben der Rationalität, welche die Schöpfung (d.h. die Natur) durch physische Gesetze belebt, lässt sich auch diejenige erkennen, welche in der Moral gelebt wird. Vielleicht ist sie hier in nicht sehr glücklicher Weise dargestellt, aber immerhin Anzeichen und Erwartung von Ordnung und Strenge. Sicher ist sie weit entfernt von der endgültigen Lösung, aber schon vorgestellt als Prinzip, das der Autor jenseits von jeder Beweisführung bewahrt und fordert. Die Freiheit ist – vor jeglicher Argumentation – eine unmittelbare Gewissheit, die der Mensch direkt in seinem Handeln erfährt; sie ist vor allem Erlebnis, und erst dann ein Faktor, ein Phänomen, dessen Erkenntnis überprüft werden muss. Und auch das erklärt vielleicht die Einfachheit, mit der Kant davon in einem Kontext des expliziten Determinismus ohne Probleme spricht. In ihm scheint eine unanfechtbare Freiheit zu pulsieren, da sie ihm konkret bewiesen und bezeugt wurde; sicher beeinflusste ihn der Pietismus in seinen unterschiedlichen Ausdrucksformen: der in der Familie erlebte Pietismus prägte ihn tiefer als der, den er im *Fridericianum* erduldet.²⁷

Die Freiheit eröffnet eine Dimension, die sich von der phänomenischen der Tatsachen unterscheidet, die an Raum und Zeit gebunden sind. Das ist der Bereich der Erfahrung, bedingt von dem Vorher-Nachher, Oben-Unten-Daneben, wo eine Tatsache folgt oder Grund einer anderen Tatsache ist und zu dessen Natur der Determinismus gehört. Festgestellt ist in dieser Hinsicht nur die *ratio cognoscendi*, während die *ratio essendi*, der letzte Zweck, die geheime Absicht, im Dunkeln bleiben.

²⁶ Die „Idee [der Freiheit]“, so wird es Kant in der *KpV* formulieren, „offenbart sich durchs moralische Gesetz“ (Kant 1788: 4); „Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden, welches [...] gerade auf den Begriff der Freiheit führt“; das Postulat der Freiheit fließt „aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligiblen Welt [...]“ (Kant 1788: 29–30, 132).
²⁷ Zur moralischen Rechtschaffenheit der Familie, vgl. Brief von Kant an Jacob Lindblom vom 13. 10. 1797 (Kant 13: 461, Anmerkung zu Brief 783). Weitere Berichte über die Eltern sind zu lesen bei L. E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's* (Borowski 1993: 12); Kants direktes Zeugnis bei Rink (1805: 14) und bei C. J. Kraus (in Reicke 1860: 5, Anmerkung); eventuell auch Kühn 2011: 58; Yamashita 2000 (Zweiter Teil, § II): 89–92.

Etwas anderes ist die Ebene der Intentionen und der Freiheit, unabhängig von den greifbaren Auswirkungen, die durch die jeweilige Entscheidung entstehen können, und die, nur wenn sie einmal entstanden sind, notwendigerweise in die Dimension des Phänomens fallen. Der moralische Akt steht seiner Natur nach außerhalb von Raum, Zeit und Kategorie. Tatsachen und moralische Intentionen sind unterschiedliche Realitäten, ebenso wie sich die physischen Ursachen von den finalen Gründen unterscheiden, die Sokrates in der Anklagerede gegen Anaxagoras (*Phaedon*, 97C–99D) erwähnt; und es ist nicht möglich, von den ersteren Rückschlüsse auf die letzteren zu ziehen, oder die moralischen Intentionen aus dem Verhalten zu erkennen, die es bestimmt hatten.²⁸

8.

Die *Nova dilucidatio* scheint auf der rein argumentativen Ebene nicht hinauszugehen über eine Freiheit, die betrachtet wird als „psychologischer Akt, fast wie eine Sache unter anderen ihr externen Sachen“, schreibt Campo,

ein kleines Rad in der Uhr der Seele; [...] ein kontingentes Wesen, das seiner Ursache bedarf; eine bewirkte Bewegung, die eine wirkende Bewegung braucht, bestimmt wie diese, beide nach Außen gewandt nach dem selben Schema, das die Dinge und die mechanischen Phänomene erklärt. Nur so kann man [...] *einsehen*, *Wissenschaft* treiben (1953: 133).²⁹

Der Versuch einer Rechtfertigung der Freiheit, basierend auf der „freiwilligen Hinneigung des Willens“ (*NE*, Satz IX, 2011: 459; *PND*, AA 01: 402), oder „psychologische Spontaneität“, die Kant erst in der *Kritik der*

²⁸ „Bestimmt“ sind alle Tatsache der Erfahrung, welche die *ratio cognoscendi* zu erklären versucht; eine bestimmende Ursache wirkt ebenso bei den moralischen Entscheidungen, die umso freier sind, je mehr sie auf die innere uns regierende ‚Ursache‘ orientiert sind. Diese innere Dimension aber ist nicht im sicheren Besitz der menschlichen Erkenntnis: Kant musste sie noch lange erforschen.

²⁹ Und kurz vorher: „[...] Der rationalistische Geist [Kants] neigt dazu, die freie Tat zu einer Handlung eines Automaten zu erniedrigen [...]“. Im Vordergrund steht das mechanische Schema: „Es ist irrelevant, ob es sich um beabsichtigte menschliche Handlungen handelt oder um physische oder psychische Reflexe [...]; sowohl die eine als auch die andere Klasse der Geschehnisse muss mit ein und demselben mechanischen Schema erklärt werden. Für die rationalistische Mentalität ist nur dieses Schema verständlich und objektiv, da nur dieses dem Prinzip des bestimmenden Grundes Genüge leistet [...]“ (1953: 131).

praktischen Vernunft (Kant 1788: 96–97) überwindet, lässt unbefriedigt. Campo schreibt (1953: 134):

Man sieht, dass der Begriff Freiheit für ihn [Kant] gleichbedeutend ist mit Spontaneität (die unserer Ansicht nach schon im Tier existiert und nicht über die tierische Sphäre hinausgeht). Die Wörter, die in den betreffenden Seiten Kants auftauchen, sind *appetitus*, *inclinationes*, *allectamenta*: Wörter, die später im Kantschen Wortschatz einen düsteren Klang annehmen werden.

Und doch besteht hier nie ein Zweifel über die Freiheit. Es scheint – trotz Ungesagtem und Unsicherheiten und einer wachsenden Wahrnehmung der Komplexität und Besonderheit der Moral –, dass langsam eine besondere Eigenschaft des Willens erkennbar wird, so als ob der Mensch von gewissen Gründen bewegt wäre, auch ohne dass diese Gründe mit Klarheit und Genauigkeit auf der logisch-kognitiven Ebene definiert werden könnten. Und hinter „dem höheren Erkenntnisvermögen“ (*NE*, Satz IX, 2011: 455; *PND*, AA 01: 401) ahnt man eine Kraft, die direkt wirkt und sich unabhängig von den Ergebnissen der Überlegungen behauptet. Vielleicht erwächst in Kant die Ahnung einer Vernunft, die nicht nur anders ist als das Mechanische, sondern auch intime (praktische)³⁰ und autonome Quelle der Inspiration und Führung ist, die – wenn auch weit entfernt – an den „intelligiblen Charakter“ denken lässt, der in der *Transscendentalen Dialektik* thematisiert wird (*KrV*, Die transscendentale Dialektik, II. Buch, II. Hauptstück, §9, III. Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit [Kant 1787: 368–377, 373]). Der schwache Kompromiss von 1755 sollte nicht lange halten. Eine dauerhafte Errungenschaft jedoch ist wenigstens gewiss: die Autonomie der intellektuellen Ebene, auf welcher die Anzeichen der Originalität und der kritischen Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen (Wolff und Crusius) auf der Hand liegen.

³⁰ Die Anerkennung einer von der physischen sich unterscheidenden Dimension ist schon in den *Gedanken* vorhanden (im Rahmen des Problems der Beziehung Seele-Leib) und wird in der *Allgemeinen Naturgeschichte*, III. Teil, bestätigt; vielleicht könnte man mit Campo von einer „zweiten Hemisphäre“ oder sogar von der „zweiten Hälfte“ Kants sprechen (1953: 91 e 203).

Literaturverzeichnis

- BAUMGARTEN, A. G.: *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae, Impensis Carol. Herman. Hemerde, 1779.
- BECK, L. W.: *Kant's Latin Writings*, New York/Berlin, Peter Lang, 1992.
- BOCK, M.: *Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis [Nova dilucidatio]*, in WEISCHEDEL, W. (Hrsg.): *I. Kant, Werke in sechs Bänden*, I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, 401–509 [NE].
- BOROWSKI, L. E.: *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, in GROSS, F. (Hrsg.): *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1804, 1993, 1–102.
- CAFAGNA, E.: “Principio di ragione e libertà del volere nella *Nova dilucidatio* di Kant”, *Studi kantiani* 19 (2006) 63–79.
- CAMPO, M.: “Introduzione e note a Emanuele Kant”, in: *Le quattro dissertazioni latine*, Como, C. Marzorati, 1944, VII–LXIX, 157–170.
- _____ : *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, Magenta, 1953.
- CASSIRER, E.: *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Bruno Cassirer, 1918.
- _____ : *Vita e dottrina di Kant*, Florez, La Nuova Italia, 1977.
- CIAFARDONE, R.: *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Rieti, Il Velino, 1978.
- CRUSIUS, C. A.: *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, in TONELLI, G. (Hrsg.): *Die philosophischen Hauptwerke*, 4, 1, Hildesheim, Olms, 1964–1987, 1987, 152–237.
- DARJES, J. G.: *Introductio in artem inveniendi seu logicam theoretico-practicam qua analytica atque dialectica in usum et iussu auditorum suorum methodo iis commoda proponuntur*, Ienae, Christ. Francisci Buchii, 1742.
- DESCARTES, R.: *Les principes de la philosophie*, in: *Oeuvres philosophiques*, 3, Paris, Garnier, 1963–1973, 83–525.

GRILLENZONI, P.: *Kant e la scienza. 1747-1755*, Mailand, Vita e Pensiero, 1998.

_____ : *Kant e la scienza. 1755-1760, I*, Rom, Aracne, 2016.

GUERRA, A.: “Metafisica e vita morale nel primo scritto kantiano”, *De Homine* 31–32 (1969) 91–118.

_____ : “Cosmogonia kantiana ed ‘etica dell’anello intermedio””, *De Homine* 44 (1972) 121–156.

_____ : “Scienza e vita morale negli scritti kantiani del 1754”, *Giornale critico della filosofia italiana* 52 (1973) 83–113.

HAMANN, J. G.: *Briefwechsel*, I, Frankfurt am Main, Insel, 1955–1979, 1955.

HENRICH, D.: „Über Kants früheste Ethik“, in HEINTEL P.; NAGL L. (Hrsg.): *Zur Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, 149–182.

HINSKE, N.: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart/Berlin/Köln, W. Kohlhammer, 1970.

_____ : *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, L’Aquila/Rom, Japadre, 1987.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–22, Preussische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24, Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900ff.

_____ : *Briefe (Br)*, AA 10–13.

_____ : *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747), AA 01, 1–181.

_____ : *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755a), AA 01, 215–368.

_____ : *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (1755b), AA 01, 369–384.

_____ : *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755c [PND]), AA 01, 385–416.

_____ : *Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* [NE], Übersetzung von Monika Bock (zweisprachige Ausgabe), in WEISCHEDEL, W. (Hrsg.): *I. Kant, Werke in sechs Bänden*, I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, 401–509.

_____ : *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), AA 02, 273–301.

_____ : *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766), AA 02, 315–373.

_____ : *Kritik der reinen Vernunft* (1787 [KrV]), AA 03, 1–552.

_____ : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), AA 04, 253–383.

_____ : *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), AA 04, 385–463.

_____ : *Kritik der praktischen Vernunft* (1788 [KpV]), AA 05, 1–163.

_____ : *Handschriftlicher Nachlaß (HN)*, AA 14–23.

_____ : *Kant Metaphysik L2*, AA 28.

_____ : *Metaphysik Herder*, AA 28.

KAWAMURA, K.: *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1996.

KÜHN, M.: *Kant. A Biography*, New York, Cambridge University Press, 2011.

_____ : *Kant. Una biografia*, Bologna, Il Mulino, 2011.

LAMACCHIA, A.: *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani*, Bari, Levante, 1995.

LEIBNIZ, G. W.: *Monadologie*, in GERHARDT, C. I. (Hrsg.): *Die philosophischen Schriften*, VI, Hildesheim, Olms, 1875–1890, 1965, 607–623.

- MARTINS DE REZENDE, E. C.: *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode 1747-70*, LMU München, 1976, Dissertation.
- REICKE, R.: *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*, Königsberg, Theile's Buchhandlung, 1860.
- RINK, F. T.: *Ansichten aus Immanuel Kants*, Königsberg, Bei Göbbels und Unzer, 1805.
- SCHILPP, P. A.: *Kant's Pre-critical Ethics*, Evanston, Northwestern University Press, 1960.
- SCHMUCKER, J.: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim am Glan, Hain, 1961.
- SCHÖNFELD, M.: *The Philosophy of the Young Kant: The Pre-critical Project*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- TONELLI, G.: *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Turin, Edizioni di 'Filosofia', 1959.
- VLEESCHAUWER, H. J. de: *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Alcan, 1939.
- WOLFF, C.: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* [Deutsche Metaphysik], Halle, Neue Auflage, 1751.
- _____ : *Metafisica tedesca*, Mailand, Rusconi, 1999.
- _____ : *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt am Main/Lipsiae, Renger, 1736.
- YAMASHITA, K.: *Kant und der Pietismus*, Berlin, VWF, 2000.

La relación entre razón y desacuerdo en la filosofía kantiana

JULIA MUÑOZ VELASCO¹

Resumen

En este ensayo mostraré que, para Kant, el desacuerdo no constituye una amenaza, sino una condición para la legitimidad del conocimiento y la racionalidad. En la primera sección, sostengo que el desacuerdo es visto como algo negativo solo si el conocimiento es determinado por una coerción ilegítima, en un estado de naturaleza de la razón. En la segunda sección, explico que la salida de este estado puede alcanzarse fijando los límites del conocimiento, distinguiendo entre ignorancia necesaria y contingente, entre desacuerdo ilegítimo y legítimo. En la tercera sección, expongo lo que Kant define como un estado de derecho de la razón, en el que el conocimiento es visto como una empresa intersubjetiva que requiere reglas comunes.

Palabras clave: desacuerdo, razón, coerción, derecho, estado de naturaleza

The Relationship Between Reason and Disagreement in Kant's Philosophy

Abstract

In this essay, I show that, for Kant, disagreement is not a threat, but a condition for knowledge's legitimacy and for rationality. In the first section, I argue that disagreement is seen as something negative only if knowledge is determined by illegitimate coercion in reason's state of nature. In the second section, I explain that to get out of reason's state of nature it is necessary to determine knowledge's limits, distinguishing between necessary and contingent ignorance, and between illegitimate and legitimate disagreement. In the third section, I show that Kant characterizes reason's state of law as one in which knowledge is defined as an intersubjective goal that demands common rules.

Keywords: Disagreement, Reason, Coercion, Right, State of Nature

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: juliamuvel9@gmail.com.

A primera vista, el desacuerdo pareciera ser incompatible con el conocimiento. Cuando nos enfrentamos a un caso de desacuerdo, tratamos de eliminarlo decidiendo cuál de las partes debería reconsiderar sus creencias, ya sea para reafirmarlas, suspenderlas o corregirlas. El desacuerdo es pensado como un problema que debe resolverse y evitarse cuando esto sea posible. Lo que quiero mostrar es que Kant ofrece una manera novedosa de pensar el valor epistémico del desacuerdo, cuando lo analizamos en relación con el concepto de razón y su estructura intersubjetiva, en lugar de considerarlo únicamente como una amenaza o como un fracaso epistémico.

Para mostrar esto, el presente ensayo está dividido en tres secciones. En la primera, hablo de lo que Kant llama “el estado de naturaleza de la razón”, en el que el desacuerdo es visto como una amenaza al conocimiento, y se caracteriza por ser un estado de guerra en el que el conocimiento debe ganarse ‘contra’ otros. Explicaré por qué Kant piensa que el método escéptico, también denominado uso polémico de la razón, puede ayudar a enfrentar la violencia del estado de naturaleza, pero no nos permite salir de él. En la segunda sección, explicaré cuál es el primer paso requerido para abandonar el estado de naturaleza de la razón, el cual consiste en hacer un mapa de nuestra ignorancia con base en una explicación de los materiales y límites del conocimiento. Lo anterior permitirá distinguir entre una ignorancia necesaria y una ignorancia contingente, y con ello, entre desacuerdos ilegítimos y legítimos.

En la última sección, explicaré en qué consiste el “estado de derecho de la razón”, en el que, en vez de violencia o imposición, se requiere de la cooperación para construir el conocimiento. Las características principales de este segundo estado de la razón estarán marcadas por las reglas que permiten pensar al desacuerdo como una condición para la racionalidad, y ya no como una amenaza. Con ello, mostraré que, de acuerdo con Kant, el valor epistémico del desacuerdo está en función de la posibilidad de mejorar intersubjetivamente el conocimiento.

1. El estado de naturaleza de la razón: el desacuerdo como amenaza

Al inicio de la “Doctrina Trascendental del Método”, Kant alude a la consabida historia de la torre de Babel para ofrecernos una metáfora sobre el conocimiento. En esta historia, el conocimiento es entendido como una empresa colectiva que se ve comprometida por “la confusión de lenguas, que inevitablemente hizo que creciera la discordia entre los obreros acerca del plan, y que ellos se dispersaran por todo el mundo, para construir cada uno por su lado, de acuerdo con su propio proyecto” (*KrV*, A707/B735). Si aceptamos la metáfora, una primera pregunta sería: ¿cómo interpretar esta “confusión de lenguas” que lleva a los trabajadores a fracasar en su labor? La amenaza que Kant identifica aquí es la falta de un lenguaje común que pueda ayudar a los trabajadores a entenderse para alcanzar el fin que comparten: el conocimiento. La metáfora de la torre de Babel puede entenderse como un desacuerdo sobre qué es el conocimiento y cómo conseguirlo.

Debido al desacuerdo acerca del ‘plan’, en otras palabras, al desacuerdo sobre qué sea el conocimiento, “la razón está como en estado de naturaleza, y solo puede hacer valer, o proteger, sus afirmaciones y pretensiones, mediante la *guerra*” (*KrV*, A751/B779). Kant explica este estado de naturaleza refiriéndose explícitamente a Hobbes, definiéndolo como “un estado de injusticia y de violencia” (*KrV*, A752/B780), destacando que sus tres características principales son:

- i) Hay una coerción ilegítima ejercida sobre la libertad de algunos.
- ii) El conocimiento es pensado como una ‘victoria’ que debe alcanzarse por la fuerza.
- iii) El conocimiento se encuentra siempre en “una paz insegura instituida por la autoridad” (*KrV*, A751/B779).

El primer punto (i) alude a la distinción kantiana entre coerción ilegítima y legítima. Esta última se caracteriza como la condición a través de la cual las libertades individuales son limitadas para que sean compatibles entre sí (*KrV*, A752/B780). Mientras que la coerción ilegítima es aquella fuerza ejercida por una facción sobre otra —ya sea a través de la violencia física, la censura, la presión social, etc.—, de tal forma que la libertad de unos es incompatible con la libertad de los demás. Kant explica que esta coerción ilegítima ocurre en el estado de naturaleza, por ejemplo, cuando

cierto grupo denuncia como “peligrosas ciertas afirmaciones atrevidas, o [ciertos] ataques temerarios a aquellas [afirmaciones] que tienen ya de su lado la aprobación de la mayor y mejor parte del público” (*KrV*, A752/B780).

Kant está explicando con esto cómo la ‘coerción externa’ —que puede ser ejercida por una autoridad o por una mayoría—, es capaz de silenciar las creencias que difieren de aquellas que ya han sido clasificadas como conocimiento, al catalogarlas como “peligrosas”. Pero Kant también denuncia un tipo de ‘coerción interna’. En este caso, el propio individuo decide disimular sobre sus propios pensamientos, motivado por una “vanidad privada” (*KrV*, A749/B777), con la finalidad de no ser clasificado como una persona peligrosa. Esta coerción interna le preocupa a Kant tanto como la externa, y por ello se pregunta:

¿qué puede ser más perjudicial para los conocimientos, que el que hasta los meros pensamientos que [los hombres] se comunican unos a otros, sean falsificados; que el encubrir las dudas que sentimos acerca de nuestras propias afirmaciones; o que el dar una coloración de evidencia a argumentaciones que a nosotros mismos no nos satisfacen? (*KrV*, A749/B777).

Ambas formas de coerción son ilegítimas porque restringen la libertad de las personas para exhibir sus pensamientos o dudas, al establecer que cualquier desacuerdo es un ataque a aquellas creencias que han sido consolidadas, a través de la fuerza, como conocimiento. Lo anterior nos remite a la segunda característica del estado de naturaleza de la razón, a saber, que (ii) el conocimiento es concebido como una victoria que debe ser ganada en oposición a otros. Qué sea el conocimiento depende de quién tenga el monopolio de la violencia para eliminar la amenaza del desacuerdo y así defender sus propias creencias frente a otras. Esto significa que el conocimiento se define no con argumentos o hechos, sino por tradición, violencia, autoridades e instituciones. Pero es este punto precisamente lo que le permite a Kant diagnosticar la fragilidad estructural del estado de naturaleza de la razón.

Dado que el conocimiento se piensa como una victoria que debe imponerse sobre otros a través de una coerción ilegítima, nunca es concebido como una empresa común en la que todos deben y pueden

participar. Esto supone que siempre habrá una facción que está siendo excluida de la búsqueda y posesión del conocimiento, y dichos marginados siempre podrían comenzar una guerra contra el lado ganador. A esto se debe la tercera característica del estado de naturaleza, a saber, (iii) una paz inestable.

En el estado de naturaleza, el desacuerdo siempre será considerado como una amenaza al conocimiento porque es visto como una forma de resistencia contra la autoridad. Por ello, el desacuerdo representa el constante peligro contra el conocimiento establecido. Pero de todas las posibles batallas y oponentes a considerar, Kant se interesó particularmente por aquellos que, como Hume, adoptaron el método escéptico² como una forma de exponer la fragilidad del conocimiento en el estado de naturaleza. Contra la defensa dogmática de ciertas afirmaciones, el método escéptico — o como Kant también lo llama, el uso polémico de la razón³—, es utilizado como:

[el] método que consiste en contemplar un combate de afirmaciones, o más bien, de provocarlo, no para decidir finalmente en favor de una u otra parte, sino para investigar si el objeto de él no es quizá un mero espejismo que cada uno trata vanamente de atrapar, y con el cual ninguno puede ganar nada, aunque no se le ofrezca resistencia (*KrV*, A423/B451).

Lo que se gana en la batalla contra el dogmático no es la posesión del conocimiento, sino tan solo la admisión de una mutua ignorancia. Gracias a este método, el desacuerdo ya no es visto como una amenaza o como algo que deba ser prohibido, sino como un mecanismo útil con el cual se puede denunciar el exceso de confianza de las afirmaciones dogmáticas. El método escéptico representa un reto para el estado de naturaleza porque:

² Aquí es importante enfatizar la distinción que Kant hace entre “método escéptico” y “escepticismo”. Mientras que la finalidad del primero es buscar “la certeza tratando de descubrir [...] el punto de malentendido” (*KrV*, A424/B451) por medio de la oposición de dos tesis dogmáticas; el segundo “[es] un principio de ignorancia artificial y científica que socava los fundamentos de todo conocimiento para no dejarle ninguna parte, hasta donde sea posible, ninguna confianza ni seguridad” (*KrV*, A424/B451).

³ Para apreciar el parecido entre ambos, conviene recordar aquí la definición del uso polémico de la razón: “entiendo por uso polémico de la razón pura la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas de ellas. Aquí no se trata de si las afirmaciones de ella no podrán quizá ser falsas también; sino solamente de que nadie puede afirmar jamás con certeza apodíctica [...] lo contrario [de ellas]” (*KrV*, A739/B767).

- i) Las formas ilegítimas de coerción son confrontadas por medio del desacuerdo.
- ii) En lugar de afirmar para sí la ‘victoria’ del conocimiento, aquellos que emplean el método escéptico pretenden mostrar que no hay ‘ganadores’ y que cualquier intento de alcanzar el triunfo es inútil.
- iii) Logra una paz relativamente más estable por medio de la suspensión del juicio, pues con este método, se busca eliminar posibles guerras futuras al declararlas fútiles.

El uso polémico de la razón reclama el concepto de desacuerdo para sus propios fines, al concebirlo como la mejor forma de adoptar una actitud de humildad epistémica frente a algunas creencias. Pero para Kant, este método no es una alternativa satisfactoria frente al estado de naturaleza. Incluso admitiendo que es un avance para la razón, este método no puede asegurar al conocimiento contra la violencia propia del estado de naturaleza. Más aún, contribuye a ella al usar al desacuerdo como una forma de preferir la duda y la suspensión del juicio, antes que al conocimiento. Kant afirma:

Pero dejar que todo quede solo en esa duda, y apuntar a que se recomiende la convicción de la propia ignorancia, y la confesión de ella, no solamente como un remedio para la arrogancia dogmática, sino a la vez como la manera de dirimir el conflicto de la razón consigo misma, es una propuesta vana, y no puede, en modo alguno, servir para procurar un estado de tranquilidad a la razón (*KrV*, A757/B786).

El método escéptico promete ser “el camino más corto para llegar a una tranquilidad filosófica permanente” (*KrV*, A757/B786), pero para Kant, no ofrece una solución al problema de “la confusión de lenguas” y por ello, tampoco puede ser considerada como una vía para salir del estado de naturaleza de la razón.

2. Cartografiar nuestra ignorancia: la distinción entre desacuerdo legítimo e ilegítimo

Kant identifica el estado de naturaleza de la razón y al desacuerdo sobre qué sea el conocimiento como un conflicto de la razón consigo misma (*KrV*,

A740/B768), que puede ser resuelto, como uno podría esperar, por medio de una crítica de la razón pura. Esto es, tras reconocer el conflicto, se deben explicar sus causas para identificar con ello qué recursos tenemos para evitarlo. Para hacer esto, Kant considera que lo que hacía falta para abandonar el estado de naturaleza era una lista exhaustiva de los materiales con los que contamos para la construcción del conocimiento. Solo por medio de esta lista, es posible diseñar el plan sobre qué pueda ser el conocimiento. Por eso, la “Doctrina Trascendental del Método” solo puede ir después de la “Doctrina Trascendental de los Elementos” (véase O’Neill 1989: 15). Kant enfatiza este punto en la misma sección donde aparece la metáfora de la torre de Babel:

Hemos calculado los materiales de construcción, y hemos determinado el edificio que con ellos se puede construir [...] Por cierto resultó que, aunque habíamos querido hacer una torre que llegara hasta el cielo, la provisión de materiales alcanzó solamente para una casa donde vivir, que fue apenas suficientemente espaciosa para nuestros trabajos en el suelo de la experiencia (*KrV*, A707/B735).

En el estado de naturaleza, el desacuerdo sobre qué es el conocimiento era inevitable debido a que los ‘planes’ o las diferentes concepciones de este excedían o subestimaban los materiales disponibles. Los materiales fijan límites claros para lo que el conocimiento pueda llegar a ser ‘para nosotros’, de tal forma que la mejor manera de eliminar el conflicto de la razón consigo misma es reconocer dichos límites. Cuando hacemos esto, somos capaces de evitar “un proyecto caprichoso y ciego [...] [y así] hacer el cálculo de un edificio [que esté] en relación con la provisión [de material] que nos es dada, y que a la vez es proporcionada a nuestras necesidades” (*KrV*, A707/B735). En otras palabras, es posible adoptar la necesaria humildad epistémica al explicitar las condiciones que habilitan y a su vez limitan al conocimiento sin tener que suspender nuestros juicios, como lo habría determinado el método escéptico.

Para salir del estado de naturaleza y superar el conflicto de la razón consigo misma es preciso cartografiar nuestra ignorancia. Para explicar esto, Kant presenta otra metáfora en la cual el conocimiento es concebido como una esfera (*KrV*, A759/B787) con límites claramente determinados. La doble ventaja de pensar en el conocimiento de esta manera es que, por un

lado, nos ofrece una mejor comprensión sobre el lugar en el que se sitúan nuestras pretendidas guerras por el conocimiento y, por otro, también nos permite distinguir entre una ignorancia necesaria y una ignorancia contingente:

La conciencia de mi ignorancia (si esta no es reconocida a la vez como necesaria), en vez de poner fin a mis investigaciones, es más bien, propiamente, la causa de despertarlas [...] que mi ignorancia sea absolutamente necesaria, y que por eso me exima de toda ulterior investigación, [es algo que] no se puede establecer empíricamente [...] Por consiguiente, la determinación de los límites de nuestra razón solo puede ocurrir de acuerdo con fundamentos *a priori* (*KrV*, A758/B787).

Hacer la lista exhaustiva de los materiales permite delimitar el dominio de lo que ‘todavía’ no conocemos, y distinguirlo de todos aquellos temas que ‘nunca’ podremos conocer, porque están más allá de nuestras condiciones de posibilidad. Siguiendo esta metáfora, ignoraremos necesariamente todo aquello que está fuera de la esfera, mientras que ignoramos solo de manera contingente todo aquello que esté contenido en ella. En cambio, podríamos afirmar que, en el estado de naturaleza, el conocimiento se concebía como una superficie plana con territorios infinitos por conquistar. Pero Kant nos advierte de no participar en aquellas guerras que ignoran los límites del conocimiento o, de lo contrario, nuestra ignorancia necesaria podría conducirnos hacia batallas interminables entre ilusiones dogmáticas y dudas escépticas.

Kant ofrece una segunda metáfora geográfica para ilustrar la distinción entre estos dos tipos de ignorancia. En lugar de una esfera, él habla de la “tierra de la verdad” que tiene “límites inalterables” (*KrV*, A235/B294), en la cual se encuentran todos los conocimientos que ignoramos solo de manera contingente, mientras que más allá de estos límites se encuentran un banco de niebla, hielo, y un océano vasto y tempestuoso (*KrV*, A236/B295) que nos dan la ilusión de conocimiento ahí donde, de hecho, es imposible. Kant reafirma esta tesis cuando sostiene que:

El entendimiento [...] que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede, sí, avanzar muy bien, pero hay algo que no puede hacer, a saber, determinarse a sí mismo los límites de su [propio] uso, ni saber lo que puede

estar dentro o fuera de toda su esfera. [...] Pero si él no puede distinguir si ciertas cuestiones están, o no, dentro de su horizonte, entonces nunca está seguro de sus pretensiones ni de su posesión, sino que tiene que contar con toda clase de humillantes reprensiones, si sobrepasa incesantemente (como es inevitable) los límites de su dominio y se extravía en ilusiones y espejismos (*KrV*, A238/B297).

El peligro de no cartografiar nuestra ignorancia es que fácilmente podría conducirnos al estado de naturaleza de la razón donde nos involucramos en guerras que no se pueden ganar por situarse más allá de los límites del conocimiento. La distinción entre ignorancia necesaria y contingente permite trazar una distinción paralela entre un desacuerdo ilegítimo y un desacuerdo legítimo. Cada disputa sobre un pretendido conocimiento de objetos que vaya más allá de la esfera de nuestras condiciones de posibilidad será un desacuerdo ilegítimo. No podrá ser considerado propiamente como un desacuerdo pues, en su lugar, se considerará simplemente como un malentendido. Kant sostiene que en estos casos no hay “una efectiva *contradicción de la razón consigo misma*” (*KrV*, A740/B768) ni un “verdadero conflicto” (*KrV*, A741/B79), pues ninguna de las partes en disputa puede tener convicción sobre sus afirmaciones.

De tal manera que, si se presentara una situación de desacuerdo, el primer paso que tendríamos que adoptar es revisar si alguna o ambas partes no tienen una pretensión infundada de conocimiento sobre objetos que están más allá de nuestros límites. En otras palabras, el primer paso para diagnosticar si se trata solo de un malentendido o si es en realidad un caso de desacuerdo, es revisar si alguno de los argumentos en disputa no ha cometido un error dialéctico.⁴

Los errores dialécticos surgen cuando, con base en una ilusión trascendental, afirmamos equivocadamente que tenemos conocimiento de objetos que exceden nuestras condiciones de posibilidad. A pesar de que Kant sostiene que esta ilusión trascendental es inevitable, lo que es completamente prevenible es que afirmemos, sin fundamentos suficientes, que tenemos conocimiento sobre algo que ‘necesariamente’ ignoramos. En otras palabras, Kant afirma que muchos casos de desacuerdos ilegítimos pueden disolverse revisando las pretensiones de conocimiento de los

⁴ En este punto, sigo a Michelle Grier quien considera que la diferencia entre errores (falacias) e ilusiones, es que los primeros son prevenibles mientras que las últimas son inevitables (2001: 10).

disputantes, pues no se trata de un conflicto entre afirmaciones de conocimiento, sino tan solo de una discordia entre opiniones o creencias (*KrV*, A744/B772).

Para evitar los desacuerdos ilegítimos, Kant escribe “la disciplina de la razón pura” como un sistema “de la cautela y del examen de sí, ante el cual ninguna falsa apariencia ilusoria sofisticada puede subsistir” (*KrV*, A712/B739). Para Kant, la disciplina de la razón pura es necesaria para prevenir los errores dialécticos capaces de fundar un “sistema de engaños e ilusiones” (*KrV*, A711/B738), que dan pie a numerosos desacuerdos ilegítimos.

A diferencia de estos casos, los desacuerdos legítimos se situarán dentro de los límites de la ‘esfera’ del conocimiento. En otras palabras, los desacuerdos legítimos versarán sobre objetos de la experiencia posible de los cuales tenemos en ocasiones afirmaciones conflictivas debido a nuestra ignorancia contingente sobre ellos. De la misma manera en que el error dialéctico conducía al desacuerdo ilegítimo; los errores empíricos y sobre casos particulares podrían conducir a un desacuerdo legítimo sobre aspectos de los objetos que ignoramos de manera parcial.

Al cartografiar nuestra ignorancia, la razón puede superar su conflicto consigo misma y posicionarse desde su crítica como “el verdadero foro judicial para todas las controversias de ella [...] instituida para determinar los derechos de la razón en general” (*KrV*, A751/B779). Lo anterior supone que, para escapar del estado de naturaleza, la razón debe prescribirse reglas a sí misma, para atender no “a aquello que acontece, sino a lo que en justicia tendría que acontecer” (*KrV*, A750/B778). Con base en estas reglas, la razón debe determinar qué desacuerdos son legítimos y cuáles ilegítimos, por medio de la consideración de sus propios límites.

3. El estado de derecho de la razón: la racionalidad del acuerdo legítimo

La metáfora de la torre de Babel ilustra cómo un desacuerdo sobre la definición del conocimiento podría impedir la cooperación entre los trabajadores. Un aspecto importante de esta metáfora es que enfatiza el aspecto intersubjetivo de la concepción kantiana del conocimiento. Lo que las dos secciones anteriores de este ensayo muestran es que la cooperación puede verse frustrada si (i) no se consideran, en primer lugar, los límites (los

materiales o condiciones) del conocimiento, y si (ii) no se cuenta con un plan en común, es decir, con reglas que puedan guiar a los trabajadores en su construcción del conocimiento.

En el estado de naturaleza, donde el conocimiento era visto como una victoria asequible por medio de la guerra, la colaboración para alcanzar un fin común era imposible debido a las diferentes formas de coerción ilegítima. Por lo que, una vez que hemos cartografiado nuestra ignorancia y delimitado qué podemos conocer; podemos ahora establecer el estado de derecho de la razón. Un estado en el que todos sean considerados como iguales en la búsqueda del conocimiento, y que difiere del estado de naturaleza porque posee las siguientes características (*KrV*, A751–752/B779–780):

- i) Tiene una estructura inclusiva de cooperación gracias a una coerción legítima.
- ii) Concibe al conocimiento como un ‘veredicto’, que puede ser alcanzado después de su debido proceso.
- iii) Puede aspirar a un estado de paz que no se ve amenazado por el desacuerdo.

La coerción legítima (i) se concibe como un límite para la libertad de todos, de tal forma que la libertad de cada uno sea compatible con la libertad de los demás. El concepto kantiano de derecho (*Recht*) (AA 08: 289) se define como una coerción legítima, y de entre todos los derechos posibles, Kant destaca “el derecho originario de la razón humana, [que] no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la cual cada uno tiene su voz [...] ese derecho es sagrado, y no puede ser restringido” (*KrV*, A752/B780).

A diferencia del estado de naturaleza donde la coerción se utilizaba para limitar la libertad de algunos, aquí se utiliza para asegurar que todos puedan expresar sus dudas y creencias, sin miedo a represalias. La coerción legítima hace posible que la razón pueda ser pensada como una autoridad de la que todos forman parte:

La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de esta con ninguna prohibición [...] En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la

sentencia de ella es siempre solo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto* (*KrV*, A738–739/B766–767).

La coerción legítima hace posible una forma de relación que Kant identifica con la categoría de comunidad, pues se trata de una relación de ‘reciprocidad’ (*KrV*, A80/B106), en la cual todos sus integrantes son considerados como iguales y en la que ninguna sumisión pueda justificarse. Por esta razón, el desacuerdo ya no será considerado como una amenaza en el estado de derecho. No hay ninguna duda o punto de vista que pudiera cuestionar la legitimidad de la razón, porque esta se basa precisamente en la posibilidad de que todos puedan participar de ella. La coerción se transforma de una fuerza violenta e impositiva, a una resistencia mutua con la cual cualquiera podría reconsiderar la validez de sus juicios y, dado el caso, corregirlos. Por ello, Kant sostiene, solo pensamos ‘correctamente’ cuando tenemos fuerzas contrastantes con las cuales dialogar:

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 decirlo 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* (AA 08: 144).

La segunda característica del estado de derecho de la razón (ii) consiste en que el conocimiento ya no puede ser considerado como una ‘victoria’, sino como un veredicto que debe alcanzarse con un debido proceso. Para entender esto, es preciso preguntar qué recursos tiene la razón para ser su propio juez y así evaluar al conocimiento. El principio de la razón que posibilita la cooperación y que busca la inclusión de todos los integrantes de la razón humana es el imperativo categórico.⁵ Este principio hace posible un tipo de coerción con la que la libertad individual es compatible con la libertad de los demás. En el ámbito teórico, el imperativo

⁵ Onora O’Neill considera al imperativo categórico como el principio supremo de la razón, no solo en el ámbito moral, sino como un principio rector para la razón, considerada como un espacio inclusivo y plural de justificación (1989: 24).

categorico determinaría cómo ‘debemos’ pensar y comunicarnos, si queremos lograr la cooperación necesaria para el conocimiento. Una posible formulación del imperativo categorico teórico (*ict*) podría ser:

(*ict*) Formula tus juicios teniendo en cuenta a la entera razón humana, es decir, de tal forma que:

- (a) armonicen con los juicios de los demás, al considerar los mismos objetos [requisito de objetividad];
- (b) tengan los fundamentos suficientes para ser aseverados como conocimiento [requisito del tener por verdadero];
- (c) mantengan una relación con otros juicios sobre los objetos de la experiencia [requisito de la unidad de la razón]

Al seguir este principio, los juicios consideran la estructura intersubjetiva de la razón para su justificación. El plan común que faltaba en el estado de naturaleza y en el escenario de la torre de Babel, es formulado aquí por el imperativo categorico a manera de guía. Su primer requisito alude a la concepción kantiana de “validez objetiva”, de acuerdo con la cual, si un juicio es verdadero y posee validez objetiva, entonces debe expresar una relación con su objeto que pueda ser compartida por cualquier otro sujeto, y por la cual se pueda exigir unanimidad entre todos los juicios sobre un mismo objeto (AA 04: 298).

El segundo requisito se refiere al concepto kantiano de *Fürwahrhalten* (*KrV*, A820/B848), de acuerdo con el cual un juicio puede ser aseverado como mera opinión si sus fundamentos son tanto subjetiva como objetivamente insuficientes, como una creencia cuando estos sean subjetivamente suficientes, pero objetivamente insuficientes y como conocimiento si sus fundamentos son objetiva y subjetivamente suficientes. El criterio para determinar cuándo los fundamentos de un juicio son objetivamente suficientes es que estos puedan ser adoptados de manera intersubjetiva, es decir, que no sean válidos solo para un sujeto y un momento particular.

Por su parte, el último requisito dado por esta formulación del imperativo categorico alude a la unidad sistemática prescrita por la razón (*KrV*, A645/B673), como una exigencia de coherencia que deben observar

todos los juicios sobre los objetos de la experiencia. De tal forma que, para que el conocimiento pueda ser considerado como un veredicto, es necesario que los juicios cumplan no solo con las condiciones *a priori* del conocimiento, sino también que tengan en consideración la estructura intersubjetiva e inclusiva de la razón.

La última característica del estado de derecho de la razón (iii) establece un contraste con la frágil paz que podía alcanzarse a través de la guerra en el estado de naturaleza. En este último, el desacuerdo era visto como una amenaza porque podía desestabilizar la perspectiva “oficial” establecida por autoridades e instituciones y que por ello debía ser censurado. En cambio, en el estado de derecho es posible encontrar ciertas reglas que permiten considerar al desacuerdo como algo necesario para la construcción del conocimiento.

Como mencioné en la sección anterior, el primer paso para lidiar con un caso de desacuerdo es determinar si se trata de un desacuerdo ilegítimo o de un desacuerdo legítimo sobre los objetos de la experiencia. Una vez hecho esto, podemos descartar los primeros al exponer la ilusión trascendental detrás de su respectivo error. Pero sobre los desacuerdos legítimos, Kant ofrece dos conjuntos de reglas para guiar a los disputantes.

El primer conjunto de reglas son las máximas del *sensus communis*. Kant presenta estas máximas en la *Crítica de la facultad de juzgar*, en la *Antropología en sentido pragmático* y en la *Lógica Jäsche*. En estas obras, Kant describe estas máximas, respectivamente, como una forma de tener *a priori* la representación de todos los demás al momento de hacer un juicio (AA 05: 294); como máximas para alcanzar la sabiduría (AA 09: 200–228); y como máximas lógicas para evitar el error (AA 09: 57). Estas máximas son:

- (i) Pensar por uno mismo
- (ii) Pensar desde el lugar de todos los demás
- (iii) Siempre pensar en concordancia con uno mismo

De acuerdo con Kant, la primera máxima permite revisar los prejuicios que posiblemente estén implícitos en nuestros argumentos para

lograr una forma no prejuiciosa de pensar (AA 05: 294). La segunda máxima exige que seamos caritativos con quienes estamos en desacuerdo, tratando de comprender su punto de vista al adoptar una forma de pensar ampliada (AA 05: 294), mientras que la tercera máxima nos pide que seamos consistentes entre nuestra manera de pensar y aquello que hemos aprendido de nuestro desacuerdo con otros (AA 05: 294).

Estas máximas ofrecen una vía para que las dos partes involucradas en el desacuerdo puedan revisar y corregir sus propios argumentos, al considerar a su oponente. Gracias a estas reglas, el desacuerdo no nos conduce a preferir la duda sobre el conocimiento, como en el caso del método escéptico. En su lugar, permite buscar errores que pudiera haber cometido alguna de las partes o a detectar un aspecto del debate que ignoramos de manera contingente y que no habíamos considerado. El desacuerdo se convierte así en un elemento necesario para la razón:

la razón precisa mucho esa disputa, y sería de desear que se la hubiera ejercido antes, y con permiso público ilimitado. Pues entonces también se habría producido antes una crítica madura [...] al reconocer los combatientes su propio eneguecimiento y sus prejuicios, que eran lo que los había desunido (*KrV*, A747/B775).

Asimismo, incluso si no lo hace de manera explícita, Kant proporciona un segundo conjunto de reglas que parecieran más consejos prácticos que máximas lógicas; pero que complementan las máximas del *sensus communis* al establecer cómo deberíamos conducirnos cuando nos encontramos en una situación de desacuerdo legítimo:

i) Ninguna pretensión de conocimiento puede quedar exenta de ser examinada:

la razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de esta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma [...] No existe nada tan importante [...] nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas (*KrV*, A738/B766).

ii) Argumenta solo por medio de razones que puedan ser compartidas y adoptadas de manera universal: “dejad que vuestro adversario hable solo con la razón, y atacadle solo con armas de la razón” (*KrV*, A744/B772): “dejad hacer a esa gente; si ponen de manifiesto talento, si ponen de manifiesto una investigación profunda y nueva, en una palabra, con solo que pongan de manifiesto razón, entonces siempre gana la razón” (*KrV*, A746/B774).

iii) Anticipa un posible desacuerdo, incluso si no te has enfrentado a uno todavía:

Meditad, pues, vosotros mismos en objeciones que no se le hayan ocurrido todavía a ningún adversario, y prestadle incluso armas, o cededle el lugar más favorable que él pueda desear. No hay en ello nada que temer, pero sí [algo] que esperar, a saber: que os procuréis una posesión que nunca más os sea disputada, en todo el tiempo venidero (*KrV*, A778/B806).

En el estado de derecho, el desacuerdo es pensado como una condición para la racionalidad no solo porque puede frenar la excesiva e injustificada confianza de ciertas afirmaciones dogmáticas; sino, más aún, porque ayuda a mejorar y corregir el conocimiento. Permite que los argumentos sean debatidos abiertamente sin temor a la censura pues todos los posibles desacuerdos, cuando siguen estas reglas, contribuyen a la razón. Por estas razones, Kant puede concluir que “aunque la razón nunca se pueda *rehusar* a la crítica, no siempre tiene, sin embargo, causa para *rehuirla*” (*KrV*, A739/B767).

4. Conclusiones

El desacuerdo, como he intentado mostrar en este ensayo, no posee un valor epistémico por sí mismo. No es una amenaza, un fracaso o una estrategia útil. Lo que determina el valor epistémico del desacuerdo es su relación con una determinada concepción de la razón que contemple las siguientes condiciones: (i) una definición del conocimiento con base en sus límites; (ii) un plan que permita la cooperación intersubjetiva para la construcción del conocimiento; y (iii) reglas que puedan regular el desacuerdo para que este pueda ser benéfico para la razón y para el conocimiento.

La filosofía de Kant contribuye a la reflexión sobre el desacuerdo en epistemología, al hacer explícitas estas condiciones de evaluación y al determinar que el desacuerdo puede ser una forma para corregir y revisar nuestras pretensiones de conocimiento. Asimismo, su distinción entre desacuerdo legítimo e ilegítimo resulta de gran utilidad para orientarnos en los debates sobre si debemos revisar nuestras creencias frente a cada desacuerdo que se presente o si, por el contrario, podemos descartar ciertos desacuerdos como malentendidos o como desacuerdos infundados. Por último, permite mostrar la relación entre las reflexiones sobre el desacuerdo y una concepción del conocimiento que requiera de ciertas condiciones normativas —como el imperativo categórico o las máximas del *sensus communis*—, que no se agota únicamente en la presuposición de las condiciones *a priori*.

Lo que ha quedado pendiente en este ensayo es la discusión sobre cómo las reglas del estado de derecho de la razón son compatibles con las condiciones constitutivas *a priori* dadas por la sensibilidad y el entendimiento, sobre todo en relación con el concepto de validez objetiva de los juicios y la relación de dichas reglas con los conceptos kantianos de convicción y persuasión. Considero que, como he intentado mostrar en estas líneas, el concepto de desacuerdo permite pensar estos puntos desde una nueva perspectiva que contribuya a debates contemporáneos sobre la normatividad en la filosofía teórica kantiana y a la concepción de la razón como una empresa intersubjetiva.

Bibliografía

CHANCE, B. A.: “Kant and the Discipline of Reason”, *European Journal of Philosophy* 23, 1 (2015) 87–110.

GRIER, M.: *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001.

KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, México, DF, Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999.

_____ : *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1986.

_____ : *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

_____ : *Lógica*, Madrid, Akal, 2000.

_____ : *Antropología en sentido pragmático*, México, DF, Fondo de Cultura Económica, 2014.

O'NEILL, O.: *Constructions of Reason*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

La limitación práctica de la filosofía trascendental en la primera recepción de la *KrV*

FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ¹

Resumen

Se aborda la polémica que despierta la recepción temprana de la *KrV*. El trabajo analiza las reseñas Garve y Feder (1782) y Garve (1783), y en él se expone que, más allá del error cometido por Feder de interpretar el idealismo trascendental del mismo modo que el de Berkeley, ambas reseñas mantienen dos objeciones contra la *KrV* relacionadas entre sí, a saber, el alcance popular de la obra y su orientación práctica. Se muestra la pertinencia de estas objeciones en la medida en que Kant las reconoce y, sobre todo, la crítica particular de Garve sobre el impacto práctico del idealismo trascendental, atendiendo la concepción moral de la razón humana ordinaria.

Palabras clave: Idealismo trascendental, realismo trascendental, filosofía popular, filosofía práctica

The Practical Limitation of Transcendental Philosophy in the First Reception of the *KrV*

Abstract

The controversy that awakened the early reception of the *KrV* is addressed. The paper analyzes the Garve and Feder (1782) and Garve (1783) reviews and exposes that, beyond the mistake made by Feder to interpret Kant's idealism in the same way as Berkeley's, both reviews address two objections against the *KrV* related to each other, namely, the popular scope of the work and its practical orientation. It shows the relevance of these objections to the extent that Kant himself admits their acknowledges them and, most of all, Garve's critique on the practical impact of Kant's transcendental idealism once that the conception of morality in ordinary human reason is addressed.

Keywords: Transcendental Idealism, Transcendental Realism, Popular Philosophy, Practical Philosophy

¹ Universidad Iberoamericana Puebla. Contacto: francisco.iracheta@iberopuebla.mx.

Introducción

Kant tardó seis meses en redactar la *KrV*, obra que ideó en un lapso de poco más de diez años, durante su llamada ‘década silenciosa’.² La *KrV* significó la transformación de la filosofía moderna tras intensos años de trabajo, como fue también una década de transformación para el propio Kant (Hinske 1999). Acordemos que se trató de una transformación crítica, lo que nos da una mínima idea de la profunda expectativa que Kant sentía por la aparición de la recepción pública de su obra, considerando, como él mismo sostiene en *Prol.*, el “interés de la república filosófica” (AA 04: 378). La *KrV* vio la luz en mayo de 1781. Pero no fue sino hasta comienzos del año siguiente que la espera llegó a su fin.

Durante los ocho meses de espera Kant también fue consciente de la necesaria dilatación del acogimiento de su trabajo. En efecto, en el mismo mes en que su *KrV* es publicada, el filósofo escribe a Marcus Herz para agradecerle la distribución de algunas copias que previamente le había hecho llegar, y de paso, hacerle saber que se necesita de un importante “esfuerzo” por parte del lector “para estudiar el trabajo”, pues no solo “requiere tiempo” y un paulatino dominio del “estilo de pensamiento” que la obra destila, sino también, y más importante sobre todo, tiempo para “cambiar a la dirección opuesta [de pensamiento] por medio de graduales impresiones” (*Br.*, AA 10: 269, cursiva añadida). Ya que la *KrV* se constituye como un trabajo filosófico transformador o revolucionario en el modo de pensar y hacer metafísica (inmanente y trascendente), Kant sabía que debía de esperar pacientemente antes de que, como escribe en *Prol.*, “el público culto (*dem gelehrten Publicum*) honrara” su *KrV* (AA 04: 380).

La primera reseña de la *KrV* apareció en la *Zugaben zu den Göttinger gelehrte Anzeigen* el 19 de enero de 1782. Por tratarse de este *journal*, Kant ya podía darse una idea, desde la más inmediata impresión, de la orientación

² A reserva de que se especifique otra cosa, las referencias de la obra de Kant pertenecen a la edición de la obra completa de Immanuel Kant *Gesammelte Schriften*, 1-22, de la Preussische Akademie der Wissenschaften, 23 de la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24 de la Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (1900ss.). La primera numeración refiere al número de volumen, seguida de la numeración de su página. Para el caso de la *Kritik der reinen Vernunft*, usaremos las letras A y B para referirnos a la primera y segunda edición, respectivamente. Utilizamos a lo largo del trabajo las siguientes abreviaturas de las obras consultadas de Kant: *KrV* = *Kritik der reinen Vernunft*; *Br* = *Briefe*; *Prol* = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*; *VAProl* = *Vorarbeiten zu den Prolegomena*; *GMS* = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; *MS* = *Metaphysik der Sitten*; *TP* = *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; *KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*.

que seguramente seguía el comentario de bienvenida de su trabajo a esa guerrera ‘república filosófica’. La *Göttinger gelehrte Anzeigen* era una de las publicaciones más activas en la tarea de hacer divulgación ‘popular’ de la filosofía en Alemania, a través de los escritos y críticas literarias de los *Popularphilosophen* (Beiser 1987; Heine 2015).³ Este singular acontecimiento de la historia es bien conocido en las letras de los estudios kantianos: tras leer la reseña, Kant se sintió intelectualmente ofendido. Este sentimiento se constata por el tono con el que trata a su reseñista en *Prol.* El reseñista no entendió que tenía que “unir sus esfuerzos a los del autor para perfeccionar la metafísica”, como señala el filósofo en el “Prólogo” de la *KrV* (AXIX). Pero en lugar de ello, la juzgó aferrado a la vieja metafísica imperfecta, contra la cual la obra tiene, precisamente, intenciones decapitarias. El mayor reproche de Kant contra su reseñista es el de haber cometido el gravísimo error de decir *eso* sobre la metafísica del idealismo trascendental, haciendo aparecer a Kant, tal como este le expresa en carta a Hamann, como un ‘imbécil’ (Ziesemer; Henkel 1965).

Sin embargo, a pesar de esta falsa interpretación, yo pienso que la reseña de Göttingen representa el inicio de una polémica con la cual Kant halla un motivo para poner en marcha el ‘plan’ de hacer popularmente accesible su filosofía crítica, a través de un escrito ético. Y de paso, desde luego, acallar la objeción de una voz filosófica popular. El nudo de la conjetura está en el hecho de que hasta 1783 no hay pruebas de que Kant albergase proyecto de escribir la *GMS* y todo parece indicar que es solo después de 1781 que Kant toma en serio la necesidad de publicar cuanto antes una obra fundamental de filosofía moral.⁴

En este ensayo, me propongo reconstruir la polémica Garve-Kant a partir de la publicación de la reseña de la *KrV* en la revista de Göttingen. Sobre todo, mi interés está en atender el rumbo que toma esta polémica un

³ Los *Popularphilosophen* tenían más bien una tendencia ecléctica que sistemática en su manera de abordar el trabajo filosófico, y echaban en cara a la filosofía de escuela su tendencia a monopolizar la filosofía haciendo uso de conceptos metafísicos oscuros, accesibles solo para otros pocos metafísicos escolares (Heine 2015; Bertomeu 2010; Van der Zande 1995).

⁴ En su “Estudio preliminar” a su versión castellana de la *GMS*, José Mardomingo sostiene con razón que en la *KrV* “no hallamos promesa o mención de un plan de Kant de pasar inmediatamente a la elaboración de una ‘metafísica de las costumbres’, pero menos aún de una obra crítica preparatoria de su sistema metafísico-moral”; más todavía, añade Mardomingo, “todo parece indicar que en 1781 Kant no albergaba proyecto alguno de escribir una crítica especial para el uso práctico de la razón, sino que consideraba que la *Crítica de la razón pura* ya contenía íntegramente la parte crítica de su filosofía, y por tanto que tras esta obra no había que esperar ninguna otra crítica de asunto práctico o moral, sino que se podía pasar ya a la edificación del sistema” (1996: 10).

año y medio después, en agosto de 1783, cuando Garve sale del ‘incógnito’ y envía a Kant su manuscrito original. Aunque es una polémica que, como podemos entender por las *Br.*, por acuerdo de ambos filósofos no se llevó más lejos que de un intercambio epistolar (10: 332, 342–43) en el que también participaron indirectamente otros filósofos conocidos por ambos (como Mendelssohn, Schultz o Spalding), se trata, como dice Beiser, de un ‘*affair*’ importante dentro de la historia de las ideas kantianas.⁵ En concreto, que ‘el plan’ filosófico práctico que sigue Kant después de publicada la primera edición de la *KrV* y los *Prol.*, y que con toda probabilidad alcanza su primera conquista con la publicación, en la pascua de 1785, de la *GMS*, responde no solo, aunque quizás si de manera más inmediata, a la publicación del “Cicerón” de Garve (lo cual es cierto, como bien muestra Mardomingo [1996]),⁶ sino más originariamente, a la crítica de Garve sobre las limitaciones populares-prácticas de la filosofía trascendental.

Mi exposición está estructurada en tres partes. En la primera, reviso el significado del idealismo trascendental y su diferencia con el realismo trascendental. Mi interés aquí es el de señalar el sentido revolucionario del idealismo kantiano, y en concordancia con ello, subrayar la ‘transformación’ que supone la filosofía trascendental respecto del realismo común. Después, en la segunda sección, presento las tres objeciones de las reseñas Garve y Feder y Garve de la *KrV*: (i) la similitud entre el idealismo de Kant y Berkeley; (ii) la falta de popularidad de la obra, y en relación directa con esto, (iii) las limitantes prácticas de la *KrV*. Finalmente, en la tercera parte, examino las respuestas de Kant a las objeciones de los reseñistas. Tomando en cuenta la revolución copernicana y el vínculo existente entre el realismo ingenuo del entendimiento ordinario y el realismo trascendental, argumento en favor de Kant de que la *KrV* no puede ser popular en su lenguaje y propuesta metafísica, so pena de dejar de ser revolucionaria. Pero también argumento que, considerando que los *Popularphilosophen* y Kant reconocen que el examen filosófico de la moral concuerda con el

⁵ A mi juicio, Beiser tiene razón cuando dice que “ninguna investigación histórica sobre la filosofía de Kant después de la primera *Crítica* puede darse el lujo de ignorar a los *Popularphilosophen*” (1987: 168).

⁶ El “Cicerón” de Garve es la publicación de este filósofo popular de la traducción del latín al alemán de *De Officiis*, con un largo estudio crítico. Diversos comentaristas contemporáneos como Förster (1992), Nauen (1996), Van der Zande (1998) y Mardomingo (1996) argumentan que en el trasfondo de la *GMS* se encuentra Garve con su “Cicerón”. Yo creo que esto es cierto, pero pienso también que el peso que da la *GMS* al entendimiento moral ordinario tiene como origen la polémica que se desata con la reseña de la *KrV*.

conocimiento moral de la sana razón ordinaria; y que la *KrV* no muestra la realidad objetiva práctica del fundamento moral y solo muy ambigua y débilmente que el fin moral consiste en el merecimiento de la felicidad —fin que requiere la creencia en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma—, Garve tiene razón al cuestionar las limitaciones prácticas del idealismo trascendental.

1. Idealismo trascendental y revolución copernicana

Al discutir el cuarto paralogismo de la idealidad en el capítulo de los “Paralogismos de la razón pura” en la *KrV*, Kant explica la necesidad de distinguir dos tipos de idealismo, a saber, el trascendental y el empírico:

Entiendo por el *idealismo trascendental* de todos los fenómenos, la concepción doctrinal según la cual los consideramos a todos ellos como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas, y según la cual el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, y no determinaciones de los objetos dadas por sí, ni condiciones de los objetos, como cosas en sí mismas. A este idealismo se le opone el *realismo trascendental*, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). Así, el realista trascendental se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad, y que, por consiguiente, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento. Este realista trascendental es, propiamente, el que después desempeña el papel de idealista empírico (*KrV*, A369).

El realista trascendental es quien considera primeramente que el espacio y el tiempo existen en sí mismos, y estos se nos dan tal cual son en sí mismos. A la vez, este realista sostiene que los “fenómenos externos”, esto es, las cosas que se encuentran en el espacio son cosas en sí mismas y, por consiguiente, son independientes, en cuanto nos las representamos, de nuestra subjetividad epistémica. Kant añade que este realista es también “quien juega el papel” de idealista empírico. Poco después, dentro de la misma sección, sostiene de nuevo que “el realismo trascendental [...] se ve obligado a dar lugar al idealismo empírico”, en cuanto que “considera a los objetos de los sentidos externos como algo diferente de los sentidos mismos” (*KrV*, A371), y posteriormente, un párrafo después, afirma que

“todos los psicólogos partidarios del idealismo empírico son realistas trascendentales” (*KrV*, A372). Esto se debe, continúa Kant, a que

[...] si se consideran los fenómenos externos como representaciones que son efectuadas en nosotros por sus objetos [entendidos] como cosas en sí que se hallan fuera de nosotros (*ausser uns*), entonces no se ve cómo se pueda conocer la existencia de estas de otra manera que mediante la inferencia que va del efecto a la causa; [inferencia] en la cual siempre debe seguir siendo dudoso si la última está en nosotros o fuera de nosotros (*KrV*, A372).

Kant advierte la ambigüedad que tiene la expresión “fuera de nosotros”. Pues puede entenderse en sentido ‘trascendental’ (que toma aquí la connotación de ser trascendente a la mente) o en sentido ‘empírico’ (objeto empíricamente externo, presente en el espacio) (*KrV*, A373). En el pasaje que nos ocupa, Kant habla del objeto fuera de nosotros en sentido trascendental, concepción de objeto que, como veremos después, resulta ser una de las piedras angulares del sistema trascendental de Kant en comparación con el idealismo de Berkeley. Me basta decir aquí que, como realista trascendental, uno afirma que existen objetos reales en sentido trascendental fuera de nosotros, y que la representación mental que se tiene de esos objetos revela su supuesto conocimiento tal como estos son en sí mismos. No obstante, puesto que la referencia cognitiva que tiene de los objetos solo puede ser a través de las representaciones que experimenta, es así que el realista ‘juega’ a ser idealista al no poder salir de sus propias ideas. Idealidad empírica caracteriza aquí, como dice Allison, la experiencia “del dato privado de una mente individual” (1991: 35). Inevitablemente, por asumir esta identidad, esto es, ‘la existencia de las cosas trascendentales fuera de la propia mente con el conocimiento de las mismas, ante la mente, como representaciones empíricas de los objetos tal como son en sí mismos’, uno termina por no tener certeza alguna de la realidad (trascendental) de las cosas externas —pues solo se tiene acceso a las ideas que están ante la mente ‘y no fuera de ellas’ en cuanto que ‘trascienden’ a la mente—, y al mismo tiempo, se pierde objetividad sobre la naturaleza epistémica de las representaciones empíricas —pues solo se tiene acceso a las ‘propias’

ideas—. ⁷ El realista trascendental hace así de sus representaciones cosas en sí mismas (*KrV*, A491/B519), pero no puede decir nada de ellas más que lo que su mente se representa. Por consiguiente, su último resquicio es acudir a la inferencia causal para mantener su postura sobre la existencia real de objetos independientes (trascendentes) a las mentes que las perciben.

Con todo, sostiene Kant, puesto que la inferencia siempre da lugar a la duda —si la causa de nuestras ideas está en nosotros o más bien fuera de nosotros—, es inevitable que el realista trascendental o idealista empírico no pueda sostener con toda certeza la existencia de las cosas más allá de sus propias representaciones. Por lo que la falta de distinción que hace entre las cosas en sí mismas y las representaciones que tiene de las cosas en cuanto ideas, da lugar a que, o bien el realista trascendental sea un idealista ‘problemático’ o ‘escéptico’ (como Descartes, Locke o Hume) o bien ‘dogmático’ (como Berkeley). “El *idealista dogmático*”, mantiene Kant, “sería aquel que niega la existencia de la materia”, mientras que “el *escéptico* la *pone en duda* porque la tiene por indemostrable” (*KrV*, A377).

En contraposición al realismo trascendental e idealismo empírico Kant defiende el idealismo trascendental, el cual es a su vez realismo empírico “porque le concede a la materia, como fenómeno, una realidad efectiva que no necesita ser inferida, sino que es percibida inmediatamente” (*KrV*, A371). El idealismo trascendental es la doctrina “según la cual el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, y no determinaciones de los objetos dadas por sí, ni condiciones de los objetos, como cosas en sí mismas” (*KrV*, A369). Kant se refiere en la “Estética Trascendental” al espacio y el tiempo como formas *a priori* de la intuición sensible, y de estas formas puras de la sensibilidad afirma tanto la realidad empírica como la idealidad trascendental de uno y otro, es decir, representan, respectivamente, condiciones de posibilidad de toda experiencia externa (espacio) e interna (tiempo). Uno y otro no son nada “tan pronto como suprimimos la condición de posibilidad de toda experiencia”, externa e interna, y consideramos uno y otro “como algo que sirve de fundamento de las cosas en sí mismas” (*KrV*, A28).

⁷ El problema entonces está en suponer que los objetos “externos a nosotros” (*ausser uns*) en sentido empírico son cosas en sí mismas, pues, como señala Kant en esta misma sección, “es absolutamente imposible comprender cómo habríamos de llegar al conocimiento de la realidad efectiva de ellos fuera de nosotros, apoyándonos solamente en la mera representación que está en nosotros” (*KrV*, A378).

Ahora bien, me gustaría referirme al pasaje dentro de la *KrV*, pero de la segunda edición, en el que Kant ‘ensaya’ el vuelco o giro de la relación sujeto-objeto siguiendo “los primeros pensamientos de Copérnico” para poder explicar mucho mejor el conocimiento enteramente *a priori*:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer mediante conceptos algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esa suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo de los objetos, antes que ellos nos sean dados (*KrV*, BXVI).

Aquello a lo cual se remite la “revolución copernicana” es el objeto nuclear mismo de la investigación crítica de Kant que, desde luego, inicia con la primera edición de la *KrV*. Compartimos nuevamente el decir de Allison al comentar que el “ensayo” de que “los objetos deben regirse por nuestro conocimiento” tal como Kant mantiene en este párrafo

expresa la tesis central del idealismo trascendental [...] que tiene como su rasgo de definición el considerar la estructura cognitiva de la mente humana como la fuente de ciertas condiciones que deben ser satisfechas por todo lo que es representado como objeto por dicha mente (1991: 67, cursiva añadida).

De manera que el idealismo trascendental y la revolución que implica acompañándole alude principalmente al Yo trascendental como el núcleo del acto cognitivo que determina, con las condiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las formas puras del entendimiento (categorías), las características distintivas de todo objeto epistémico (Miles 2006). Pero el Yo trascendental no es el yo de la antropología, ni por tanto es el caso que el idealismo trascendental, con la revolución epistémica (y metafísica) que le incumbe, se reduce a un modelo antropocéntrico de conocimiento (Caimi 2018).

El idealismo y realismo trascendentales se encuentran en una oposición radical, como no podría ser de otro modo, si el idealismo

trascendental es ciertamente una doctrina epistemológica revolucionaria. Para el idealismo trascendental el objeto de conocimiento se rige por el sujeto, mientras que, para el realismo trascendental, por el contrario, el sujeto se rige por el objeto. Es, por tanto, imposible arribar al idealismo trascendental desde el realismo trascendental. Uno implica la negación del otro.

2. Las objeciones de las reseñas Garve-Feder y Garve contra la *KrV*

2.1. La confusión de idealismos del reseñista de Göttingen y la presunta inocencia de Garve

En su carta a Herz recién publicada la *KrV*, Kant cuenta que, debido al tipo de investigación de la obra, una “*metafísica de la metafísica*”, es natural que como autor “no pueda esperar que una forma habitual de pensamiento sea sacada repentinamente del camino trillado para andar por otro que hasta ahora no ha sido trazado en absoluto” (*Br.*, AA 10: 269). No obstante, la espera de la recepción de la *KrV* resultó ser nada gratificante. Una de las causas más importantes de la composición de los *Prol.* fue la reseña de Göttingen.⁸ Pero el punto para Kant en su momento fue, como lo ha puesto Beiser, de “sobrevivencia” (1987: 173). La redefinición y replanteamiento de las ideas resultaba necesaria para salvar su filosofía de las manos de un crítico que, de acuerdo con la contra-crítica que levanta en el “Apéndice” de *Prol.* “se bate la mayoría de las veces con su propia sombra”; que “no entiende las proposiciones contra las cuales se supone que está dirigida la crítica”, y que “parece no comprender qué era, propiamente, lo importante en la investigación en la cual me he ocupado” (AA 04: 377). Kant alude a varias razones posibles para ello, privilegiando, por sospecha, una de ellas:

[...] ya sea por impaciencia para meditar sobre una obra extensa, o por desagrado ante la amenaza de reforma de una ciencia en la cual él creía haber puesto todo en claro ya desde mucho antes o, lo que a disgusto sospecho, por estrechez de concepción, que hace que él no pueda nunca llevar su pensamiento más allá de su metafísica de escuela (AA 04: 373).

⁸ En el “Prólogo” de la obra, Kant explica que la oscuridad en algunos puntos de la *KrV* “procede de la extensión del plan, que es tal, que no permite abarcar bien los puntos principales de los que trata la investigación”, y añade que los *Prolegómenos* justamente tienen la intención de “allanar esta dificultad” (AA 04: 261).

¿Qué pensamiento puede ser ese, esa ‘metafísica de escuela’, que ha impedido al reseñista de la *KrV* entender a Kant? En esta idea se encuentra la clave de la molestia del filósofo contra su reseñista: el haber entendido que el idealismo trascendental descansa, como lo pone en su reseña, “en los mismos pilares que el idealismo de Berkeley” (Kant 1999: 319). Nuevamente, en el “Apéndice” de los *Prol.*, Kant sostiene que más allá de la necesidad de tener que aclarar esto, “no hay ninguna otra cosa digna de mención” (AA 04: 376). Para “salvar” su *Kritik* ante “la república de la filosofía” Kant reta a su reseñista a un “desafío crítico”: que cualquier proposición metafísica que proponga pueda sostenerla *a priori*. Pero para ello, es necesario que el autor de la reseña “*abandone el incógnito*” (AA 04: 379).

Así las cosas, el 13 de julio de 1783, poco tiempo después que *Prol.* sale de la imprenta, Kant recibe una carta del *Popularphilosoph* Christian Garve. En esta misiva, Garve le manifiesta que está respondiendo a su demanda de *Prol.*, aunque al mismo tiempo expresa que “con el fin de que él mismo [Kant] esté en una posición de juzgar correctamente las cosas”, debía de “contarle la historia completa” (AA 10: 329). Garve explica que no es un “regulador contribuidor” de la revista de Göttingen; que aceptó escribir la reseña por dos cosas: la amabilidad con la que el editor de la revista (Heyne) y otros asiduos contribuidores de la misma lo trataron durante una breve estancia en Göttingen, y porque al haber ya leído a Kant, un autor “cuyos escritos previos” le habían dado “un gran placer”, pensó que escribiendo la reseña le daría “la oportunidad de leer el escrito con mayor cuidado de lo usual” y sacarle mayor provecho. Pero Garve confiesa a Kant que no conoce “ningún otro libro en el mundo que le fuera tan agotador en su lectura”, y que hubiera renunciado a escribir la reseña si no hubiese sido porque se sentía fuertemente atado a su promesa. Pese a ello, Garve sostiene que no tomó su “labor frívolamente”, aplicó toda su “fuerza y atención de la que es capaz” (AA 10: 329–330), aunque finalmente casi en vano:

Recibí el ejemplar que supuestamente contenía lo que había sido llamada mi reseña. Su propio resentimiento y displacer no podría haber excedido el mío

cuando vi lo que era.⁹ Algunas frases de mi propio manuscrito se habían mantenido, pero constituían menos de una décima parte de mis propias palabras y menos de una tercera parte de la reseña publicada. Me di cuenta que mi trabajo, que no había sido hecho sin dificultad, había sido tan bueno como vano, y no solo vano, sino también pernicioso. Pues habría sido mejor si el académico de Göttingen hubiese escrito algo de su propia autoría después de una superficial lectura de su libro; al menos, habría hecho algo más coherente (AA 10: 330).

El “académico de Göttingen” al que aquí se refiere Garve es J. G. Feder, quien modificó el manuscrito original. Garve también explica a Kant, que para justificarse de este incidente y poder mitigar ante él “esta desafortunada impresión” —pues mucha gente cercana sabía que él había escrito la reseña— que envió su manuscrito original, una vez que lo recibió de vuelta de Göttingen, a J. J. Spalding en Berlín, y después al editor de la revista popular *Allgemeine deutsche Bibliothek*, C. F. Nicolai, donde la reseña original apareció publicada íntegramente ese mismo año (1783). Finalmente, Garve se disculpa ante Kant de su “superficialidad metafísica”, pero declara también que prefiere ser honesto antes de ser reconocido abiertamente como un mal metafísico que pretende decir algo con conocimiento de causa en contra de esta ciencia. “La maliciosa intención de distorsionar las cosas no es mía, y sería incapaz de ello” (AA 10: 332).

Kant responde a Garve en carta fechada el 7 de agosto de 1783 (AA 10: 336). De la pluma epistolar de Kant a su destinatario fluye respeto intelectual y moral. El filósofo de Königsberg se refiere al *Popularphilosoph* como “un espíritu filosófico ilustrado” (*aufgeklärten philosophischen Geist*) y “fecundo en excelentes talentos intelectuales”, y añade que esas virtudes cognitivas tienen genuino valor en la medida en que se hallan respaldadas por “una honestidad consciente y humana en su manera de pensar” (*gewissenhaften Redlichkeit und menschlichen theilnehmenden Denkungsart*), que le permite a él, Kant, reconocerlo como un hombre “de integridad de principios que caracterizan al verdadero académico” (AA 10: 338). Más todavía, Kant le hace saber a Garve que él mismo, junto con Mendelssohn y Tetens, representan a su modo de ver los “únicos hombres con cuya colaboración” la empresa revolucionaria de la *Kritik* podría

⁹ Garve se refiere, como parece ser obvio, a la indignación que sintió Kant contra el reseñista y que manifiesta en el tono con el que a él se refiere dentro de los *Prolegómenos*.

llevarse a cabo “en corto tiempo”.¹⁰ Casi al final de la carta, Kant pasa revista a las cuestiones sobre la popularidad y la resolución de la 3ª antinomia que preocupan a Feder y Garve (de las que nos ocuparemos en el próximo apartado). El 22 de agosto del mismo año Kant envía a Johann Schultz la reseña original de Garve que recibió por parte de Spalding para que “él mismo [Schultz] la someta a su juicio”. Kant le dice a Schultz que se trata de una reseña diferente y mucho más razonada que la de la *Göttinger Anzeige*, y que los errores de interpretación de la *KrV* que en ella se encuentran [en la reseña de Garve] son “difícilmente evitables” (AA 10: 349). Seis días después, el 28 de agosto, Schultz escribe de vuelta a Kant comentándole que “la reseña es mucho mejor que la distorsionada de Göttingen, y muestra en efecto que el Sr. Garve ha pensado el camino a través de la *Kritik* con considerable cuidado” (AA 10: 353).

La reseña de Garve no dice que el idealismo de Kant es igual al de Berkeley; y es que Garve reconoce la importancia de la distinción entre nómeno y fenómeno, como se verá más abajo. Pero antes es necesario resaltar un par de puntos que las reseñas tienen en común.

2.2. La falta de características populares de la *Kritik*

Ambas reseñas comparten, en primer lugar, una crítica en cuanto al lenguaje altamente técnico y especializado que usa Kant y que impide que la obra tenga un alcance ‘popular’. En la reseña de Göttingen, esta crítica contra la falta de conformidad con el “entendimiento humano ordinario” (*der gemeine Menschenverstand*) se halla al inicio. La reseña comienza inculcando a Kant de que la aridez de la escritura de la obra “hace que la atención del lector se esfuerce hasta el cansancio”, y “ejercite el ingenio de los lectores, aunque no siempre lo instruya”. Por otro lado, casi llegando al final, la reseña de Göttingen acusa a Kant de fallar en encontrar un punto medio entre el “escepticismo exagerado y el dogmatismo, el recto camino que conduce con serenidad al modo de pensar más *natural* (*natürlichsten Denkart*)” (cursiva propia). El reseñista acusa a Kant de que el idealismo

¹⁰ Así también, tres días después de fechar su carta a Garve y expresarle estos sentimientos, Kant le escribe a Moses Mendelssohn y le hace saber que él mismo, junto con Garve y Tetens, representan a su propio juicio las “mentes más competentes” para evaluar la *KrV* (AA 10: 346). Al menos entonces es razonable suponer que las opiniones que estos tres críticos tuvieron sobre el trabajo crítico de sus colegas entre sí tenía algún peso significativo para Kant. En carta fechada el 5 de febrero de 1784, dirigida a Elise Reimarus, Mendelssohn le comenta que “la reseña que Herr Garve publicó en la *Bibliothek* le parece buena”, aunque también confiesa que ha dejado la *KrV* de lado porque no la entiende (Zweig 2007: 182).

que propone se halla en “lucha” (*streitet*) con el modo de “representación y el lenguaje propios de nuestra naturaleza” (*unserer Natur gemässe Vorstellungsart und Sprache*) (Kant 1999: 318–325, cursiva añadida). Al referirse a estas características “propias de nuestra naturaleza”, parece entonces que la “lucha” de la que se trata es tal que el idealismo de Kant no podría vencer a menos de que nuestra propia ‘naturaleza’ cambie. Pero ¿cómo es posible que nuestra “propia naturaleza” pueda ser otra en su modo de hablar y representación?

Por su parte, en el texto de la *Allgemeine*, Garve mantiene que, si bien en la *KrV* Kant muestra “la profundidad de su genio filosófico” de modo tal que “nunca se ha demostrado en ninguna de sus obras publicadas tanto como en la presente”, también lo es, no obstante, que “si tomamos en cuenta la otra característica respecto del discurso agradable y popular, este trabajo tiene en su mayor parte mucho menor calidad” (1989: 219).¹¹ Garve continúa diciendo que esto se debe a la “naturaleza” misma de la obra, “pues la mayor parte del material que aquí se discute está alejado del sentir y la intuición generales”. A mi modo de ver, sin embargo, a diferencia de la reseña recortada por Feder, la crítica original de Garve contra la cuestión de la popularidad no se pone en términos de que la *KrV* se halla imposibilitada, por sus propios presuntos equívocos, de poder llegar a ser popular —pues para ello se requiere cambiar nuestra “propia naturaleza”—, sino en términos de que Kant tendría que hacer un “esfuerzo” para que sus propios “pensamientos” puedan “ponerse en palabras de una filosofía más popular” (1989: 219, cursiva añadida). Para Garve, me parece, el problema de ausencia de popularidad en la *KrV* no está en que la obra ofrece una filosofía opuesta al modo de pensar *natural* del entendimiento, sino en que la ausencia de un “discurso agradable” hace poco probable que el entendimiento ordinario se vea ilustrado por el idealismo que Kant propone. El asunto es que la filosofía de Kant tiene que “poder traducirse a un lenguaje común, aunque esto signifique quizás alguna pérdida de precisión” (Garve 1989: 220).

Garve afirma que la *KrV* es un texto profundamente complejo y que, por ello, cualquier lector padecerá por su lectura. Con todo, da muestras de

¹¹ Antes de la publicación de la *Kritik* —antes de la década del silencio— Kant era conocido culturalmente como un filósofo ocupado por cuestiones populares, es decir, un filósofo más social y presto a discutir asuntos de interés común que como metafísico. Justo a lo que alude su retrato hablado como el “*Magister Kant*” (Hinske 1999). Así, el decir de Garve tiene todo el sentido del mundo.

fe de que estos padecimientos requisitorios para la transformación que produce la obra de Kant no serán vanos. Así, Garve no solo cree en la utilidad práctica de la *KrV*, pues la aplicabilidad ordinaria es una cualidad necesaria de toda especulación filosófica digna de reconocimiento; también defiende, y como otro momento en paralelo que acompaña a esta convicción, el requisito del esfuerzo intelectual por parte del lector para acceder a las verdades que ese auténtico filosofar revela.¹²

2.3. El problema del alcance práctico de la *Kritik*

Además de objetar la falta de popularidad, ambas reseñas critican la falta de alcance práctico. En la reseña de Göttingen encontramos el siguiente pasaje:

El resultado de la crítica de la teología natural es muy semejante a los precedentes [...] lo único nuevo que el autor agrega aquí, es que *llama en su auxilio al interés práctico*, y hace que las ideas morales tengan una intervención decisiva, allí donde la especulación había dejado ambos platillos igualmente vacíos (Kant 1999: 323, cursiva añadida).

En el “Canon de la razón pura”, Kant acude al único argumento posible de naturaleza moral para razonar sobre la existencia de Dios. En este contexto hay que entender la exclamación sobre el auxiliador interés práctico de la razón. Puesto que “la ley moral es una mera idea” (en su conexión con la libertad trascendental), la “razón requiere una causa eficiente” que pueda fungir como “propósito” de la voluntad para la ejecución del acto moral. Tal es el fin de la felicidad, pero moralmente merecida. De aquí concluye Kant que:

sin Dios y un mundo para nosotros invisible pero esperado, las sublimes ideas de la moralidad son ciertamente objetos de aprobación y admiración, *pero no motores del propósito y la ejecución* (*KrV*, A812–813/B840–841, cursiva añadida).

Kant alude a la “necesidad” de una razón práctica que requiere de los conceptos de Dios e inmortalidad del alma cuando ha mostrado que son

¹² De acuerdo con Norbert Hinske, “la idea del trabajo filosófico común en la tarea de la filosofía es uno de los motivos fundamentales en la historia de la evolución del pensamiento de Kant” (1999: 347). Me parece que, en su reseña, Garve comparte este mismo espíritu.

conceptos de los que no podemos tener conocimiento alguno. En esta dirección apunta el segundo comentario crítico de la reseña:

Finalmente, preferimos pasar por alto enteramente el modo como el autor pretende poner fundamentos, mediante conceptos morales, *al modo común de pensar (der gemeinen Denkart)*, luego de haberle sustraído los fundamentos especulativos; pues aquí es donde menos podemos orientarnos (Kant 1999: 323, cursiva añadida).

Desorientación del reseñista: Kant pone en la razón ordinaria una idea de moralidad cuyo fundamento especulativo, según el idealismo trascendental, no solo no puede ser mostrado, sino que también es a él mismo contrario.

Por otro lado, en el manuscrito original la crítica práctica implica la previa, pero goza de mayor extensión. En el contexto en el que Garve comenta la principal función de las ideas, esto es, de buscar lo incondicionado para todo condicionado dado, encontramos en la reseña de la *Allgemeine* el siguiente pasaje:

Estas especulaciones vienen en auxilio de los conceptos morales, que son [según Kant] absolutamente necesarios y verdaderos *a priori*; estos conceptos nos muestran un cierto modo de actuar de manera *correcta*, y se presentan al mismo tiempo como reclamo de *felicidad*. A través de estas dos ideas nos vemos llevados a una continuidad en la que la felicidad debe de ser distribuida en proporción con la dignidad, y este sistema, que uno puede llamar el Reino de la Gracia, tiene a Dios en la cima. ¡Cuán sabia y afortunada es la naturaleza del hombre! [...] Pues después de haber tropezado con piedras que encontró en el camino de la especulación, salta ahora él sobre pedazos enteros de rocas y hendiduras tan pronto como el interés más fuerte de la virtud lo llama de nuevo al sentido común. Es muy cierto que solo el perfeccionamiento de la moral mejora nuestra teología. Pero que sea posible sujetarse a este sentimiento y a las verdades fundadas en él derogando todas las sensaciones relacionadas con la existencia de las cosas y su teoría derivada; que el hombre pueda habitar y vivir en el reino de la gracia cuando el reino de la naturaleza desaparece ante nuestros ojos: esto es algo que, yo creo, entrará en la mente y el corazón de muy pocas personas (Garve 1989: 237–238).

A mi modo de ver, el punto central de la objeción es el siguiente: requerimos hacer legible un estado de cosas que combina dos reinos que

Kant ha separado para posibilitar cada uno de ellos, a saber, el fin de la felicidad —inconcebible sin la sensibilidad— y la dignidad moral de serlo —inconcebible bajo la consideración de condiciones sensibles—. La expresión de sorpresa de Garve es una manifestación sarcástica de recurrir a Dios. Primero, porque se trata de una recurrencia al pensamiento ordinario: se llega a una conclusión práctica que virtualmente casi todo mundo reconocería desde el inicio sin necesidad de tantas vueltas especulativas; y segundo, porque desde las bases del idealismo parece contrario a la doctrina: ser felices en un mundo en el que necesariamente desaparece espacio, tiempo y toda sensibilidad. En este sentido y solo en este, me parece, Garve concluye que la *Kritik* es contraria al entendimiento ordinario *si en efecto* cobra factura transformadora en la manera común de pensar: ¿cómo un *sano* entendimiento comprende que algo de naturaleza empírica puede realizarse fuera del espacio y el tiempo, y cómo algo que trasciende el espacio y el tiempo y que no puede ser objeto de representación sensible en absoluto —Dios y la libertad— sirven como fundamento de la acción moral dentro del mundo de los sentidos?

3. Las respuestas de Kant a las objeciones de las reseñas Feder-Garve y Garve

3.1. La clave de la distinción cosa en sí-fenómeno en los *Prolegómenos*

En el “Apéndice” de *Prol.*, Kant explica que con el fin de evitar por su parte cualquier malentendido de su idealismo, “será mejor llamarlo en el futuro idealismo formal, y aún mejor, idealismo *crítico*, para distinguirlo del idealismo dogmático de *Berkeley*, y del escéptico de *Descartes*” (AA 04: 376). Además del “Apéndice”, Kant dedica varias páginas dentro del parágrafo 13 para refutar al reseñista. Para empezar, en la Observación III, Kant deja en claro que su idealismo crítico o formal no es ontológico, sino más bien epistémico:

Pues este idealismo que yo he llamado así no se refería a la existencia de las cosas (la duda acerca de la cual constituye propiamente el idealismo en sentido tradicional), pues nunca se me ocurrió ponerla en duda; sino que se refiere solamente a la representación sensible de las cosas, a la cual pertenecen, por sobre todo, el espacio y el tiempo; y de estos, y por tanto, en general, de todos los *fenómenos* (AA 04: 293).

El idealismo trascendental no pone en duda la existencia de las cosas materiales. Su oficio está en la facultad de conocer. En contraste, el idealismo de Berkeley afirma “que solo hay seres pensantes”, de modo que todos los seres que “creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de ellos” (AA 04: 288). El idealismo trascendental proclama, a diferencia del idealismo de Berkeley, que hay una correspondencia entre un objeto no mental y su representación mental.¹³ Se reconoce la existencia de ese objeto no mental como condición necesaria para que “produzca su influjo sobre nuestra sensibilidad” (*ihr Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft*) (AA 04: 289). Se trata de objetos que son ontológicamente independientes de nuestra mente y por ello su idealismo, nos dice Kant, “no se refiere a la existencia de las cosas”. Pero en lo que toca a su conocimiento, sí se trata de una dependencia. Es por este dualismo que cobra sentido la expresión “cosa en sí misma”:

Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos (AA 04: 289).

La idea que transmite este párrafo es plenamente consistente con la del idealismo trascendental como doctrina epistémica. Sin embargo, es diferente a lo que Kant dice en la *KrV* a propósito de la naturaleza misma del fenómeno (Beiser 1987). En efecto, en la “Sección sexta de la antinomia de la razón pura”, Kant explica que “los objetos de una experiencia posible para nosotros no son nada más que fenómenos”, y que tal como son representados con sus cualidades representacionales mismas —por ejemplo,

¹³ Pero no estamos tratando aquí de la tradicional verdad por correspondencia. La correspondencia aquí denota la ligazón que existe entre el objeto existente fuera de nosotros (en sentido trascendental) y el objeto como representación (en sentido empírico). La verdad no es un asunto de correspondencia, sino de coherencia en el uso de los conceptos de un objeto. Así, en los mismos *Prol.* y atendido una de las críticas que ambas reseñas comparten sobre la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia dentro del idealismo kantiano, Kant sostiene que “la diferencia entre la verdad y el sueño no consiste en la naturaleza de las representaciones referidas a objetos, pues ellas son las mismas en ambos; sino que consiste en la conexión de las representaciones según las reglas que determinan la concatenación de las representaciones en el *concepto de un objeto*, y en la medida en que puedan o no coexistir en una experiencia” (AA 04: 290, cursiva añadida).

“como seres extensos o como series de mudanzas”— “no tienen en sí, fuera de nuestros pensamientos, *existencia fundada (gegründete Existenz)*” (KrV, A490–491). El pasaje tiene un significado ambiguo porque Kant habla de la existencia de un objeto, que está siendo ‘negada’, a la par de la cosa representada como objeto de conocimiento. Inmediatamente después de este pasaje, expresa que se le cometería una injusticia si se confundiera su idealismo con el empírico (KrV, A491). Pero creo que Kant mismo es algo responsable de que el lector caiga en esta confusión al dar lugar a esta ambigüedad: negar la *existencia* del objeto cuando lo que quiere decir es que no tenemos un ‘conocimiento’ del objeto como cosa en sí. En *Prol.* en cambio, como podemos atestiguar en el último pasaje citado, la posible interpretación de que el objeto representado no exista más allá de ser un objeto mental se elimina por completo, pues el filósofo dice que los fenómenos son objetos representados ante la mente producidos en nosotros por la afección de las cosas en sí mismas. Se postula así la cosa en sí como causa de la afección sensible, lo cual es consistente con los principios de la “Estética Trascendental” referidos a la ‘pasividad’ de las sensaciones (Beade 2010), y desde luego, impide sostener que Kant niega la existencia de la *res extensa*. Nuevamente en *Prol.*, Kant llama a su idealismo “verdadero” (*wirklichen Idealism*) porque “no suprime la existencia de la cosa, sino que solamente se señala que no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma” (AA 04: 289, cursiva añadida).

Mientras que el realismo trascendental no es dualista en cuanto que abraza el idealismo empírico como resultado de una confusión entre la existencia del objeto (cosa en sí) y su conocimiento (el fenómeno ‘es’ cosa en sí), el idealismo trascendental si lo es al abrazar el realismo empírico como resultado de distinguir entre la existencia de la cosa y su conocimiento en cuanto fenómeno. Este dualismo es el que lleva a Kant a situar una correspondencia más explícita a nivel metafísico, pero no epistemológico, en el párrafo 32 de los mismos *Prol.*, entre la ‘cosa en sí’ y nuestra sensibilidad ‘afectada’:

Si consideramos en efecto, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos que *en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma (ein Ding an sich selbst zum Grunde liege)*, aunque a esta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos solo su

fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido (AA 04: 314–315, cursiva añadida).

La idea de que al fenómeno tiene que corresponderle un algo no fenoménico cuya existencia es independiente de la sensibilidad, tal como la manifiesta este pasaje, se encuentra también claramente presente en la “Analítica” de la *KrV* en donde Kant trabaja la “distinción entre *phenomena* y *noumena*” (A251–252). Esta carencia de atención sumada a la ambigüedad de expresión que encontramos en la *KrV* lleva a Feder a confundir el idealismo trascendental con el idealismo empírico. Pero en su reseña original Garve sí da cuenta de tal distinción, pues aborda la cuestión de la existencia de objetos ‘independientes’ a los representados ante la mente.¹⁴ Ya insistimos más arriba que en el manuscrito original de Garve no está la falta de reducir el idealismo de Kant al de Berkeley. Esta ausencia de nulo criticismo legítimo es un acierto que en la reseña original publicada en la *Allgemeine* brilla como corolario de la atención que ha puesto Garve sobre la pertinencia de no reducir el fenómeno a la cosa en sí.

La distinción entre la existencia del objeto fuera de la mente (en sentido trascendental) y el conocimiento del objeto en sentido empírico es una diferencia entre la característica ontológica y epistémica del objeto que Kant llama, respectivamente, cosa en sí y fenómeno. Ahora bien, sostengo que al tratarse de una distinción crucial para separarse del idealismo de Berkeley, y que este “consiste en la afirmación de que solo hay seres pensantes” (AA 04: 288), la distinción cosa en sí misma-fenómeno no es una distinción tan solo de puntos de vista o perspectivas del modo de pensar.¹⁵ El decir de Kant de que “*en el fundamento* [de los fenómenos] *yace una cosa en sí misma*”, entendiéndolo aquí por fundamento la base de aquello que determina la posibilidad misma de que el fenómeno tenga una

¹⁴ En el texto original de la *Allgemeine* podemos leer lo siguiente: “Todo lo que nombramos y consideramos como objetos son solo fenómenos, los cuales, sin embargo, solo a través de la mente según sus propias leyes, las funciones expresadas en las categorías se enlazan continuamente en el espacio y el tiempo. Si con excepción de estos objetos representados hay otros, entonces una podría llamarlos *cosas en sí mismas*, pues su existencia sería independiente de nuestra forma de representación (*ihre Existenz unabhängig von unserer Vorstellungsart wäre*). Se tratan de cosas completamente desconocidas para nosotros” (Garve 1989: 227).

¹⁵ Así, para la defensa del idealismo trascendental no se considera de manera tan relevante la concepción de la cosa en sí en su significado idealista, esto es, el noumeno como solamente un ente de razón o una categoría sin instanciación en las formas puras de espacio y tiempo. Este sentido idealista no puede ser parte contundente de la respuesta porque se trata, evidentemente, de un concepto solo del entendimiento, esto es, enteramente ‘dependiente’ de la mente y no un objeto “x” independiente de ella.

correspondencia con algo fuera de la mente misma (en sentido trascendental) es una nota esencial del idealismo trascendental.

3.2.

3.2.1. Por qué la *Kritik* no puede ser representativa de la filosofía popular

La segunda objeción es sobre el alcance popular de la obra. Los reseñistas echan en cara a Kant que su libro está escrito con un lenguaje altamente abstruso y enredado.¹⁶ Se trata de una falta de la que el propio Kant era plenamente consciente desde el inicio, como puede atestigüarse en el “Prólogo” de la *KrV*. En efecto, el filósofo hace una diferencia entre la “distinción discursiva” e “intuitiva” (*Deutlichkeit durch Begriffe* y *Deutlichkeit durch Anschauungen*), y señala que la segunda, si bien atañe a “fines populares” (*populärer Absicht*), fácilmente puede “encubrir la estructura del sistema” cuando ocurre que ella “es la más importante para poder juzgar acerca de la unidad e idoneidad de él” (*KrV*, AXVIII–XX). En este mismo sentido, en el “Prologo” de *Prol.* Kant escribe a propósito de su escrito:

Se lo juzgará mal, porque no se lo entiende; no se lo entenderá, porque se estará dispuesto, sí, a hojear el libro, pero no a leerlo reflexivamente; y no se querrá dedicarle semejante esfuerzo, porque la obra es árida, porque es oscura, *porque está reñida con todos los conceptos habituales* y porque además es extensa. Ahora bien, yo confieso que no hubiera esperado oír de un filósofo quejas por falta de popularidad, de amenidad o de comodidad, justamente cuando se trata de la existencia de un conocimiento apreciado e indispensable para la humanidad, un conocimiento que no se puede obtener sino obedeciendo a las reglas más estrictas de una precisión metódica; a esta ciertamente puede seguirle también, con el tiempo, la popularidad, *pero esta no puede constituir el comienzo* (AA 04: 261, cursiva añadida).

La popularidad no puede “constituir el comienzo”. Al contrario, para sustentar las condiciones *a priori* del conocimiento y probar si la metafísica puede o no ser ciencia Kant debe “apartarse de la opinión común” (*von der gemeinen Meinung unternommen*) (AA 04: 291). El punto clave aquí es que

¹⁶ Johann Schultz, colega de Kant en Königsberg, declara en su escrito de 1784, *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft*, que la obra en cuestión tiene “el singular destino de que, aun para la mayor parte del público culto, es como si consistiese en puros jeroglíficos” (Hinske 1999).

el “sano” entendimiento ordinario comulga con el realismo trascendental. Además, Beiser (1987) indica que los filósofos populares en Alemania representaban de manera generalizada dos escuelas filosóficas que en el sentido de este tipo de idealismo y realismo eran idénticas entre sí, a saber, el racionalismo cartesiano y el empirismo lockeano. Por esto resulta obvio que Kant viera con ojos sumamente sospechosos, a partir de su giro crítico, la cultura de la filosofía popular como materia de la filosofía ‘especulativa’. En asuntos de metafísica y epistemología, Kant se opone al entendimiento ordinario por dos razones: (i) por confundir la cosa en sí con el fenómeno, y (ii) por sus alcances limitados de abstracción filosófica. Con todo, no sería atinado sostener que toda lectura de la *KrV* realizada a través de los ojos de un filósofo popular significa una lectura falsa por reducir el idealismo trascendental al idealismo empírico. Como algunas de sus cartas dan testimonio de ello, Kant de hecho confía en el juicio de algunos filósofos populares, como justamente Garve o Mendelssohn, en ofrecer una evaluación justa de la *KrV*.

i) Como ya vimos, ‘contra’ el ‘ensayo’ de la revolución copernicana se coloca el idealismo empírico y el realismo trascendental. El realista trascendental afirma que existen entidades independientes de la mente, pero para el caso del conocimiento, confunde el fenómeno con la cosa en sí (*KrV*, A371). Así, el realista trascendental considera que el tiempo y el espacio existen en sí mismos y son dados tal como son en sí mismos. Este es el realismo que justamente impregna la idea que tiene la conciencia ordinaria o común sobre las cosas que percibe. En efecto, como dice Jacinto Rivera, se trata de “la evidencia que opera en la *conciencia común* de que el mundo externo se nos impone y todo nuestro conocimiento es secundario, depende de él y se tiene que regir por él si quiere ser verdadero” (2018: 182, cursiva añadida).

Por asumir que el objeto empírico y trascendental es el mismo, sin admitir las gafas epistémicas *a priori* de la mente ni por tanto los límites de la metafísica trascendente, el realista ingenuo atenta contra los límites propios de la posibilidad misma del conocimiento empírico:

A los pensadores dogmáticos nunca se les ocurrió que el objetivo de sus esfuerzos debía de ser delimitado dentro de tan breve extensión; y esto no se les ocurrió ni siquiera a aquellos que, obstinados en *su presunta sana razón (auf ihre vermiente*

gesunde Vernunft), fueron, con conceptos y principios de la razón pura ciertamente legítimos y naturales, pero destinados solo al uso empírico, en busca de conocimientos para los cuales no conocían, ni podían conocer, límites determinados (AA 04: 313–314, cursiva añadida).

Al final de este mismo párrafo, Kant ridiculiza al pensador dogmático llamándole “adepto de la sana razón” (*dieser Adept der gesunden Vernunft*), de “sabiduría barata”, que da un “barniz” a sus propios “enredos metafísicos” mediante el uso de un “lenguaje popular” (AA 04: 315). El realista ingenuo es realmente contra-revolucionario, por lo que, como he venido insistiendo, es imposible arribar al idealismo trascendental desde la ingenuidad realista.

ii) Por otro lado, debido a sus limitaciones especulativas e investigativas con pretensiones de rigor científico, el entendimiento ordinario no está entrenado para desmenuzar cuidadosa y articuladamente ideas abstractas, ni mucho menos para descubrir conceptos *a priori*. De hecho, Kant piensa que la investigación científica y la popularidad no van bien juntas. Así, como parte de su comentario en el Prólogo de la *KrV* contra los “fines populares”, Kant explica que “este trabajo no podría en modo alguno adecuarse al uso popular (*populären Gebrauche*), y los verdaderos concedores de la ciencia no tienen tanta necesidad de esta facilitación [...] aquí hasta podría acarrear algo *contrario* (*Zweckwidriges*) al fin” (*KrV*, AXVIII, cursiva añadida). Por esto es que en su respuesta epistolar a Garve Kant señala lo siguiente:

Para que no se me haga a mí solo responsable de la incomodidad causada a mis lectores por la novedad del lenguaje y la oscuridad sombría del mismo, me gustaría sugerir lo siguiente. La deducción de los conceptos puros del entendimiento o categorías, esto es, la posibilidad de tener conceptos absolutamente *a priori* de las cosas en general, se considera absolutamente necesaria porque sin ellos el conocimiento puro *a priori* no tendría seguridad alguna. Ahora, me gustaría que alguien tratara de hacerla [esta Deducción] más fácil y más popular; entonces cualquiera sentirá la dificultad más grande de todas las que la especulación en este campo pueda encontrar (AA 10: 339).

No es posible usar un lenguaje popular acorde con la investigación de la *KrV*, esto es, “una nueva y hasta ahora no probada ciencia”. Kant objeta

que la “popularidad por sí sola pueda ser el comienzo de una investigación que suba tan lejos en la cima” (AA 10: 339). El filósofo alza la voz contra la “apelación al sentido común” cuando deja de atenderse a “la comprensión y a la ciencia”. La “apelación” aquí no es otra sino a aquella que se hace al “aplauzo de la multitud” y que “pone altanero y triunfante al ingenio popular” mientras solo “ruboriza” al verdadero filósofo (AA 04: 259).

Ya mencioné que al final del “Apéndice” de *Prol.* Kant reconoce “al público culto” (*dem gelehrten Publicum*) haber honrado su *KrV* con el silencio. Este público parece tener la clara virtud epistemológica, nos dice el filósofo, de “postergar el juicio” y albergar la “sospecha” (*Vermuthung*) de que una obra como la suya “que abandona todos los caminos habituales y toma por uno nuevo el que uno no puede orientarse de inmediato”, no puede ser justamente evaluada con un “juicio precipitado” (*übereiltes Urtheil*) (AA 04: 380). Kant confía en que este público culto entenderá la *KrV*, y eventualmente, con el apoyo que brindan por el “interés común” de la razón, aclarar cada vez más sus límites y alcances con la “esperanza” de arribar a la meta de su cabal comprensión. A este público culto está dirigida la *KrV*.

3.2.2. El aspecto positivo del alcance popular de la *KrV*

Pero si bien es cierto que con su *KrV* Kant combate la posición del realismo ingenuo, también lo es que el filósofo busca mostrar la relevancia popular de su nueva filosofía. Tenemos al menos la evidencia de dos cartas en las que Kant hace saber a sus destinatarios que alberga el ‘plan’ de popularizarla. La primera es la dirigida a Herz, que venimos comentando:

[...] tengo en mente un plan de acuerdo con el cual incluso la *popularidad* se verá beneficiada por este estudio, un plan que no puede ser llevado a cabo inicialmente, sin embargo, porque antes se necesitan limpiar los fundamentos, particularmente porque la totalidad del sistema de este tipo de conocimiento tiene que ser exhibido primero en toda su articulación (AA 10: 269).

Poner en lenguaje claro y comprensible para el entendimiento ordinario los descubrimientos científico-filosóficos de sus contemporáneos es la tarea que los *Popularphilosophen* precisamente hicieron propia. Y a juicio de Kant, como continúa contándole a Herz, él mismo, junto con

Tetens, y Mendelssohn, parecían los más prometedores para ayudarlo a que su *KrV* tuviera este alcance.

Del mismo modo, en su respuesta a Garve de agosto de 1783, Kant escribe que “la popularidad no puede ser atendida en estudios de tal grado de abstracción”. Pero añade que le “gustaría tomar *una exposición popular por mí mismo* (aunque otros sean mejores que yo en esto), y para la cual *ya tengo listo un plan*” (AA 10: 339). Quienes parece que son mejores “en esto”, continúa Kant, son algunos filósofos populares, y que “*Garve, Mendelssohn y Tetens [...] son los únicos que conozco cuya cooperación en esta tarea podría haber sido traída a una conclusión satisfactoria antes de mucho tiempo*”. Meses antes, en los *VAProl.*, Kant anotaba: “*Yo soy un entusiasta defensor del sano entendimiento ordinario*” [„*Ich bin ein enthusiastischer Vertheidiger des gesunden Mernschenverstandes*“] (Kant 1989: 185).

¿Cuál puede ser entonces el plan para el alcance popular del idealismo trascendental, siendo el caso que su sustento metafísico discursivo no está dirigido al entendimiento común, pues se ‘opone’ a él y no tiene acceso a la jerga filosófica-científica escolar que inunda la obra? Nuevamente en los *VAProl.* encontramos una respuesta:

La metafísica tiene la utilidad de proteger a la religión del ataque del entusiasmo, que lo frena por la sola razón, y que impide pasar la especulación vacía de la religión por una purificación científica. La religión queda protegida de los cultos dogmáticos, y si se toma junto a la cultura de la razón, a través de la crítica, la metafísica de la moral en general, la filosofía verdadera puede ser popular y clara (Kant 1989: 184–185).

La popularidad de la crítica está en proteger el campo de la religión y tornar crítica la moral. El plan no solo es práctico, sino que también, Kant confía en que su ruta puede ser trazada por un filósofo popular (que sea *Gelehrter*). Tenemos aquí, pues, un vínculo claro entre la filosofía popular y el alcance práctico del idealismo trascendental. La ética kantiana vendría a ser la *praxis popular* de la verdad metafísica del idealismo trascendental. En este sentido es que es prioritaria la “*metafísica de la metafísica*” que la filosofía práctica, ‘como’ filosofía popular. Kant comenta a Herz que, si su plan inicial hubiese consistido en hacer popular la obra antes que “limpiar

sus bases fundamentales”, entonces habría comenzado con la parte que ha sido llamada “Antinomia de la razón pura”;¹⁷ y a Mendelssohn explica, al hacerle saber que estará trabajando en una filosofía moral próximamente, lo siguiente:

[...] pero la filosofía moral, especialmente cuando se trata de completar a sí misma adentrándose a la religión sin una adecuada preparación y definición crítica, se enreda inevitablemente, o bien en objeciones y contradicciones, o bien en la locura y el fanatismo (AA 10: 347).

“Los derechos de la escuela”, como le dice Kant a Herz, “deben atenderse siempre primero; después de eso uno ya puede ver de qué modo [los conocimientos] se aplican al mundo” (AA 10: 270).

3.3. La respuesta a la cuestión de la práctica: la resolución de la antinomia

Por último, nos queda por revisar la respuesta de Kant a las objeciones de Feder y Garve en torno a la cuestión práctica que plantean en las reseñas. En mi opinión, la disputa que principalmente Garve comienza con Kant sobre este alcance práctico de la *KrV* queda pendiente por resolverse más allá de la obra. Por razones de espacio no puedo detenerme a analizar aquí la posibilidad de la popularidad de la razón pura práctica, tal como Kant la desarrolla en la *GMS*.¹⁸ Sin embargo, si sostengo que la objeción práctica-popular de Garve queda sin responderse dentro de la *KrV*, y de aquí mi sospecha de que la composición de la *GMS* obedece al plan trazado por Kant para mostrar por él mismo —“aunque otros sean mejor que yo en esto”, como le comunica a Garve— la consumación práctica, y por tanto popular, de su filosofía crítica.¹⁹ Comienzo por resumir la posición de Kant ante el reseñista de Göttingen.

¹⁷ Beiser (1987) explica que los *Popularphilosophen* más empiristas, como Garve, objetaban ante todo a Kant la manera en que este resuelve la antinomia. Kant apunta que es ahí en donde se halla la referencia popular.

¹⁸ Wolfgang Kerstin (1983), por ejemplo, ha argumentado en contra de la posibilidad popular de la autonomía. Dejo para otro ensayo la revisión de esta cuestión.

¹⁹ Recordemos que en la *GMS* Kant sigue un plan que va de lo analítico a lo sintético, esto es, “del *conocimiento ordinario* a la determinación del principio supremo del mismo y vuelve sintéticamente del examen de ese principio y las fuentes del mismo al *conocimiento ordinario*, en el que encontramos su uso” (AA 04: 392, cursiva añadida).

Como ya vimos, Kant afirma en los *Prol.* que lo único que vale la pena por atender de la reseña es la falsedad de la reducción de su idealismo al de Berkeley. Por otro lado, en la carta en que responde a Garve le comenta que, si el crítico de Göttingen hubiera por lo menos tratado el tema de “las contradicciones dialécticas de la razón pura”, entonces habría asumido “hacia su persona buena voluntad y hubiera puesto la responsabilidad en la (no inesperada) falla del significado de mis oraciones, esto es, principalmente en mí mismo, en lugar de haber permitido una cierta amargura en mi respuesta” (AA 10: 342). Kant entonces manifiesta a Garve que de haber mostrado el reseñista interés alguno por el conflicto de la razón que presentan las antinomias, le respetaría. Sin embargo, nuevamente en los *VAProl.* y después de anotar, una vez que se defiende de su reseñista de Göttingen, que de su *KrV* también pueden decirse algunas “cosas negativas”, Kant afirma que “la reprimenda del reseñista está en la moral”. En el contexto de los *VAProl.*, Kant parece reconocer que se trata de una objeción de peso (Nauen 1996).

Recordemos que la reseña Garve-Feder critica a Kant por “pedir auxilio al interés práctico de la razón” (*das praktische Interesse zu Hülfe ruft*) y por hacer que “las ideas morales tengan una intervención decisiva” allí en donde “la especulación se había quedado vacía”. Se trata, dentro de lo que alcanzo a comprender, de la primera aparición crítica contra la necesidad de la razón práctica que posteriormente gente como Schelling replicará también (1993). El reseñista aplaude el acierto de Kant en reconocer la necesidad de enlazar “los conceptos de la verdad y las leyes generales del pensamiento a los conceptos y principios universales del comportamiento recto”. Pero no logra entender, al suponer por su filosofía popular antropológica que estos últimos “tienen su fundamento en nuestra naturaleza moral” y por tanto se refieren “al fomento de la felicidad”, que Kant logre verdaderamente hacer este enlace (Kant 1989: 197–199). Me parece que Kant tiene esta crítica en mente al escribir en sus *VAProl.* y refiriéndose desde luego a su “Dialéctica”, que “posiblemente hay en todo esto [el orden práctico] un encanto especial (*besonderen Reiz*) porque está cerrado al conocimiento y está libre de antropología”. En su propia defensa, Kant asiente que solo una “moral pura” —independientemente de la antropología— puede responder a la pregunta sobre la posibilidad de “un imperativo categórico como verdadero principio de la moral”, y remata que “*pronto dará una solución a este asunto*” (Kant 1989: 199, cursiva añadida).

En este sentido pienso que podemos decir que, considerando tan solo la referencia que hace Kant a la reseña de Göttingen en los *VAProl.*, el filósofo reconoce la importancia de la objeción práctica de su reseñista, y admite que la *KrV* no ha dado una respuesta a la cuestión de una moral pura.

La objeción que plantea Garve en su manuscrito original apunta desde luego a la misma dirección, aunque ocupa mayor espacio y es definitivamente más completa. La objeción es que no se comprende cómo queda satisfecho el interés práctico de la razón siendo efectivamente el caso que la razón ordinaria admite lo que Kant explica de la moral asumiendo que transforma su modo de pensar hacia la metafísica del idealismo trascendental. Pues, como ya sostuve previamente, este interés no solo requiere de fundamentos que son ajenos al reino de los sentidos y la experiencia (Dios, la inmortalidad del alma y la libertad), sino que Kant los enlaza con un fin o que solo puede comprenderse dentro de los límites de la experiencia misma (la felicidad). Kant mezcla, pues, incentivos sensibles con conceptos trascendentes, lo que hace sospechoso tanto que la acción moral pueda tener realidad efectiva dentro del mundo de los fenómenos (pues el origen de la acción moral se sitúa en la suspensión del tiempo y el espacio), como el objeto que motiva a la acción moral pueda ser realmente realizado (pues la felicidad no es concebible fuera de nuestra naturaleza empírica, y se propone no obstante como fin que solo puede realizarse de manera moralmente legítima, fuera de ella). Es una falta de sincronía entre los límites del entendimiento establecidos por la filosofía trascendental y la razón práctica lo que hace pensar a Garve que Kant está metiendo intereses prácticos de manera forzada. De modo que si la metafísica del idealismo trascendental se sostiene, la supuestamente ordinaria ética de Kant realmente “entra en la mente y el corazón de muy pocas personas” (Kant 1989: 238).

Ahora bien, en su carta a Kant, Garve plantea lo siguiente sobre los límites de la razón que Kant trata en el capítulo de las antinomias:

Creo que es muy útil saber estos límites, y veo que es uno de los más importantes logros de su trabajo haber analizado estos límites más distintiva y completamente

de lo que se haya hecho antes. Pero no comprendo cómo su *KrV* ha contribuido a superar estas dificultades (AA 10: 332).²⁰

Garve pide a Kant una explicación de cómo se ha superado la dificultad de dar validez a dos proposiciones metafísicas en conflicto. Kant contesta lo siguiente:

La clave se halla ahí [en la *KrV*] provista, aunque su uso inicial es poco familiar y por lo tanto difícil. Consiste en esto: todos los objetos que nos son dados pueden ser interpretados de dos modos, esto es, como fenómenos *por un lado* y como cosas en sí mismas *por otro*. Si uno toma los fenómenos como cosas en sí mismas y demanda de ellos [los fenómenos] lo *incondicional absoluto* en las series de las condiciones, uno no encuentra nada sino contradicciones. Estas contradicciones, sin embargo, se esfuman cuando uno muestra que no puede haber nada totalmente incondicionado dentro de los fenómenos; esto solo puede existir entre las cosas en sí mismas. Por otro lado, si uno toma la *cosa en sí misma* (que puede contener la condición de algo dado en el mundo) *como fenómeno*, uno crea una contradicción en donde ninguna es necesaria, por ejemplo, en la cuestión de la libertad, y esta contradicción desaparece tan pronto como la atención es puesta al significado variable que los objetos pueden tener [es decir, ya sea como fenómenos o como noúmenos] (AA 10: 342).

La resolución de la tercera antinomia estriba en que podemos admitir una causalidad independiente de la causalidad natural, pues la libertad como causalidad o espontaneidad absoluta (cosmológica) es un noúmeno, y, por tanto, no es parte constitutiva alguna de ningún fenómeno. La libertad no está presente, por consiguiente, en la serie de relaciones causales que operan en el orden natural. Kant enlaza la libertad “en sentido trascendental” a la razón pura como “facultad meramente inteligible”, tratándose por tanto de una condición no sensible (*KrV*, A552/B580).

Sin embargo, en favor de Garve podemos decir que este argumento no ‘soluciona’ la antinomia que posibilita la moral tal como Kant la conceptualiza. Establece, sí, que puede ‘pensarse’ la libertad sin poner en entredicho el límite de la categoría de causa, tal como se prueba su realidad

²⁰ En carta fechada el 21 de septiembre de 1798, Kant le explica a Garve que fue “la antinomia de la razón pura lo que llevo a salir de su sueño dogmático y a investigar la crítica de la razón pura misma” (AA 12: 257).

objetiva en el capítulo de las “Analogías de la experiencia”. Pero no muestra su efectiva ‘realidad práctica’, como Kant mismo lo reconoce. En la “Dialéctica”, sostiene que lo único que se ha mostrado es que la libertad no se encuentra en conflicto con la naturaleza, pues la causalidad por libertad “no afecta a la causalidad de la naturaleza y ambas pueden tener lugar con *recíproca independencia y sin perturbarse entre sí*” (KrV, A557/B585, cursiva añadida). Lo único que se pretendía con la resolución de la antinomia, pues, como Kant lo pone en otras palabras, es que “la naturaleza *no esté en conflicto* con la causalidad por libertad”; y no lo está, porque estamos refiriéndonos a dos sentidos distintos de causalidad (KrV, A558/B586). Es aquí en donde encontramos el siguiente pasaje crucial:

Se debe advertir bien que con esto no hemos pretendido mostrar la *efectiva realidad (Wirklichkeit)* de la libertad como [si fuera] una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos de nuestro mundo sensible. Pues, aparte de que eso *no habría sido una consideración trascendental*, que solo se ocupa de conceptos, tampoco podría haber resultado bien, pues nunca podemos inferir, a partir de la experiencia, algo que no debe ser pensado según leyes de la experiencia. Además, ni siquiera hemos pretendido demostrar la *posibilidad (Möglichkeit)* de la libertad; pues tampoco esto habría resultado bien, porque en general no podemos conocer, por meros conceptos a priori, la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad (KrV, A557–558/B585–586).

Pero este es justo el punto. Kant ha sostenido en páginas previas que “la libertad trascendental funda el concepto práctico de ella” (KrV, A533); que por esta libertad legitimamos juicios de imputabilidad moral en los agentes (KrV, A547), y que, si no tomamos parte en favor del proponente de la tesis en la tercera antinomia, la religión y la moral quedan en riesgo (KrV, A466).²¹ Pero, por otro lado, la resolución de la antinomia concluye que la libertad trascendental “*no puede ser una consideración trascendental* porque solo se ocupa de conceptos”, y no de la realidad efectiva de una

²¹ Recordemos incluso que en la misma “Sección tercera de la antinomia” en la KrV, Kant sostiene que una de las ventajas que tiene la “postura dogmática” que se presenta en las tesis (3ª y 4ª) de la antinomia es la de “la *popularidad*”, pues “el entendimiento ordinario (*der gemeine Verstand*) no encuentra la menor dificultad en las ideas del comienzo incondicionado de toda síntesis” (A467). Pero esto no puede tomarse en cuenta como una consideración en favor de la “utilidad” que puede tener la KrV para el entendimiento ordinario y la moral, pues se trata de una posición aún ‘dogmática’. Si el entendimiento ordinario hace suya esta idea dogmática, no hay modo de que la KrV pueda hacer algo en favor de la popularidad.

voluntad libre en sentido cosmológico. En los *VAProl.* nuevamente y haciendo eco a esta idea, Kant escribe que la solución a la cuestión de la búsqueda del verdadero principio de la moral requiere por parte de uno “*no tener permitido el uso del idealismo ni de las categorías*” (Kant 1989: 187, cursiva añadida). De modo que la practicidad y popularidad del idealismo trascendental no puede no solo estar realmente presente en la *KrV*, sino que tampoco parece que pueda apelarse a nada que sea constitutivo del sistema teórico del idealismo trascendental para atender la exigencia de popularidad *si* es que el pensamiento moral ordinario es ese que Kant atribuye a él en el capítulo de “El canon de la razón pura”. La preplejidad a la que arribamos estriba en que cualquier intento que se haga por defender las ideas morales y religiosas caras al entendimiento común, tal como el merecimiento de la felicidad a través de la libertad y la gracia de Dios, tiene que hacerse renunciando a hacer uso de la metafísica que constituye a este idealismo.

Conclusión

He querido mostrar, siguiendo la polémica Garve-Kant que se inicia con la reseña Göttingen, que la misma razón por la cual el trabajo monumental de la *KrV* representa una revolución epistémica y metafísica, es imposible que la construcción sistemática del idealismo trascendental se haga complaciendo al entendimiento ordinario. Sin embargo, mi intención también ha sido mostrar que, como buen ‘entusiasta’ de la popularización filosófica, Kant reconoce la necesidad de que su filosofía alcance al entendimiento ordinario. Al igual que los *Popularphilosophen*, entiende que ninguna filosofía puede ser realmente práctica si no parte de ese mismo entendimiento común. Kant consiente entonces que la practicidad de su idealismo trascendental está en la religión y la moral. Pero en conformidad con la *KrV*, no podemos hacer uso del idealismo trascendental para sustentar la realidad de las ideas que acompañan a la religión y la moral, esto es, Dios y la libertad. Aquí es donde se levanta la objeción de Garve: si aceptamos las consideraciones trascendentales, no parece ser muy convincente ‘creer’ en el motivo moral de ser felices fuera del reino empírico; lo mismo que, si bajo consideraciones trascendentales no es posible mostrar que la persona humana es libre, no es claro de qué modo el entendimiento ordinario alcanza ilustración moral por la filosofía del idealismo trascendental.

Puesto que tenemos evidencia de una comprensión competente por parte de Christian Garve de la *KrV*, es posible sostener que la polémica que despierta con Kant a partir de la recepción más temprana de la obra sobre la practicidad de su idealismo es suficientemente seria como para que Kant la tomara en cuenta. Esta idea concuerda no solo con el hecho de que la figura de Garve está detrás de la redacción de la *GMS* (como lo reveló primero Hamann en su correspondencia) (Förster 1992), sino también con el hecho de que, en otras obras prácticas importantes a partir de la *KpV* —como *TP* (AA 08: 278–289) y la *MS* (AA 06: 206)— Kant continúa debatiendo con Garve sobre esta misma cuestión.

Por último, pienso también que, independientemente de la polémica Garve-Kant, el estudio de la dimensión popular en la filosofía de Kant es crucial para entender propiamente su pensamiento antropológico y geográfico, pues Kant nunca dejó de pensar, enseñar y escribir estos temas. Es un hecho que existen preocupaciones filosóficas que se encuentran presentes transversalmente en la totalidad de la vida intelectual de Kant, tanto en su periodo pre-crítico como crítico. Dios o la libertad son dos ejemplos contundentes. Pero también lo es la voluntad de servir filosóficamente al entendimiento ordinario.

Bibliografía

- ALLISON, H.: *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- BEADE, I.: “Acercas de la *cosa en sí* como *causa* de la afección sensible”, *Signos Filosóficos* XII, 23 (2010) 9–37.
- BEISER, F.: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- BERTOMEU, M. J.: “Illa se iactet in aula!”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 42 (2010) 73–90.
- CAIMI, M.: “La Revolución copernicana del modo de pensar. Algunos problemas”, en LEYVA, G.; PELÁEZ, Á.; STEPANENKO, P. (Eds.): *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. I. Filosofía Teórica*, México, DF, Anthropos-UAM-Cuajimalpa, 2018, 17–36.

FEDER, J.; GARVE, C.: “La reseña de Garve y Feder”, en CAIMI, M. (Ed.): *Immanuel Kant, Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999, 316–325.

FÖRSTER, E.: „Was darf ich hoffen? Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 168–185.

GARVE, C.; „Die Garve-Rezension“, en MALTER, R. (Ed.): *Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Stuttgart, Reclam, 1989, 219–246.

HEINE, H.: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Tecnos, 2015.

HINSKE, N.: “La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los Prolegómenos de Kant”, en CAIMI, M. (Ed.): *Immanuel Kant, Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999, 340–354.

KANT, I.: *Correspondence*. Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

_____: *Crítica de la razón pura*, traducción, estudio preliminar y notas de M. Caimi, México, DF, FCE-UAM-UNAM, 2011.

_____: *Practical Philosophy*, traducción de M. Gregor, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.

_____: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición, traducción, comentarios y notas por M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999.

_____: *Vorarbeiten zu den Prolegomena*, en MALTER, R. (Ed.): *Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Stuttgart, Reclam, 1989, 179–192.

KERSTING, W.: „Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie“, *Studia Leibnitiana* 15, 1 (1983) 82–93.

MARDOMINGO, J.: “Estudio preliminar”, en KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, 7–100.

MILES, M.: “Kant’s ‘Copernican Revolution’: Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason”, *Kant-Studien* 97 (2006) 1–32.

NAUEN, F.: „Garve – ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes“, *Kant-Studien* 87 (1996) 184–197.

RIVERA DE ROSALES, J.: “El nuevo realismo y el ‘Goodbye’ a Kant de Maurizio Ferrais”, en LEYVA, G.; PELÁEZ, Á.; STEPANENKO, P. (Eds.): *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. I. Filosofía Teórica*, México, DF, Anthropos-UAM-Cuajimalpa, 2018, 177–200.

SCHELLING, F. W. J.: *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.

VAN DER ZANDE, J.: “In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant”, *Journal of the History of Ideas* 56, 3 (1995) 419–442.

_____: “The Microscope of Experience: Christian Garve’s Translation of Cicero’s “De Officiis” (1783)”, *Journal of the History of Ideas* 59, 1 (1998) 75–94.

ZIESEMER, W.; HENKE, A.: *Johann Georg Hamann Briefwechsel*. Wiesbaden: Insel-Verlag, 1965.

ZWEIG, A.: “To Johann Erich Beister, June 8, 1781”, en KANT, I.: *Correspondence*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

¿Epistemología moral kantiana? Una interpretación no-epistémica

LUIS MOISÉS LÓPEZ FLORES¹

Resumen

Basados en la presencia de un vocabulario cognitivo en la *Crítica de la razón práctica* algunos interpretes atribuyen una epistemología moral a Kant. El argumento se presenta a través de una analogía entre conocimiento práctico y teórico en relación con el hecho de la razón. De manera alternativa quisiera ofrecer una variante no epistémica que se apoya en la *Fundamentación* y en recursos de la teoría de la acción contemporánea. Esta interpretación se enfoca en la fe racional como la actitud cognitiva relevante. La fe racional es una aceptación racional que debemos tener por motivos morales.

Palabras clave: tener por verdadero, epistemología moral, Kant, fe racional, aceptación

Kantian Moral Epistemology? A Non-epistemic Interpretation

Abstract

Based on the presence of a cognitivist vocabulary in the *Critic of practical reason* some interpreters attribute a moral epistemology to Kant. The argument is advanced through an analogy between practical and theoretical knowledge in relation with to fact of reason. Alternatively, I hold a non-epistemological account founded on the *Groundwork* and contemporary action theory. This approach focusses on the rational faith as the relevant cognitive attitude. Rational faith is a rational acceptance we must have for moral motives.

Keywords: Holding for Truth, Moral Epistemology, Kant, Rational Faith, Acceptance

¹ ITESM. Contacto: aimagendedios@yahoo.com.mx.

Introducción

En las últimas décadas se ha incrementado el interés anglosajón por la teoría moral kantiana. Dado que gran parte de la discusión moral contemporánea se ha focalizado en la metaética, el interés por la filosofía kantiana se ha centrado en la posibilidad de un constructivismo metaético (a veces llamado constitutivismo). El consenso casi generalizado es que Kant es un constructivista o al menos contiene elementos que abogan por un constructivismo (Bagnoli 2011; Lenman; Shemmer 2012; especialmente C. Korsgaard, O. O'Neill y D. Velleman). En la presente investigación no pretendo hacer ninguna defensa del constitutivismo como posibilidad metaética o probar que Kant es un constructivista. Mi propósito (más modesto) consiste en explorar solo un aspecto metaético, a saber, la epistemología moral.² Sin embargo, sería prudente señalar la relación entre el proyecto constitutivista y la epistemología moral con el fin de establecer los objetivos y los límites de la presente investigación.

Bien es cierto que el problema central de la filosofía moral de Kant es la fundamentación de la moralidad en términos de la racionalidad. De ahí que, la problemática principal sea la fundamentación del deber, no de la libertad. La tercera parte de la *G* podría entenderse como el esfuerzo de Kant por confrontar a quienes piensan que el concepto de deber es una mera quimera o fantasma, es decir, confrontar a un cierto escéptico. Este señalamiento es la directriz en los proyectos constitutivistas de inspiración kantiana, pues, la tesis constitutivista afirma que la normatividad moral se deriva de los rasgos constitutivos de la acción (la razón práctica o agencia racional) (López Flores 2016, Tesis Doctoral). No obstante, esta tesis general puede ser revisada desde un aspecto más particular, a saber, desde la perspectiva epistemológica. Dicha perspectiva se puede articular desde la

² La definición contemporánea de epistemología moral, así como el lugar de esta dentro de la metaética es motivo de amplio debate. Siguiendo a Timmons (1999: 3–31), creo que una teoría metaética es aquella que cumple con dos desiderata: D1. Una teoría metaética plausible debe tratar con presuposiciones profundas del ‘discurso y prácticas ordinarias’; D2. Una teoría metaética plausible debe tratar ‘con una perspectiva general plausible y con presuposiciones procedentes de otras áreas de investigación’. Mientras que D1 se refiere exclusivamente a la semántica moral, D2 comprende la metafísica, la psicología y la epistemología moral. La definición más común de epistemología moral consiste en la aplicación de la epistemología clásica a las creencias morales sustantivas. Así, si la epistemología es el estudio del conocimiento, la justificación o la confiabilidad de las creencias en general, la epistemología moral es el estudio del conocimiento moral, la justificación y la confiabilidad de las creencias morales (Audi 1996; Dworkin 1996; Timmons 1999; consúltese también a Enoch [2011], quien cree que la epistemología moral es la correlación entre verdades y creencias normativas).

pregunta: ¿Qué compromisos epistemológicos están presupuestos en la fundamentación del deber moral a partir de la racionalidad?

El camino más obvio y tradicional para lidiar con esta problemática consiste en retomar la larga y robusta discusión epistemológica en Kant a propósito de las intuiciones de espacio y tiempo, la deducción de las categorías, la estructura de las antinomias, la refutación del idealismo, etc., y posteriormente conectar alguno de estos temas con la problemática moral. Esta estrategia ha sido últimamente perseguida por P. Kain en una serie de artículos. El objetivo de Kain es mostrar que Kant es un cognitivista de tipo realista a diferencia de las lecturas antirealistas de tipo constructivista (2006; 2010).³ Kain intenta revelar la cercanía entre el modelo de la cognición teórica y el modelo de la cognición práctica. Para este autor el hecho de la razón (*Faktum der Vernunft*) y la identificación de la *ratio essendi* en el agente mismo constituyen un análogo práctico de las intuiciones y los conceptos en el ámbito teórico. El resultado es un ‘conocimiento práctico’. Este conocimiento constituye la piedra angular del realismo cognitivo de Kant, así como la actitud proposicional buscada.

En mi caso abordaré la epistemología moral, pero sugiriendo una lectura anti-epistémica.⁴ Para ello me valdré de una discusión epistemológica menos tradicional y periférica en Kant, aunque con la ventaja de vincular más directamente la parte teórica y la práctica con un énfasis ‘epistemológico’.⁵ En el lenguaje kantiano localizamos esta discusión bajo el concepto de “*für wahr halten*” (FWH), usualmente traducido por asentimiento, pero que literalmente significa “tomar por verdadero”. Dentro de los tipos de FWH la *Glaube* es la actitud proposicional relacionada en general con el ámbito práctico y en particular con la moral. Por ende, la pregunta por la posibilidad de una epistemología moral se remonta a la posibilidad y justificación de la *Glaube* (o de alguna otra actitud proposicional con las mismas características).

Anclada en la tercera parte de la *GMS* y en elementos de la teoría de la acción contemporánea mi tesis es la siguiente: el FWH (*Für wahr halten*)

³ Véase C. Bagnoli (2012), quien ofrece una lectura constructivista de la epistemología moral kantiana.

⁴ La defensa de esta perspectiva no-epistémica es solo el primer paso de un proyecto más ambicioso que consiste en defender una postura ficcionalista moral en Kant. Al final del ensayo haré algunos señalamientos al respecto.

⁵ Notables excepciones sobre la importancia de la ‘epistemología normativa’ en Kant están en Stevenson 2003; Chignell 2007ab; Pasternack 2011, 2014; Höwing 2016.

de la libertad es una aceptación racional que debemos tener por motivos morales. Asumiendo que en la *G* la moralidad se deriva de la libertad, el foco de atención se encuentra en la última. Sin embargo, Kant afirma que la libertad no puede ser probada (*beweisen*), sino que debe ser presupuesta (*muss...voraussetzen*) o tomada (*muss...nehmen*). Con ello Kant aleja la libertad como objeto del saber y la acerca a la fe racional. La relación entre fe racional y los términos ‘presuponer’ o ‘tomar’ será aclarada mediante la noción de aceptación (*acceptance*) como es usada en la filosofía de la acción. La aceptación es una disposición, sí cognitiva, pero activa y voluntaria. A diferencia de la creencia (*belief*), en la cual no decidimos creer que “p”, sino encontramos que creíamos que “p”; en la aceptación decidimos a actuar como si “p” o decir que “p” (Stalnaker 1984; Cohen 1992; Bratman 1999). Así, que la libertad sea objeto de la fe racional significa que es objeto de la aceptación.⁶

El orden que seguiré será explicar la fe racional como un modo del FWH no-epistémico (i); presentar la propuesta de P. Kain sobre el conocimiento moral como un subtipo de FWH no-epistémico (ii); ofrecer evidencia alternativa en la *Grundlegung* (iii); y presentar mi propuesta de la fe racional como aceptación no-epistémica (iv).

1. El FWH, la *Glaube* y la justificación práctica

¿La exploración sobre la posibilidad de un juicio cuenta como un ejercicio en epistemología, filosofía del lenguaje o filosofía de la mente? Si el conocimiento no es más que el producto del acto de conocer y este último es un acto mental, ¿no es toda la epistemología una rama de la filosofía de la mente? Estas dos preguntas se replican a la hora de preguntar sobre la posibilidad de una epistemología moral. Sin embargo, no es el objetivo de esta sección (ni mucho menos de la investigación en general), responder a estas dos preguntas, sino que, dada la permeabilidad de los límites disciplinares, la meta aquí perseguida será abordar la epistemología moral desde la filosofía de la mente.

⁶ Dejaré pendiente el carácter modal de esta aceptación, pues Kant afirma que ‘debemos aceptar’. ¿Qué tipo de obligación tenemos al respecto? Para evitar una petición de principio (tenemos un deber moral de aceptar la libertad para derivar la moralidad) creo que debemos leer esta obligación en términos de obligatoriedad por intereses de coordinación y cohesión social. Sin embargo, dado el poco espacio me concentraré solo en la primera cuestión.

Por fortuna el estudio de Kant como filósofo de la mente en relación con la epistemología lleva ya una larga trayectoria y reputación (Gomes 2017). En particular el análisis sobre los tipos de asentimiento (FWH) y su justificación ha sido muy prolijo en los últimos años y resultará bastante fructífero para el presente ensayo. Así, en esta sección revisaré el concepto de FWH con un énfasis en la fe racional (*Glaube*). Esta última constituye un eje nodal de la ‘justificación práctica’ y con ello una guía para entender la posibilidad o imposibilidad de una ‘epistemología moral’ en Kant. Cabe mencionar que el desarrollo puntual de la *Glaube* se llevará a cabo en la tercera sección donde será equiparada con la aceptación.

Para comenzar quisiera citar un pasaje clásico de la *KrV*, donde Kant define el FWH:

El asenso es un acontecimiento en nuestro entendimiento, que puede descansar en fundamentos objetivos, pero que también exige causas subjetivas en la mente de quien juzga (*KrV*, A820/B848). [...] El asenso, o la validez subjetiva del juicio, con respecto a la convicción (que posee a la vez validez objetiva) tiene tres grados: opinar, creer y saber. Opinar es un asenso con conciencia, insuficiente tanto subjetiva como objetivamente. Si el último es solo subjetivamente suficiente, y a la vez se lo tiene por objetivamente insuficiente, se llama creer. Finalmente, el asenso que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente se llama saber. La suficiencia subjetiva se llama convicción (para mí mismo); la objetiva, certeza (para todos) (*KrV*, A8222/B850).⁷

Lo primero que debemos esclarecer son los rasgos generales que distinguen el FWH como actitud proposicional. Los intérpretes han señalado algunas características que podemos resumir en tres puntos (Chignell 2007ab):⁸

⁷ „Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert (*KrV*, A820/B848). [...] Das Fürwahrhalten, oder die subjektive Gültigkeit des Urteils, in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objektiv gilt), hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive Gewißheit (für jedermann)“ (*KrV*, A8222/B850).

⁸ Chignell agrega algunas referencias de varios textos de Kant. Para otras revisiones, véase Stevenson 2003; Pasternack 2011, 2014; Höwing 2016.

i) El FWH es un término psicológico y no lógico. Mientras que *Urteil* es un término lógico que refiere al contenido del FWH (la proposición) y *Urteilskraft* refiere a la facultad de juzgar, el FWH apunta a una *actitud* proposicional positiva que se da en relación con el acto de juzgar.⁹

ii) El FWH es una actitud proposicional positiva pero cognitiva. El FWH no es ningún tipo de disposición afectiva a sentir sino una disposición cognitiva (pasiva o activa) a tomar una proposición como verdadera, es decir, el FWH no es ningún tipo de pro-actitud como los deseos, la benevolencia, el querer, etc. El FWH es un ‘acontecimiento’ en el ‘entendimiento’.¹⁰

iii) El FWH viene en grados de voluntariedad. Mientras que en algunos casos el FWH está acompañado de cierta pasividad por parte del agente (como en *Meinung* y *Wissen*), en otros casos está acompañado de cierto control voluntario (como en *Glauben*).¹¹ Así, tenemos que el FWH es una actitud proposicional cognitiva positiva. Dicha actitud puede ser voluntaria o involuntaria.

¿Qué fundamentos tenemos para tomar algo como verdadero? Kant menciona que el FWH puede descansar en fundamentos objetivos y causas subjetivas a los cuales califica como suficientes o insuficientes.¹² Estos fundamentos o condiciones (*Gründe*) suministran el grado de confiabilidad con el cual un agente acepta racionalmente una proposición (estar justificado). Mientras que solo un FWH tiene fundamentos objetivos todos tiene causas subjetivas. Sin embargo, de ambas condiciones hay grados de suficiencia e insuficiencia. Mientras que solo un FWH tiene fundamentos objetivamente suficientes (OS), algunos otros tienen fundamentos

⁹ Cabe mencionar que Kant no establece una relación de identidad entre FWH y el juicio, sino que FWH es un evento o suceso *Begebenheit* en el entendimiento de quien juzga. L. Stevenson (2003) relaciona el FWH con el juicio en tanto proposición, acto mental y facultad. En relación con los dos últimos podemos entender el FWH como disposición u ocurrencia (voluntario e involuntario). Véase Höwing (2016), quien relaciona las tres modalidades del juicio (problemático, asertórico y apodíctico) con tres tipos de FWH.

¹⁰ A. Chignell (2007a) menciona que el uso de *Verstand* aquí no es técnico y este apunta a la facultad humana de conocer en general, de ahí el carácter cognitivo. Podría ser el caso que el FWH sea una disposición a sentir que algo es verdadero, pero seguiría siendo cognitiva (véase Pasternack 2011).

¹¹ Para Chignell, Kant no es un simple voluntarista o no-voluntarista, sino que incluye versiones directas e indirectas. Véase Stevenson (2003: 73–75) e igualmente Pasternack (2011, 2014), quienes consideran que Kant puede ser un voluntarista de *Wissen*.

¹² Como adjetivo *objectiv* y *subjectiv zureichend*, como sustantivo *objective* y *subjective Zulänglichkeit* (Pasternack 2014: 43, nota 4).

subjetivamente suficientes (SS) (Chignell 2007a: 38–41; 2007b: 326–330).¹³

Ahora, el grado de confiabilidad se establece dependiendo de la relación de los fundamentos con la verdad (*für wahr*).¹⁴ Kant considera el trio *Wissen*, *Glauben* y *Meinen* como exclusivo y exhaustivo del género FWH. No obstante, algunos intérpretes han señalado que si introducimos la variable de la ‘conciencia’ (*Bewusstsein*) de los fundamentos y las relaciones de implicación mutua tendremos más de tres actitudes proposicionales (véanse Stevenson 2003; Chignell 2007ab; así como Pasternack 2014, quien considera innecesaria esta multiplicación). Así, si consideramos exclusivamente los tipos de FWH en relación con OS y SS tenemos que solo *Wissen* contiene ambos ($OS \wedge SS$), *Meinen* carece de ambos ($\neg OS \wedge \neg SS$) y *Glauben* carece del objetivo ($\neg OS \wedge SS$).

Dado que el propósito del ensayo no consiste en un esclarecimiento puntual del trio de actitudes proposicionales, solo haré algunas observaciones con el fin de resaltar las características de *Glaube* y su relación con la justificación práctica:

i) La suficiencia objetiva y subjetiva de los fundamentos apuntan a la noción de justificación. Dicha justificación se enmarca en conceptos normativos que proporcionan una base para hacer racionalmente aceptable una proposición.¹⁵

¹³ Se ha señalado que los términos objetivo/subjetivo son equívocos. Así, en ocasiones la distinción señala el carácter privado (*Privatgültigkeit* como *der besonderen Beschaffenheit des Subjects*) y comunicable o válido para todos (*mittheilen* como *für jedes Menschen Vernunft gültig*). Bajo esta distinción tenemos *Überzeugung/Überredung*. En otras ocasiones, subjetivo/objetivo apunta a la distinción entre práctico y teórico. Y, finalmente, en el caso práctico, subjetivo se refiere a las inclinaciones mientras que objetivo a la ley moral (Pasternack 2014: 44–45). L. Stevenson (2003: 76–82) considera que suficiencia y validez no son idénticas, pues la segunda apunta a la distinción *Überzeugung/Überredung* mientras que la primera se refiere solo a *Überzeugung*. Por su parte L. Pasternack (2014) considera que *Glaube* y *Wissen* son convicciones en la medida en que son válidos intersubjetivamente.

¹⁴ Siguiendo la sugerencia de L. Stevenson (2003: 76–82) sobre la distinción entre validez y suficiencia, el autor ha señalado, con razón, que si bien la validez objetiva (OV) está en íntima relación con la verdad no es una relación de identidad. Si asumimos que Kant tiene una teoría de la verdad como concordancia del juicio con el objeto, la OV es una condición necesaria, pero no suficiente. Existen casos en los cuales se llega a un acuerdo, pero no por la concordancia con el objeto, sino por razones “subjetivas”, miedo, ignorancia, etc (Pasternack 2014: 48–49).

¹⁵ Así, por ejemplo, Chignell define justificación como: “El concepto evaluativo que especifica las condiciones bajo las cuales una actitud proposicional es racionalmente aceptable con un grado de confiabilidad moderado-alto” (a. trad.) [“the evaluative concept that specifies conditions under which a propositional attitude is rationally acceptable with a moderate-to-high degree of confidence”] (2007a: 33; véase Stevenson 2003: 84ss.; Pasternack 2011, 2014; Höwing 2016).

ii) Si la justificación tiene por objeto establecer las condiciones para que una actitud proposicional sea considerada como *Wissen*, entonces, es una justificación epistémica. Por otro lado, si la justificación considera las condiciones, pero sin tomar en cuenta la posibilidad de conocimiento, entonces, es una justificación no-epistémica. De las justificaciones no-epistémicas es la justificación práctica la más relevante en el caso de Kant de acuerdo con el interés moral de la razón (Chignell 2007a: 33–34).¹⁶

iii) *Wissen* constituye el grado más alto de justificación epistémica en la medida en que contiene $OS \wedge SS$. Las características definitorias de *Wissen* son motivo de discusión, pero podemos resumirlas en las siguientes condiciones: a) OS es un fundamento que tiene un agente *a* al asentir *p*; b) SS está basado en OS; c) el agente es capaz de citar, bajo reflexión, a OS como base de su SS; d) *p* es verdadero (Chignell 2007a: 47).¹⁷

iv) Mientras que *Meinen* y *Wissen* se encuentran en el ámbito teórico, *Glaube* está en el ámbito práctico.¹⁸ Esta distinción se traza a partir de la carencia de *Glaube* de OS, pero la presencia de SS. Pese a no tener OS *Glaube* es ‘universalmente válida’ en referencia al ámbito moral (Stevenson 2003).

v) Si tomamos en cuenta que en la *Glaube* estamos consciente de la carencia de OS, entonces podemos tener, al menos, dos tipos: *Glaube1* ($SS \wedge C(\neg OS)$) y *Glaube2* ($SS \wedge \neg C(\neg OS)$). La segunda corresponde con la ‘mera fe’, mientras que la primera constituye la fe racional, pues el agente puede citar bajo reflexión los fundamentos de su FWH (Stevenson 2003: 83ss.; Chignell 2007ab).¹⁹ Cabe aclarar que Kant habla de varios tipos de *Glaube* en

¹⁶ Höwing (2016) considera que la distinción no apunta a los tipos de justificación, sino a las actitudes proposicionales. Véase Pasternack (2014: 46–49).

¹⁷ Sería pertinente señalar que OS es un concepto epistémico distinto del de ‘verdad’. Si la verdad es la concordancia del juicio con los hechos relevantes (objeto), entonces, OS es una condición necesaria pero no suficiente (Stevenson 2003). De ahí que algunos autores (Chignell 2007a: 39–43) defiendan una noción de OS como probabilidad. De igual manera se ha discutido el carácter ‘internista’ de OS. Para Chignell, OS es un estado psicológico distinto de SS, aunque el primero dependa de hechos externos sigue siendo un estado psicológico.

¹⁸ Nótese que, si bien *Meinen* no constituye un grado alto de justificación, sí es una justificación permisible. De hecho, en ocasiones Kant sostiene que *Meinen* puede devenir *Wissen* (Pasternack 2014; Chignell 2007a: 43–44; Höwing 2016: 214–217).

¹⁹ Tanto Stevenson como Chignell consideran que hay, al menos, 5 sentidos de *Glaube*. Esta división deja fuera a la *Überredung* la cual carece de ‘validez objetiva’. En la *Überredung* hay fundamentos objetivos, pero el agente no es consciente de ellos ($SS \wedge OS \wedge \neg C(OS)$). L. Stevenson (2003: 82) considera la *Überredung* como un subtipo de *Meinen*. Por su parte, Chignell (2007a: 49) considera *Überredung* a la par de *Meinen*. L. Pasternack (2014) considera *Meinen* a la par de *Überzeugung* como tipos de validez intersubjetiva frente a la validez privada de *Überredung*.

diversos textos, de ahí que, muchos autores hablen de *Glaube* doctrinal, teórica, pragmática, histórica, etc. (véase Chignell 2007b; Stevenson 2003; Gelfert 2006).²⁰

vi) Es bien conocido que Kant considera sumamente valiosos los intereses morales de la razón, por ende, Kant estaría en contra de un principio evidencialista, pues piensa que es completamente racional tomar una proposición como verdadera con un alto grado de confiabilidad incluso si no tenemos fundamentos objetivos.²¹ Este punto se robustece si recordamos que en otros contextos Kant habla de la ‘necesidad objetiva’ de los juicios morales (véase, sobre todo, la *G* y *KpV*). La conexión entre esta ‘necesidad objetiva’ y SS consiste justo en que la SS es un tipo de *Überzeugung* y no *Überredung*, es decir, en el contexto de FWH la necesidad objetiva la podemos entender como comunicabilidad frente a carácter privado (Pasternack 2014).²²

Así, podemos resumir. La *Glaube* es un tipo de FWH y como tal constituye una actitud proposicional positiva a tomar una proposición como verdadera. Si bien la *Glaube* no posee fundamentos objetivos, sí posee fundamentos subjetivos. Estos fundamentos proveen de justificación para que un agente sostenga racionalmente una proposición. En el caso de la *Glaube* la justificación es de tipo práctica, es decir, Kant aceptaría como racional tomar como verdadera una proposición aún sin contar con fundamentos objetivos.

²⁰ Para la relación entre el FWH y la epistemología social contemporánea, véase Gelfert 2010.

²¹ De hecho, podríamos ir más lejos y sostener que Kant considera no solo igualmente valioso el interés moral, sino incluso superior. Recordemos que en el prólogo de la *KrV* (BXXX) Kant afirma: “Tuve que superar el saber para dar paso a la fe” (a. trad.) [„Ich musste also das Wissen aufheben um zum *Glauben* Platz zu bekommen“]. Igualmente, podemos exponerlo en términos de derecho de una extensión (*KpV*, 51–67) o en términos de primacía, (*KpV*, 120–122). Chignell (2007a: 50) cita el clásico ejemplo de principio evidencialista de Clifford: “S es racional al asentir una proposición p con un alto grado de confianza si y sólo si S tiene fundamentos objetivos suficientes para asentir p” (a. trad.) [“S is rational in assenting to a proposition p with a high degree of confidence iff S has sufficient objective grounds for assenting to p”]. Para el evidencialismo, véase Chignell 2018.

²² Otra forma de relacionar estos dos puntos es a través de la crítica a la ‘sabiduría moral popular’. Los defensores de esta postura heredan del empirismo el escepticismo sobre la participación de la razón en asuntos morales. Kant estaría defendiendo dicha participación, pero desde la posibilidad misma de la razón práctica. Así, en alguna medida los sentimentalistas compartirían un tipo de evidencialismo, y por ende, rechazarían la justificación no epistémica. Agradezco a mi dictaminador anónimo por esta aclaración.

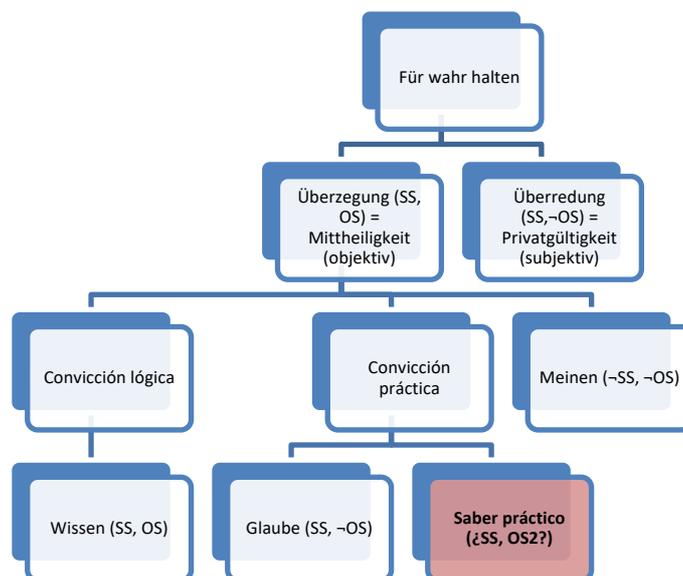
2. ¿Una epistemología moral?

Dentro de un artículo reciente P. Kain ha llamado la atención a propósito de aquello que denomina *practical cognition*, *practical knowledge* y *practical belief*, es decir, un vocabulario epistémico (o cognitivo) dentro de la filosofía moral kantiana. El objetivo de Kain es hacer plausible una epistemología moral en Kant de tipo realista. Para lo anterior Kain intenta mostrar la cercanía entre el modelo de la cognición teórica y el modelo de la cognición práctica, así como el conocimiento teórico y el práctico. Anclado en la *KpV*, Kain afirma que el hecho de la razón (*Faktum der Vernunft*) es fundamental para comprender la cognición y el conocimiento prácticos. De igual manera, este último fundamenta la posibilidad de la *Glaube* (Kain 2006, 2010: 211–230; Rauscher 2015).

El argumento de Kain se base en que el hecho de la razón y la identificación de la *ratio essendi* en el agente mismo constituyen un análogo práctico de las intuiciones y los conceptos en el ámbito teórico, dando como resultado un “conocimiento práctico” (Kain 2010: 217–225), es decir, la definición kantiana de conocimiento teórico (empírico) como unión entre conceptos e intuiciones es similar a una posible definición de conocimiento práctico como unión del hecho de la razón y la identificación. El carácter realista de este conocimiento corresponde con la independencia del hecho de la razón. Fundada en este conocimiento moral está la *Glaube* que, si bien no puede constituir conocimiento alguno, debe ser considerada como parte del FWH con fundamento subjetivo suficiente (Kain 2010: 225–230). ¿Cómo entender esta propuesta?

Dado que la intención de esta sección no es refutar la hipótesis de Kain, sino ofrecer una versión alternativa a partir de la *Grundlegung*, bastará con delinear la propuesta del autor al margen de lo expuesto anteriormente. De hecho, para rechazar la conclusión de Kain sería necesario revisar con detalle, tanto su reconstrucción del modelo de cognición teórica, así como su antología con la cognición práctica. Objetivos que están por encima de esta investigación. Así, siguiendo el desarrollo de la sección anterior tendríamos el siguiente esquema:²³

²³ La figura corresponde, en gran medida, a la ofrecida por L. Pasternack (2014).



¿Cómo entender el lugar del conocimiento moral en el esbozo del FWH? ¿Qué tan consistente es con la evidencia textual? Creo que la sugerencia de Kain es bastante fiel a los textos de Kant. De hecho, creo que su reconstrucción del conocimiento moral a partir del ‘hecho de la razón’ es bastante coherente y fructífera. Sin embargo, creo que también existe evidencia textual suficiente para tomar con cautela la sugerencia exegética de Kain. Mi resistencia principal se origina a partir de otros lugares donde Kant parece tomar el FWH de la libertad no como un hecho o derivado de un hecho (y por ende ligado a un conocimiento de tipo realista), sino como un presupuesto (*Voraussetzung*), o aceptación (*Annahme*).²⁴ Por ende, si bien coincido con la existencia de un vocabulario cognitivo-moral en Kant, rechazo la unilateralidad y preeminencia del conocimiento moral.

3. La otra evidencia: la *Grundlegung*

La disparidad (o apariencia de esta) entre los objetivos de la *KpV* y la *G* es un tema ampliamente discutido en la interpretación académica. Una conjetura ampliamente aceptada es que, si bien los trabajos comparten la

²⁴ Las referencias no solo están contenidas en el Canon de la *KrV*, sino primordialmente en la *G* y secundariamente en la Dialéctica de la *KpV* pero en relación con la realización del bien supremo. La diferencia entre nociones de libertad en las tres obras se encuentra muy bien documentada en H. Allison (1990).

llamada ‘tesis de la reciprocidad’, es decir, explicar la correlación entre libertad y autonomía, ambas obras parecen proceder de manera distinta (véase Allison 1990: 220ss.). Mientras que en la *G* Kant intenta derivar la autonomía de la libertad, en la *KpV* realiza lo opuesto, a saber, deriva la libertad de la conciencia de la ley moral (véase las ediciones críticas y comentarios de la *G* de Guyer 1998; Horn 2006, 2007; igualmente, véase O’Neill 1989: 51–65; Allison 1990: 201ss.; Korsgaard 1996b: 157–187). Quisiera permanecer neutral respecto de si la *KpV* está o no en continuidad con la *G*, pues para mi propósito bastará con establecer que en la *G* Kant intenta derivar la moralidad de la libertad y sobre todo que esta última tiene que ser presupuesta. Así, si la *KpV* está en continuidad con la *G*, dicha continuidad sería evidencia a favor de la hipótesis desarrollada. Si por el contrario la *KpV* es opuesta a la *G*, entonces la hipótesis desarrollada sigue en pie, esto es, la *G* contiene una epistemología moral distinta.

3.1. La otra evidencia

La tercera sección de la *G* tiene por objetivo realizar una justificación de la validez de la ley moral, es decir, despejar las dudas sobre un posible carácter ficticio de dicha ley.²⁵ Es ampliamente discutido, tanto qué entiende Kant por justificación, como el lugar donde esta se encuentra. Lo que sí es un acuerdo es que la presuposición de la libertad constituye un elemento central en esta justificación.²⁶ Dentro de todas las referencias sobre el carácter de la libertad como aceptación o presupuesto es quizá la tercera parte de la *G* el *locus classicus* por excelencia.²⁷ Kant afirma lo siguiente:

Hemos referido retrospectivamente el concepto determinado de la moralidad a la idea de la libertad, esta, sin embargo, no pudimos **probarla** (beweisen) como algo real ni siquiera en nosotros mismos o en la naturaleza humana, vimos solamente que **tenemos que presuponerla** (muss...voraussetzen) [...] Pero ¿por qué debo someterme a tal principio, y aún como ser racional en general, y conmigo todos los demás seres dotados de razón? Quiero admitir que ningún interés me **empuja** (treibt) a ello, pues esto no proporcionaría ningún imperativo categórico; pero, tengo que

²⁵ “Una mera fantasmagoría” (a. trad.) [„bloß hochfliegende Phantasterei“] (*GMS*, AA IV: 394, 36); “Quimeras” (a. trad.) [„Hirngespinn“] (*GMS*, AA IV: 407,16).

²⁶ La justificación se entiende al margen de lo que Kant denomina „Deduktion“ (*GMS*, AA IV: 447, 22; 454, 21; 463, 21), pero también de lo que entiende por “Möglichkeit” en la sección „Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?“. La mayoría de los intérpretes coinciden en que tanto deducción como la posibilidad se deben entender al margen de una ‘justificación’, de un *quid juris* (Horn 2007: 265–257).

²⁷ Para la diferencia entre esta estrategia y la contenida en la *KpV*, véase Allison (1990: 201ss.).

tomar (muss...nehmen) en ello algún interés y comprender cómo ello se verifica, pues tal deber es propiamente un querer que vale bajo la condición para todos los seres racionales, si la razón en él fuera práctica sin obstáculos (*G*, AA IV: 448–449, resultado propio).²⁸

La presuposición de la libertad surge como una respuesta al problema de la relación entre voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales. Kant afirma que la voluntad libre y la voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa.²⁹ Posteriormente afirma que si se presupone la libertad se sigue la moralidad por un mero análisis del concepto, pero que esta proposición es sintética en la medida en que la libertad positiva es el concepto suministrado a priori para conectar ambos términos.³⁰ ¿Cómo vincular analíticamente libertad y moralidad a través de una proposición sintética que contiene el concepto de libertad positiva? Al parecer Kant cree que la conexión es exitosa porque de la libertad negativa (independencia de las inclinaciones) se sigue la moralidad a través de la libertad positiva. Pero, ¿cómo entender este tránsito?, ¿cómo se relaciona con la epistemología moral alternativa? En lo que resta de esta sección intentaré responder a la primera cuestión dejando para la siguiente sección la segunda pregunta.

3.1.1. El argumento

Varios autores han señalado las dificultades de reconstrucción argumental de Kant, así como la eficacia de esta (O'Neill 1998; Korsgaard 1996b). Tomando en consideración dichas propuestas y dificultades ofrezco un argumento guía inspirado en el primer párrafo de la tercera sección de la *G* (AA IV: 446–447):

1. El concepto de causalidad presupone el concepto de ley; una causalidad sin ley es un absurdo

²⁸ O'Neill (1989: 54) ha señalado muy bien el lenguaje hipotético que usa Kant. “Yo digo” (a. trad.) [„Ich sage nun“] (*GMS*, AA IV: 448, 4), “Yo afirmo” (a. trad.) [„Nun behaupte ich“] (*GMS*, AA IV: 448, 9).

²⁹ “Son la voluntad libre y la voluntad bajo leyes morales una y la misma” (a. trad.) [„also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“] (*GMS*, AA IV: 447).

³⁰ “Cuando se presupone la libertad de la voluntad, se sigue por principio la libertad, a través de una mera separación de su concepto” (a. trad.) [„Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“] (*GMS*, AA IV: 447, resultado propio).

2. La voluntad es un tipo de causalidad (*eine Art von Kausalität*) de los seres vivientes en la medida en que son racionales

C1. La voluntad como tipo de causalidad presupone el concepto de ley (en la medida en que es racional)

3. La libertad es la propiedad de una voluntad de ser causalidad independientemente de causas determinantes extrañas

4. La necesidad natural (*Naturnotwendigkeit*) es la propiedad de la causalidad de los seres carentes de razón de estar sometidos a causas (leyes) extrañas

C2. La voluntad libre no puede estar sometida a la necesidad natural

5. La voluntad libre debe estar determinada por alguna ley no-extraña, es decir, una ley dada por sí misma

6. La ley moral es una ley no extraña

CF. La voluntad libre está determinada por la ley moral

El argumento intenta conectar libertad y moralidad, a través del concepto de libertad positiva. Teniendo en cuenta que el concepto de causalidad presupone el concepto de ley, una causalidad sin ley es un absurdo. Los seres vivientes racionales que tienen voluntad tienen un tipo específico de causalidad, por ende, están sometidos a una ley (1, 2 y C1). Ahora, la voluntad puede ser libre o estar sometida a la necesidad natural, es decir, o bien su causalidad está sometida a las leyes naturales (4) o bien actúa independientemente de ellas (3). Sin embargo, dado que una causalidad sin ley es un absurdo, una voluntad libre negativamente hablando (3) debe tener una ley a la cual se someta, pero diferente de la ley natural. Aquella ley debe ser tal que no resulte extraña o externa a la voluntad misma, esto es, una ley que se dé a sí misma la voluntad (5). La ley moral es la ley que la voluntad se da así misma (6). Por lo tanto, la ley moral es la ley de la voluntad libre. ¿Cómo evaluar el argumento kantiano?

Como bien se ha señalado, tal argumento enfrenta algunos problemas que tienen que ser aclarados. Dichos problemas se pueden englobar en dos tipos: conceptuales y probatorios.³¹ Los primeros se refieren

³¹ La división la establezco a partir de la estructura misma de la *GMS*, pues el primer párrafo tiene por título: “El **concepto** de libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad” (a. trad.) [„Der **Begriff** der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“]. En un nivel conceptual los siguientes párrafos contienen términos más cercanos al de prueba o justificación:

a las conexiones exclusivamente conceptuales entre libertad y moralidad en el argumento, los segundos se refieren al carácter vinculante del argumento mismo.

¿Qué tan bien se logra la conexión entre libertad y moralidad? Un punto señalado constantemente es que el argumento no logra su cometido, pues a lo mucho lo que logra es conectar libertad con auto-legislación (1–5), pero no con moralidad (6). Esta objeción se basa en la posibilidad de encontrar un principio general como el del amor propio, egoísmo racional o racionalidad instrumental que sirva como principio de la voluntad libre, es decir, la posibilidad de que el agente se vea a sí mismo como libre solo requiere un principio no ajeno, y el principio moral es solo uno entre otros. Por ende, el tránsito de (5) a (6) requiere un paso adicional, ¿por qué escoger el principio moral por encima de otros? Una respuesta tentativa sería reducir (6) a (5), es decir, explicar la moralidad en términos de un principio racional que no presuponga nada de contenido moral.³² Otra propuesta es intentar rellenar las lagunas que Kant deja en *G*, III a partir de una reconstrucción dentro y fuera de la *G* (O’Neill 1989; Hill *ápu*d Guyer 1998: 250–252; Korsgaard 1996b).

Por otro lado, el problema probatorio es el siguiente.³³ Supongamos que es posible mostrar que la ley moral es la ley de una voluntad libre, de ahí no se sigue que dichas relaciones (que somos libres y que somos morales) apliquen para nosotros los seres humanos, pues si bien no poseemos arbitrio bruto al no estar ‘determinados’ por las inclinaciones, si estamos ‘afectados’ por ellas, esto es, no somos seres puramente racionales. En todo caso lo que el argumento prueba es que para una voluntad enteramente racional la ley moral es un principio que explica cómo de hecho actúa dicha voluntad, es decir, el principio sería meramente descriptivo. ¿Por qué debería yo someterme a la ley moral? Pese a las profundas divergencias varios interpretes coinciden en que la solución consiste en

“[la] libertad **debe ser presupuesta** como propiedad de la voluntad de todo ser racional” (a. trad.) [„Freiheit **muß** als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen **vorausgesetzt** werden“], “Del **interés** de cual depende la idea de la moralidad” (a. trad.) [„Von dem **Interesse**, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt“] y “Cómo es **posible** un imperativo categórico” (a. trad.) [„Wie ist ein kategorischer Imperativ **möglich**“] (resaltado propio).

³² Esta es a mi parecer una propuesta recurrente en interpretación de la autonomía como ‘auto-entendimiento’ y ‘mutuo entendimiento’ en Velleman (2000, 2006, 2009), menos clara en la aproximación de la planeación individual y mutua de los agentes en Bratman (1987, 1999).

³³ O’Neill (1989: 53–54) señala muy bien el carácter condicional de las afirmaciones kantianas del inicio de la tercera parte de *GMS*.

examinar el vínculo entre imperativo y ley a partir de la famosa distinción jerárquica entre los dos mundos (O'Neill 1989; Korsgaard 1996b; Allison 1990).

3.2. La actividad racional desde el punto de vista práctico

Dentro de las propuestas reconstructivas es quizá la de C. Korsgaard (1996b) una de las más útiles para mi propósito. Para Korsgaard la respuesta a la pregunta, ¿por qué debería yo someterme a la ley moral?, se encuentra contenida en la tesis kantiana de la primacía del punto de vista práctico sobre el teórico.³⁴ Mediante el ‘argumento de la espontaneidad’ Korsgaard intenta mostrar que la tesis kantiana de la primacía del mundo inteligible sobre el mundo sensible establece dos cosas.³⁵ En primer lugar, los dos mundos (*Welten*) no deben entenderse como tesis ontológicas sobre dos realidades separadas, sino como dos puntos de vista bajo los cuales nos comprendemos, a saber, el punto de vista práctico en el mundo inteligible y el punto de vista teórico en el mundo sensible.³⁶ El punto de vista práctico contiene el concepto de un mundo inteligible en el cual la voluntad está sometida a las leyes que ella misma se da, es decir, una voluntad autolegisladora. Suponiendo que Kant ha mostrado que estas leyes son las leyes morales aún cabe preguntar, ¿por qué debería yo tomar el punto de vista práctico? Aquí entra el segundo señalamiento sobre la primacía del mundo inteligible. Desde el punto de vista práctico nos identificamos con nuestra parte racional que es actividad,³⁷ es decir, podemos establecer una diferencia en el mundo sensible al concebimos como causalidades libres: “El rol de la libertad y el mundo inteligible es, más bien, práctico. Provee de una concepción de

³⁴ El argumento y la estrategia es muy similar a la de O'Neill (1989: 59).

³⁵ “Porque el mundo inteligible contiene el **fundamento** del mundo sensible y con ello también la ley de éste” (a. trad.) [„Weil aber die Verstandeswelt den **Grund** der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält“] (*GMS*, AA IV: 453, 31–33, resaltado propio).

³⁶ “Con ello se tiene un doble **punto de vista**” (a. trad.) [„mithin hat es **zwei Standpunkte**“] (*GMS*, AA IV: 452, 25); “El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un **punto de vista** que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para pensarse a sí misma como **práctica**” (a. trad.) [„Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein **Standpunkt**, den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als **praktisch zu denken**“] (*GMS*, AA IV: 458, 19–21, resaltado propio).

³⁷ “Ahora bien, el hombre encuentra realmente en el mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas y aun de sí mismo, en cuanto que es afectado por objetos: esa facultad es **la razón**. Ésta, como **pura actividad propia**, es incluso más alta que el entendimiento” (a. trad.) [„Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und **das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit**, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben“] (*GMS*, AA IV: 452, 7–11, resaltado propio; O'Neill 1989: 59).

nosotros mismos, la cual nos motiva a obedecer la ley moral” [“The role of freedom and intelligible world is, rather, a practical one. It provides a conception of ourselves which motivates us to obey the moral law”] (Korsgaard 1996b: 174).

Desde el punto de vista práctico podemos realizar todos los fines morales y políticos que la razón demanda (la felicidad de los otros, la propia perfección, la paz perpetua, etc.). Sin embargo, en la medida en que la ley moral se le presenta como imperativo a seres cuya voluntad no siempre se adecúa a la razón y está en constante tentación por las inclinaciones, la libertad es virtud, es decir, la ley moral en lucha, un esfuerzo continuo (e infinito) que deben realizar los seres humanos en virtud de su naturaleza racional (Korsgaard 1996b: 176–183).

Pese a la convincente reconstrucción de Korsgaard del argumento kantiano queda aún por preguntar, ¿por qué debería yo concebirme como actividad? ¿No podría yo regocijarme en mi pasividad y hacer caso omiso a los mandatos de la razón? Quisiera permanecer neutral respecto de estas cuestiones y tan solo mencionar a T. Hill quien considera que la respuesta a tales preguntas presupone tener en mente la audiencia a la cual Kant dirige su justificación. ¿Es la justificación una respuesta al escéptico radical que se cuestiona la moralidad en su conjunto? ¿No estará dirigida a quien de hecho acepta la moralidad, pero rechaza que esté basada en la razón? (Hill *ápu*d Guyer 1998: 250–252).

4. Fe racional como aceptación: ¿una epistemología moral alternativa?

Como vimos en un principio la fe racional era un tipo de FWH sin suficiencia objetiva, pero con cierto tipo de suficiencia subjetiva. Por racional se entendía la capacidad del agente de citar un mérito no-epistémico como parte de su FWH. Las preguntas que surgen a partir de lo desarrollado en la sección anterior son las siguientes: ¿Qué tipo de FWH es la fe racional que tiene por objeto la libertad? ¿Cómo se relaciona el FWH de la libertad con la epistemología moral alternativa?

Las conclusiones alcanzadas en la sección anterior pueden enmarcarse en la evidencia textual de una epistemología moral distinta en Kant. Sin embargo, aún queda por explicar por qué es distinta tal reconstrucción. La hipótesis que intentaré desarrollar en esta última parte

será: la fe racional que tiene por objeto la libertad se puede entender en términos de la ‘aceptación’ como es desarrollada en la filosofía de la acción contemporánea.

4.1. Aceptación y fe racional

Quisiera traer de nuevo la cita sobre la idea de la libertad como aceptación, pero agregando la relación directa con la fe racional:

*Hemos referido retrospectivamente el concepto determinado de la moralidad a la idea de la libertad, ésta, sin embargo, no pudimos **probarla** (beweisen) como algo real ni siquiera en nosotros mismos o en la naturaleza humana, vimos solamente que **tenemos que presuponerla** (voraussetzen müssen) [...] Pero ¿por qué debo someterme a tal principio, y aun como ser racional en general, y conmigo todos los demás seres dotados de razón? Quiero admitir que ningún interés me **empuja** (treibt) a ello, pues esto no proporcionaría ningún imperativo categórico; pero, **tengo que tomar** (muss...nehmen) en ello algún interés y comprender cómo ello se verifica, pues tal deber es propiamente un querer que vale bajo la condición para todos los seres racionales, si la razón en él fuera práctica sin obstáculos (G, AA IV: 448–449, resaltado propio) [...] La idea de un mundo inteligible puro... sigue siendo una idea **útil** (brauchbare) y permitida para el fin de una fe racional, aun cuando todo **saber** (Wissen) encuentra su límite en ésta; y a través del magnánimo ideal de un universal reino de los fines... produce en nosotros un vivo interés en la ley moral (G, AA IV: 462–463, resaltado propio).*

En la cita Kant opone la prueba a la presuposición, el saber a la fe racional. Pero lo que más llama la atención es el carácter de esta presuposición o fe racional, pues Kant utiliza el verbo modal prescriptivo *müssen* para especificar la relación que tenemos para con ésta. ¿Qué tipo de actitud proposicional es esta fe racional? ¿Cómo se relaciona con el lenguaje prescriptivo?³⁸ Creo que la respuesta a ambas cuestiones se encuentra en el significado del término aceptación.

³⁸ Dejo pendiente el esclarecimiento puntual sobre el estatus modal de este *müssen*. Al respecto solo haré algunos señalamientos con base en lo dicho por Kant en *KrV* (A74/B99–100). Si bien el FWH tiene una estrecha relación con la modalidad del juicio, no son idénticos. El juicio (*Urteilskraft*) es un acto del entendimiento del sujeto cognoscente, un acto que representa una relación semántica entre conceptos o juicios. El resultado de este es un juicio (*Urteil*). A la actitud (proposicional) que acompaña al juicio se denomina modalidad que se expresa problemática (quizá), apodíctica (debe) y asertóricamente (sin cualificador). El FWH también es algo que acompaña al juicio, pero no idénticamente que la modalidad. Si bien parece transparente la relación entre saber/asertórico, opinión/problemática, y fe/apodíctica, no debemos olvidar que la modalidad se refiere a “el valor de la

4.2. Aceptación y creencia en la filosofía de la acción

Dentro del debate contemporáneo de la filosofía de la acción se suele distinguir entre ‘creencia’ (*belief*) y ‘aceptación’ (*acceptance*) (Stalnaker 1984).³⁹ El rol activo o pasivo de la mente respecto al conocimiento es una de las cuestiones que se intenta resolver mediante esta distinción (Williams 1973: 133–151).⁴⁰ Así, mientras que la creencia es pasiva, la aceptación es activa. La creencia es una disposición cognitiva y no un sentimiento, aunque una disposición cognitiva a sentir la verdad que *p* o *no-p* (si el pensamiento o experiencia adecuada la dispara). Así, usualmente después de un periodo introspectivo ‘encontramos’ que creíamos “*p*”, pero no llegamos a la creencia de “*p*” voluntariamente (Williams 1973: 133–151).

En contraposición, la aceptación es una regla del razonamiento o una disposición cognitiva (decisión) a ‘actuar como si *p*’ o ‘decir que *p*’.⁴¹ La aceptación es una disposición voluntaria respecto a “*p*”, pues al aceptar “*p*” coloco de manera voluntaria dicha aceptación como parte de un razonamiento (clausura deductiva). La necesidad conceptual de esta distinción se puede percibir en el clásico ejemplo del abogado. La evidencia previa al caso puede llevar al abogado a formar la creencia de que su cliente es culpable y dicha creencia no es una actividad voluntaria por parte de aquél. Sin embargo, como parte de sus acciones y palabras (como premisas para el razonamiento) debe aceptar que su cliente es inocente.⁴²

cópula en relación con el entendimiento en general”, mientras que el FWH es un acontecimiento en el entendimiento. Véase, para la modalidad, Matthey (1986); para la relación entre modalidad y FWH, Höwing (2016). Otro punto que no debemos perder de vista es el carácter modal del ‘deber moral’ y el ‘deber de presuponer la libertad’. Si bien los deberes morales tienen un carácter apodictico, no podemos apelar este deber para fundamentar la libertad, pues entraríamos en un círculo vicioso (debo presuponer moralmente la libertad, para fundamentar el deber moral). Mi intuición (controversial) es que este ‘deber de presuponer la libertad’ podría entenderse como un deber ‘pragmático’ y, por ende, la epistemología kantiana estaría cerca de un ficcionalismo.

³⁹ En una interpretación diferente, están Cohen 1992; Bratman 1999.

⁴⁰ J. Cohen (1992: 3ss.) menciona el beneficio de dicha distinción para diversos temas centrales en la discusión contemporánea.

⁴¹ La contraposición se entiende en dos niveles. Por un lado, tanto la aceptación como la creencia se encuentran en el mismo nivel cognitivo en contraposición con el deseo y el establecimiento de metas o fines que son estados conativos. Sin embargo, la creencia y el deseo son disposiciones parcialmente involuntarias frente a la aceptación y el establecimiento de fines. J. Cohen, (1992: 1–67; véase también Velleman 2000: 244–281) es quien analiza la diferencia en términos de *truth-directedness*. Solo la creencia se dirige a la verdad (*truth-directedness*) los estados conativos creen algo verdadero (*believing-true*) y la aceptación tomar algo como verdadero (*regarding as true*). M. Bratman (1999: 18–19) discute otras características como la aglomeración, la sensibilidad a la evidencia y la independencia del contexto

⁴² El ejemplo es usado por Cohen y Bratman. Para diversos ejemplos que reflejan diversos usos de aceptación, véase Bratman (1999: 20–26).

Las variedades de aceptación dependen de las presiones relativas al contexto. Así, algunas de estas presiones pueden ser la simplificación del razonamiento (economía cognitiva), asimetrías en el costo de los errores, necesidad de cooperación social, relación con los otros, etc. Dentro de estas presiones es de particular interés la aceptación como precondition de todo razonamiento práctico (Bratman 1999: 20–26). ¿Cómo se relaciona la aceptación con el razonamiento práctico y las acciones?

La aceptación ha resultado bastante útil para la explicación de la conducta intencional. Frente al modelo tradicional que explica una acción en términos de la suma de deseos y creencias, el modelo de aceptación explica las acciones como la suma de aceptación y establecimiento de fines. Las acciones se distinguen no solo de los eventos reactivos, compulsiones o reacciones instintivas, etc., sino también de actividades voluntarias pero que no cuentan como acciones. La diferencia principal radica en el carácter voluntario de las acciones.⁴³

¿Es la aceptación lo mismo que la pretensión o la mera suposición? M. Bratman ha señalado acertadamente que la diferencia entre la primera y las últimas radica en la posibilidad de incluir la aceptación como parte del razonamiento práctico. Mientras que al pretender algo solo actúo ‘como si p’, al aceptar ‘razono con base en p’. Por otro lado, la mera suposición no conlleva a razonar y tomar decisiones (asumir que tengo un millón de pesos *simpliciter* no es lo mismo que aceptar que los tengo porque haré una inversión riesgosa, Bratman 1999: 27–30).⁴⁴ De ahí que, la aceptación no solo sirve para entender retrospectivamente las acciones (explicar), sino para comprenderlas prospectivamente (deliberación). Esta predicción de las acciones afecta tanto a nivel personal como interpersonal (Cohen 1992).

Con la distinción entre creencia y aceptación parece más fácil entender la naturaleza de la fe racional. La fe racional es aceptación en la medida en que es un FWH con suficiencia subjetiva. Esta suficiencia se refiere a las presiones que ejercen sobre nosotros ciertos intereses. Como señalamos en un principio la fe racional responde a diversos intereses (pragmáticos, teóricos

⁴³ A diferencia de Cohen, Bratman (1999) no considera la aceptación como un elemento central de la acción, sino como el fondo cognitivo sobre el cual se despliega esta. La acción está constituida sobre todo por las intenciones, los planes, sub-planes y políticas racionales. Para otros modelos de acción, véase, Korsgaard 2009; Velleman 2000.

⁴⁴ Este ejemplo realza la dependencia del contexto de la aceptación respecto a la creencia. En un caso “c” es racional aceptar que “p”.

y morales) que en algunos contextos establecen la racionalidad de aceptar que “p”. La fe racional no es una disposición pasiva como la creencia pues no es sensible a la evidencia, o en palabras de Kant no es opinión, ni persuasión, ni mucho menos saber.

4.3. ¿Epistemología moral? ...de nuevo

Es momento de repetir la pregunta guía de esta investigación: ¿tiene Kant una epistemología moral? Siguiendo la sugerencia de Kain sobre la cognición práctica en Kant, tendríamos que concluir que sí, aunque con ciertos matices. Sin embargo, mi reticencia a esta conclusión proviene no solo de las fuentes que ocupa Kain (el hecho de la razón en la *KpV*) para tejer su analogía entre cognición práctica y teórica, conocimiento práctico y teórico, sino al uso mismo del concepto de ‘conocimiento’ y la relación de este con la *Glaube*. Adicional al problema de las fuentes, el cual he intentado subsanar en la primera parte de esta última sección, quisiera enfocarme, brevemente, en la noción de conocimiento que permite a Kain construir su definición de conocimiento práctico.

Pese a que Kain reconoce que existe una distinción entre *Erkenntnis* y *Wissen* traducidos como “*cognition*” y “*knowledge*” (Kain 2010: 212) creo que su reconstrucción con base en el primero (adicional a la primacía del hecho de la razón y las fuentes), le permite derivar una epistemología moral, incluso aunque sea solo de manera análoga a la epistemología ‘teórica’. Sin embargo, si revisamos con más detenimiento la distinción atendiendo a *Wissen*, obtendremos una respuesta diferente.

Si bien el campo semántico de *Erkenntnis* y *Wissen* es muy amplio podemos retomar el comentario de algunos autores al respecto (Makkreel 2003; Pasternack 2014; Chignell 2007a). Se ha señalado que mientras *Erkenntnis* se refiere a las condiciones que hacen posible el conocimiento de los objetos naturales a partir de las intuiciones y los conceptos, *Wissen* se refiere más a la impronta psicológica del tipo FWH, es decir, al acontecimiento en el entendimiento explicado en la primera parte. Si recordamos *Wissen* era el único FWH con OS y SS y, por ende, solo *Wissen* cumplía con el estándar más alto de justificación epistémica. Lo que quedaba pendiente eran las razones por las cuales *Wissen* era considerada como la actitud proposicional con el grado de justificación más alta.

Entre los comentaristas existe la pugna sobre si Kant es o no falibilista de *Wissen*. Por un lado, Kant parece separar tajantemente *Wissen* de *Meinen*, pues pese a que ambos se encuentran en la misma escala de justificación teórica (frente a *Glaube*), la carencia de *Meinen* de suficiencia de OS la coloca por debajo de *Wissen*. De hecho, la conexión de *Wissen* con la certeza (*Gewissheit*) ha llevado a algunos comentaristas a considerar que quizá solo el conocimiento geométrico y matemático (y la física que contempla pruebas matemáticas) podrían cumplir con este criterio (Stevenson 2003; véase Pasternack 2014 para las referencias en el corpus kantiano). Por otro lado, los falibilistas consideran el conocimiento en relación con la probabilidad (*Wahrscheinlichkeit*) al identificar OS con la confiabilidad de +5 (Chignell 2007a: 84ss.; Pasternack 2014: 50–61). Esta sugerencia hace plausible el señalamiento de Kant respecto de la posibilidad de que con suficiente evidencia *Meinen* se torne *Wissen* (Stevenson 2003: 84), así como la posibilidad de que el testimonio constituya un conocimiento de segunda y tercera mano (Gelfert 2006).

Más allá del veredicto sobre la falibilidad o no de *Wissen* lo que es claro es que en el ámbito moral no cabe la certeza o la probabilidad de *Wissen*. La actitud proposicional en el ámbito moral no puede poseer (OS).⁴⁵ Bien es cierto que en otros lugares Kant describe las actitudes proposicionales a partir de las cosas ‘cognoscibles’ (*erkennbare Dinge*). Las cosas de la opinión (*Sachen der Meinung [opinabile]*), los hechos (*Thatsachen [scibile]*) y las cosas de la fe (Glaubenssachen) (*KU*, AA V: 467). Dado que el hecho de la razón pertenece a la segunda categoría, esto autorizaría a justificar el ‘conocimiento moral’. Sin embargo, esto es posible solo bajo el supuesto de la prioridad de fuentes. Si las cosas de la *Glaube* no son, ni opinables, ni hechos y la libertad está vinculada con la *Glaube*, entonces, es posible pensar que en este sentido no hay epistemología moral.

Lo anterior no debe llevarnos a pensar que en la moral no existe algún tipo de objetividad. De hecho, justo la distinción entre *Überredung* y *Überzeugung* apunta a la posibilidad de convicción de la segunda basada en su validez objetiva (OV). Esta validez no se refiere a OS, sino a lo comunicable o válido para todos (*mittheilen como für jedes Menschen Vernunft gültig*), frente a la validez privada (*Privatgültigkeit*), aquello que

⁴⁵ Tampoco puede poseer el SS de *Wissen*, pues este depende de OS. De ahí que Chignell (2007a) distinga entre, al menos, tres tipos de SS.

pertenece al sujeto como individuo (*der besonderen Beschaffenheit des Subjects*) (*KrV*, A8222/B850).

¿Qué actitud proposicional puede cumplir con estas características? Justo la *Glaube* como aceptación de la libertad. A diferencia de *Meinen* y *Wissen*, aceptar funciona sin la presencia de OS, por más que se intente ofrecer evidencia para aumentar la aceptación, esta no la requiere para funcionar como aceptación. Recordemos el caso del abogado quien pese a la evidencia y por mor del caso debe aceptar que su cliente es inocente.⁴⁶ Esto remarca el carácter voluntario de la aceptación, la aceptación es un tipo de convicción voluntaria, a diferencia de la involuntariedad que podría presentar *Meinen* o *Wissen*.⁴⁷ La convicción producida en la aceptación no proviene de los objetos, sino de la necesidad de ser incluida en la deliberación para poder actuar.⁴⁸

5. Conclusión

A lo largo de la investigación he intentado mostrar la posibilidad de una lectura no epistémica de la moral kantiana, es decir, ofrecer una versión alternativa a la cognición y conocimiento moral que, en manos de algunos autores como P. Kain constituyen una epistemología moral. Basado en la *Grundlegung* en vez de la *KpV* mi argumento se concentra en la necesidad de la presuposición de la libertad, en lugar del hecho de la razón. Con ello la libertad (y por extensión la moral) es objeto de la fe racional y la mejor manera de entender esta última es como un tipo de aceptación tal como se desarrolla en algunos autores de la filosofía de la acción contemporánea. Si bien la aceptación no constituye una epistemología moral, si constituye una actitud proposicional (convicción) con un cierto grado de objetividad.

⁴⁶ Cabe mencionar que en ocasiones Kant acerca la *Glaube* al ámbito teórico en los conceptos de fe doctrinal y fe histórica. Sin embargo, estos casos, o bien tienen una función distinta de *Meinen* y *Glaube* (Chignell 2007a), o bien constituyen un subtipo de *Meinen* que solo por una confusión nominal se piensa como distinta (Pasternack 2011).

⁴⁷ Bien se ha señalado que en ocasiones *Meinen* y *Wissen* se pueden producir por sensibilidad a la evidencia, aunque también se puede optar por virtudes epistémicas para producir voluntariamente ambos. Sin embargo, no parece claro que esto sea posible con *Glaube* (Chignell 2007a; Pasternack 2011). Para las virtudes epistémicas y la ética de la creencia, véase Feldman 2000; Chignell 2018.

⁴⁸ Dejo pendiente la distinción entre la aceptación de la libertad y la aceptación de los postulados de Dios y la inmortalidad del alma. Véase Pasternack (2011), quien llama a la segunda *Glaube* derivada.

Bibliografía

ALLISON, H.: *Kant's Theory of Freedom*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

AUDI, R.: *Moral Knowledge and Ethical Character*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

BAGNOLI, C.: "Constructivism in Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011,

<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-metaethics/>.

_____: "Kant's Contribution to Moral Epistemology", *PARADIGMI* 1 (2012) 69–77.

BRATMAN, M.: *Intentions, Plans, and Practical Reason*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.

_____: *Faces of Intention*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999.

CHIGNELL, A.: "Kant's Concept of Justification", *Noûs* 41, 1 (2007a) 33–63.

_____: "Belief in Kant", *The Philosophical Review* 116, 3 (2007b) 323–360.

_____: "The Ethics of Belief", en ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018,

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>.

COHEN, J.: *An Essay on Belief and Acceptance*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

DWORKIN, R.: "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs* 25, 2 (1996) 87–139.

ENOCH, D.: *Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

FELDMAN, R.: "The Ethics of Belief", *Philosophy and Phenomenological Research* 60, 3 (2000) 667–695.

GELFERT, A.: "Kant on Testimony", *British Journal for the History of Philosophy* 14, 4 (2006) 627–652.

_____ : “Kant and the Enlightenment’s Contribution to Social Epistemology”, *Episteme* 7, 1 (2010) 79–99.

GOMES, A.; STEPHENSON, A.: *Kant and the Philosophy of Mind. Perception, Reason and the Self*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

GUYER, P. (Ed.): *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

HORN, C.; MIETH, C.; SCARANO, N.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.

HORN, C.; SCHÖNECKER, D.: *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlín, De Gruyter, 2006.

HÖWING, T.: “Kant on Opinion, Belief and Knowledge”, en: *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, Berlín, De Gruyter, 2016, 201–222.

KAIN, P.: “Realism and Anti-Realism in Kant’s Second Critique”, *Philosophy Compass* 1, 5 (2006) 449–465.

_____ : “Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason”, en BRUXVOORT, B.; KRUEGER, J. (Eds.): *Kant’s Moral Metaphysics. God, Freedom and Immortality*, Berlín, De Gruyter, 2010, 211–230.

KORSGAARD, C.: *The Sources of Normativity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996a.

_____ : *Creating the Kingdom of Ends*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996b.

_____ : *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Nueva York, Oxford University Press, 2008.

_____ : *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

LENMAN, J.; SHEMMER, Y. (Eds.): *Constructivism in Practical Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.

LÓPEZ FLORES, L. M.: *Agencia normatividad: el constitutivismo y sus límites*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, Tesis Doctoral.

MAKKREEL, R.: “The Cognition-Knowledge Distinction in Kant and Dilthey and the Implications for Psychology and Self-Understanding”, *Studies in the History and Philosophy of Science* 34, 1 (2003) 149–164.

MATTEY, G.: “Kant’s Theory of Propositional Attitudes”, *Kant-Studien* 77 (1986) 423–440.

O’NEILL, O.: *Constructions of Reasons. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

PASTERNAK, L.: “The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, The Practical Postulates and The Fact of Reason”, *Kant-Studien* 102 (2011) 290–315.

_____ : “Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic”, *Kant-Studien* 105 (2014) 41–82.

RAUSCHER, F.: *Naturalism and Realism in Kant’s Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

STEVENSON, L.: “Opinion, Belief or Faith, and Knowledge”, *Kantian Review* 7 (2003) 72–10.

STALNAKER, R.: *Inquiry*, Cambridge, MIT Press, 1984.

TIMMONS, M.: *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.

VELLEMAN, D.: *The Possibility of Practical Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

_____ : *Self to Self: Selected Essays*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.

_____ : *How We Get Along*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

WILLIAMS, B.: *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, Londres, Cambridge University Press, 1973.

Ist der Wille allein ausreichend für Moralität?

YASUTAKA AKIMOTO¹

Zusammenfassung

Kant zufolge kann jeder, der es will, moralisch gut handeln. Doch kann diese Aussage auch einer genaueren Prüfung standhalten? Ist es nicht möglich, sich in seinem moralischen Urteil zu irren oder fälschlich davon überzeugt zu sein, pflichtgemäß und aus Pflicht gehandelt zu haben? Darauf antwortet Kant, dass Moralität nicht von der korrekten Ableitung des moralischen Gesetzes abhängt, sondern davon, ob sich der Handelnde seines moralischen Urteils gewiss ist. Auch sei nicht entscheidend, ob er tatsächlich pflichtmäßig aus Pflicht gehandelt habe, sondern lediglich, dass er sich bewusst um eine solche Handlung bemüht habe.

Schlüsselwörter: Theorie und Praxis, der gute Wille, das moralische Gesetz, das Gewissen

¿Es la voluntad suficiente para la moralidad?

Resumen

Siguiendo a Kant, todo aquel que quiera, puede actuar moralmente bien. Sin embargo, ¿podría pasar esta afirmación un examen más exhaustivo? ¿Acaso no es posible equivocarse en un juicio moral o estar falsamente convencido de haber actuado según el deber y de forma adecuada a él? Ante ello Kant diría que la moralidad no depende de una correcta derivación a partir de la ley moral, sino de si el agente de la acción está convencido de su juicio moral. Con ello queda sin determinar si este ha actuado realmente a partir del deber y conforme a él, sino tan solo que él se ha esforzado, conscientemente, por realizar una acción tal.

Palabras clave: teoría y práctica, buena voluntad, ley moral, conciencia moral

Während der Utilitarismus als Handlungsergebnis und Voraussetzung für Moralität ein möglichst hohes Maß an Freude fordert, setzt Aristoteles Moralität in seiner Tugendethik mit Arete gleich. ‚Arete‘ kann im

¹ Universität Trier. Kontakt: yasutaka.akimoto@googlemail.com.

Deutschen mit ‚Vortrefflichkeit‘ oder ‚hohe Fähigkeiten‘ übersetzt werden. Allerdings erscheinen sowohl das durch die Handlung erzeugte Maß an Freude als auch die dem Handelnden eigenen Fähigkeiten als recht willkürliche Bedingungen für Moralität, die zudem auch nicht uneingeschränkt von jedem erfüllt werden können. Moralität stünde damit nicht jedem offen.

Kant hingegen geht davon aus, dass jeder Mensch zu jedem Zeitpunkt moralisch gut handeln kann, wenn er dies nur will. Er verknüpft das Sollen mit dem Können und schreibt beispielsweise in der *KpV*: „Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre“ (*KpV*, AA 05: 30, 33–35). Demnach kann jemand nur das sollen, was er tatsächlich leisten kann, und dann umgekehrt auch stets das erfüllen, was der Kategorische Imperativ in der jeweiligen Situation von ihm fordert. Moralität erfordert weder ein Resultat noch Fähigkeiten, die (im Sinne der *Arete*) nur bestimmten Menschen vorbehalten sind, sondern lediglich einen guten Willen.² Dieser Wille entspringt nicht der Neigung, sondern der Pflicht. Man kann aus Pflicht, also moralisch gut, handeln, wenn man es nur will.

Es sind jedoch drei Formen von Irrtümern denkbar, die diese These zu schwächen scheinen:

- i) Ein Irrtum bei der Ableitung des moralischen Gesetzes: Man betrachtet etwas als moralisches Gesetz, das in Wirklichkeit keines ist.
- ii) Ein Irrtum bei der Anwendung des moralischen Gesetzes: Man ist überzeugt, nach dem moralischen Gesetz zu handeln, tut dies allerdings nicht.
- iii) Ein Irrtum hinsichtlich des Motivs: Man ist überzeugt, aus Pflicht zu handeln, handelt allerdings aus Neigung.

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit diesen drei Irrtümern und argumentiert dafür, dass tatsächlich der Wille allein ausreichend für Moralität ist.

² Damit ist nicht gemeint, dass für moralisches Handeln keinerlei Fähigkeiten benötigt werden, sondern lediglich, dass ein durchschnittliches Maß an Fähigkeiten ausreichend ist.

1. Irrtum bei der Ableitung des moralischen Gesetzes

An unterschiedlichen Stellen schreibt Kant, dass es für jedermann problemlos möglich ist, zu wissen, wie er handeln soll (vgl. *GMS*, AA 04: 404, 5–7; *KpV*, AA 05: 36, 28–29; *TP*, AA 08: 287, 15–17). In der *GMS* heißt es etwa, „daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein“ (*GMS*, AA 04: 404, 5–7). Kant setzt voraus, dass jeder Mensch Vernunft besitzt und das moralische Gesetz richtig ableiten kann. Hier stellt sich nun die Frage, ob er dennoch in der Praxis falsche moralische Urteile treffen kann.

Diese Möglichkeit aber verneint Kant 1791 in seiner Abhandlung *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* deutlich: „Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein recht gehandelt zu haben [...]“ (*MpVT*, AA 08: 268, 10–12). Anders ausgedrückt: Schon alleine, weil es das Gewissen gibt, kann man sich sicher sein, moralisch richtig handeln zu können. Kant erklärt weiter:

Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren [...] (*MpVT*, AA 08: 268, 13–17).

Es kann also vorkommen, dass man eine Handlung im ersten Moment für richtig hält, aber zu einem späteren Zeitpunkt feststellt, dass es doch die falsche Entscheidung war. Eine ‚moralisch‘ falsche Entscheidung wird es dadurch allerdings nicht – zumindest nicht, solange man zum Zeitpunkt der Entscheidungsfindung in dem ehrlichen Bewusstsein war, das Richtige zu tun. Es handelt sich hierbei nicht um einen Irrtum des Gewissens, sondern des Verstandes. In seinem moralischen Urteil kann man sich laut Kant nicht irren.

1793 erwähnt Kant in seiner *Religionsschrift* wieder das Gewissen und führt dabei folgendes Beispiel an: Abraham bekam von Gott den Auftrag, seinen Sohn zu töten, zweifelte allerdings daran, ob er dies wirklich tun sollte. Schließlich versuchte er es dennoch. Kant hält diese Tat für

„gewissenlos“ (*MS*, AA 06: 187, 10) – jedoch nicht, weil Abraham versuchte, seinen Sohn zu töten, sondern weil er sich hinsichtlich der moralischen Richtigkeit dieser Handlung unsicher war (vgl. *MS*, AA 06: 187, 4–15). Ein Handeln nach dem eigenen Gewissen erfordert, dass dieses tatsächlich „gewiß“ (*MS*, AA 06: 186, 6) ist – Moralität setzt also Gewissheit voraus.

Dieselbe Lehre wiederholt Kant 1797 in der *MS*. Er schreibt, dass

[...] nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren [...] (*MS*, AA 06: 401, 4–8)

Wenn man sicher ist, dass eine Handlung moralisch richtig ist und sie deshalb ausführt, kann diese Handlung nur moralisch gut sein. Der Fall, dass die Handlung nicht moralisch ist, weil das moralische Urteil sich geirrt hat, ist nicht möglich.

Es gibt kein ‚objektiv richtiges‘ moralisches Gesetz, vielmehr wird dieses vom Handelnden selbst abgeleitet: Wenn er glaubt, dass seine Handlung dem moralischen Gesetz entspricht, ist sein Urteil zumindest subjektiv richtig. Diese Subjektivität des moralischen Gesetzes drückt sich in dem poetischen Satz am Ende der *KpV* aus: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (*KpV*, AA 05 161, 33–36). Die Bewegung der Sterne, die unabhängig vom Handelnden existieren, kann er falsch interpretieren; das moralische Gesetz aber, das lediglich in seiner Person liegt, kann er nicht falsch ableiten.³

³ Es stellt sich die Frage, ob es überhaupt ein objektiv richtiges moralisches Gesetz gibt, und wie man es in diesem Fall kennen und ableiten kann. M. E. ist dies eher kritisch zu sehen.

2. Irrtum bei der Anwendung des moralischen Gesetzes

Ludwig Wittgenstein differenziert den Glauben, eine Regel anzuwenden, von der tatsächlicher Umsetzung der Regel: „Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen glauben ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen“ (1977: 128). Wittgenstein richtet sich zwar weder an die Ethik noch an Kant, aber man kann seine Aussage dennoch auf Kants Ethik beziehen und beispielsweise die folgenden zwei Fragen an sie richten:

- i) Gibt es die Möglichkeit, dass man glaubt, nach dem moralischen Gesetz gehandelt zu haben, dies aber lediglich die eigene Überzeugung war und man also nicht wirklich nach dem moralischen Gesetz gehandelt hat?
- ii) Wenn das passieren kann, wie ist die Moralität dieser Handlung zu beurteilen?

Wittgenstein führt dabei ein Beispiel aus dem Schachspiel an: Auch wenn man glaubt, nach den Schachregeln zu spielen, verstößt man doch manchmal unabsichtlich gegen sie. Hierbei geht es um genau den Aspekt, der zum Ende des vorangehenden Abschnittes angesprochen wurde: Es gibt die Schachregeln unabhängig von den Schachspielern und sie sind eigentlich unmissverständlich beschrieben, damit sie nicht willkürlich auf die ein oder andere Weise interpretiert werden können. Dadurch lässt sich im Zweifelsfall eindeutig entscheiden, ob ein Spieler nach den Regeln spielt oder nicht. In der Tat geschieht es jedoch nicht selten (und bei Anfängern sogar häufig), dass man nicht vollständig nach den allgemein definierten Regeln spielt.

Im Gegensatz zu solchen extern aufgestellten Regeln soll man das moralische Gesetz eigenständig in sich selbst hervorbringen. Es ist schwer vorstellbar, dass man selbst ein moralisches Gesetz aufstellt und überzeugt ist, danach zu handeln, dies in Wirklichkeit aber nicht tut.

Selbst wenn diese Möglichkeit auch nicht völlig auszuschließen ist, kann aber dennoch ein solches vom moralischen Gesetz abweichendes Verhalten nicht der Grund für eine eventuelle mangelnde Moralität sein, da für Moralität nicht die tatsächliche (objektiv überprüfbare) Anwendung des moralischen Gesetzes, sondern die subjektive Überzeugung die

entscheidende Rolle spielt. In diesem Sinne reicht es also doch, wie Wittgenstein es ausdrückt, dem moralischen Gesetz „privat“ zu folgen.

3. Irrtum hinsichtlich des Motivs

Kant hält eine Handlung, die nicht der Neigung, sondern der Pflicht entspringt, für moralisch gut. Genau diesen Punkt kritisiert Arthur Schopenhauer und behauptet, dass man nicht aus Pflicht handeln kann. Auch wenn man überzeugt sei, aus Pflicht zu handeln, liege dem doch stets ein egoistisches Motiv zugrunde: „Jedes Sollen ist also notwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar hypothetisch und niemals, wie er behauptet, kategorisch“ (1986: 649). Schopenhauer vertritt die Ansicht, dass jemand, der glaubt, nach dem Kategorischen Imperativ zu handeln, tatsächlich nach dem Hypothetischen Imperativ – also ohne moralischen Wert – handelt.

Wie kann man aber wissen, aus welchem Motiv man handelt? Ist es möglich, dass man aus Neigung handelt, auch wenn man eigentlich überzeugt ist, aus Pflicht zu handeln?

Auf diese Frage antwortet Kant in seinem kleinen Aufsatz *Theorie und Praxis* wie folgt: „Nämlich ich räume gern ein, daß kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben [...]“ (TP, AA 08: 284, 21–23). Diese Stelle kann man dahingehend interpretieren, dass Kant zugesteht, dass man selbst nicht wissen kann, aus welchem Motiv man gehandelt hat. Demnach wäre es tatsächlich möglich, dass das Handlungsmotiv in Wirklichkeit ein egoistisches war, man aber selbst davon überzeugt ist, aus Pflicht gehandelt zu haben. Schopenhauers Kritik scheint also zuzutreffen, zumal Kant diese an anderer Stelle sogar aktiv zu bestätigen scheint: „Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben [...]“ (TP, AA 08: 284f., 36–1). Vor diesem Hintergrund kann der Eindruck entstehen, Kant beschreibe zwar in einer Art Leitfaden (mit dem Kategorischen Imperativ) das moralisch Gute, aber er denke trotzdem, dass niemand moralisch gut handeln kann. Wie außerdem Manfred Kühn (2004: XXIIIff.) erwähnt, besteht in Kants Aussage der Widerspruch, dass er einerseits sagt, das Sollen impliziere das Können, andererseits aber

behauptet, man könne womöglich nicht aus Pflicht handeln, selbst wenn man dies versucht.⁴

Kant aber betrachtet solche Schlussfolgerungen als den „Tod aller Moralität“ (*TP*, AA 08: 284, 11) und verneint die Möglichkeit, nicht moralisch gut handeln zu können: Wenn man sich bemüht und sich bewusst ist, aus Pflicht zu handeln, handelt man moralisch gut. Es lässt sich nicht beweisen, ob jemand aus Pflicht gehandelt hat oder nicht; darüber hinaus ist dies für Kant auch irrelevant. Dazu schreibt er: „[...] mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzustreben sich bewußt zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug“ (*TP*, AA 08: 284, 5–7). Der Handelnde kann vielleicht nicht immer zweifelsfrei wissen, aus welchem Motiv er gehandelt hat, aber das bedeutet nicht, dass er auch nicht wissen kann, ob er moralisch gut gehandelt hat. Er kann sich nämlich sehr wohl bewusst sein, sich bemüht zu haben, aus Pflicht zu handeln. Und durch dieses Bemühen und sein Bewusstsein dafür ist seine Handlung bereits moralisch gut.⁵

4. Zusammenfassung

Laut der innerhalb der Kant-Forschung gängigen Ansicht über Moralität bei Kant müssen drei Kriterien erfüllt sein, damit eine Handlung als moralisch gilt: (i) das Ableiten des moralischen Gesetzes, (ii) das Handeln nach dem Gesetz und (iii) das Handeln aus Pflicht. Diese Auffassung ist im Kern richtig, könnte jedoch noch treffender formuliert werden, indem man ergänzt, dass Moralität bei Kant nicht davon abhängt, ob jemand diese drei Kriterien objektiv betrachtet tatsächlich erfüllt, sondern davon, ob er selbst – subjektiv – davon überzeugt ist, sie zu erfüllen.

⁴ Nun mag man einwenden, dass sich dieser Widerspruch dadurch auflösen ließe, wenn man das eine (den Gedanken, dass das Sollen das Können impliziert) als Formalität und das andere (die Möglichkeit, nicht moralisch handeln zu können, obwohl man wisse, wie dies zu tun sei) als Faktizität betrachten würde. Dies jedoch würde bedeuten, dass Theorie (Formalität) und Praxis (Faktizität) nicht vereinbar wären bzw. nicht vereinbar sein müssten.

⁵ Man kann die Frage stellen, ob Kants „genug“ hier mit „moralisch gut“ gleichgesetzt werden kann. Meiner Auffassung nach ist dies der Fall, denn Kant schreibt nicht, dass der Handelnde sich bewusst werden solle, dass seine Handlung zu Pflichtmäßigkeit hinstrebe, sondern, dass er sich bewusst werden solle, dass seine „Maxime zu jener Reinigkeit hin[]strebe[]“. M. E. geht es also nicht um Legalität, sondern um Moralität.

Ergo fordert Kant für Moralität weder (wie die aristotelische Tugendethik) hohe Fähigkeiten⁶ noch (wie der Utilitarismus) ein gutes Resultat, sondern lediglich den guten Willen, der zu jedem Zeitpunkt und für jeden verfügbar ist. Hier liegt der Vorteil von Kants Ethik: Jeder kann jederzeit moralisch gut handeln, wenn er es nur will.

Literatur

KÜHN, M.: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Hrsg. W. Stark, Berlin/New York 2004.

SCHOPENHAUER, A.: *Werke*, 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

WITTGENSTEIN, L.: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

⁶ Nach meiner Überzeugung stehen Fähigkeiten (der Mangel an ihnen) in Verbindung mit Moralität. Es ist wahr, dass, wenn Fähigkeiten fehlen, es schwierig ist, moralisch gut zu handeln, und leichter, unmoralisch zu handeln. In diesem Fall ist der Mangel an Fähigkeiten zwar ein Ausgangspunkt, aber nicht Grund des Bösen.

El sentimiento de respeto y la estructura del vínculo moral

JOSÉ M. TORRALBA¹

Resumen

El vínculo moral es la relación de obligación en que se encuentra un sujeto con respecto a un deber. A partir del análisis del sentimiento de respeto se muestra que la estructura del vínculo moral en Kant consiste en la relación de dos instancias: *homo noumenon* y *homo phaenomenon*. Siguiendo algunas ideas de Schiller, se argumenta que en un planteamiento de ese tipo la autonomía del sujeto nunca puede ser completa, pues siempre hay un elemento externo en la determinación de la voluntad. Se concluye afirmando que esta imposibilidad no es necesariamente un defecto en la teoría de Kant.

Palabras clave: Kant, Schiller, autonomía, respeto, vínculo moral

The feeling of Respect and the Structure of the Moral Bond

Abstract

The moral bond is the relation of obligation in which a subject finds herself with regard to a duty. From the analysis of the feeling of respect it is shown that the moral bond's structure consists of the relationship of two spheres: *homo noumenon* and *homo phaenomenon*. Following some ideas from Schiller, it is argued that in this kind of approach the subject's autonomy can never be complete, since there is always an external element in the determination of the will. The article concludes that such impossibility is not necessarily a flaw in Kant's theory.

Keywords: Kant, Schiller, autonomy, respect, moral bond

¹ Universidad de Navarra. Contacto: jmtorralba@unav.es. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2015-67388, financiado por el Gobierno de España. Además de en el IV Congreso de la SEKLE (Universitat de València), he presentado versiones previas en el Workshop "Kant: Sentimientos y reflexividad" (Universidad de Navarra) y en el Seminario del Grupo de Estudios Kantianos sede México (SEKLE/Universidad Panamericana). Agradezco los comentarios y sugerencias de los participantes, particularmente de Vicente de Haro.

1. Introducción. De la autonomía como autolegislación a la dualidad *homo noumenon-homo phaenomenon*

La experiencia de encontrarse vinculado forma parte de la vida humana cotidiana. Nos encontramos vinculados por leyes y obligaciones, tanto del derecho como de la moral, que ejercen sus requerimientos y exigencias sobre nosotros. Pero el fenómeno de la normatividad o —por emplear un término quizá más literal y expresivo— vinculatividad (*Verbindlichkeit*) no se circunscribe al ámbito práctico, sino que también se encuentra en el ámbito teórico. Así, por ejemplo, al descubrir la verdad de una proposición o argumento no permanecemos indiferentes ante ella, sino que captamos la necesidad de admitirla y afirmarla.

Hay normatividad práctica y teórica. En ambos casos la cuestión fundamental es por qué estamos vinculados por dicha normatividad. Por definición, el ‘vínculo’ no es opcional, es decir, que no depende de que nosotros aceptemos la validez de una determinada ley. En este sentido, la verdad y el bien (o el deber) exigen ser reconocidos o realizados. A la vez, es ciertamente posible no reconocer la verdad (por error o ignorancia) o no realizar el bien (por maldad o debilidad), pero eso no modifica su carácter vinculante. Se ha argumentado con razón que ambas clases de normatividad (teórica y práctica) surgen de una forma más fundamental de “estar vinculado”, anterior a la distinción entre lo teórico y lo práctico (Vigo 2008: 174–175). Pero de esta forma más fundamental de vinculatividad no me voy a ocupar en el presente trabajo, en el que me limito a explorar la estructura del vínculo moral. Emplearé indistintamente los términos ‘obligatoriedad’, ‘normatividad’ o ‘vinculatividad’ para expresar el contenido del concepto de *Verbindlichkeit*, al menos tal y como aparece en la obra de Kant.

La pregunta que me interesa considerar es la de cómo surge la obligatoriedad o, en términos más conocidos, cuál es la fuente de la normatividad. Es decir, qué hace que una acción tenga necesidad práctica: deba realizarse o no necesite de otra razón que ella misma para ponerse por obra. Esta pregunta es tan antigua como la propia filosofía (práctica), porque si la buena acción ‘solo’ se realizara porque es útil o placentera no sería propiamente una ‘buena’ acción. Sin embargo, en la época moderna la cuestión adquiere tintes propios y encuentra en la doctrina kantiana sobre la autonomía o autolegislación una de sus formulaciones más acendradas: nos vinculan aquellas leyes cuyo autor somos nosotros mismos, es decir,

aquellas bajo cuya autoridad nos hemos situado libremente. Tal parece ser la manera común de entender la libertad en la modernidad, al menos desde Kant. Sin embargo, a un lector atento, semejante afirmación le despertará enseguida objeciones tan fundamentales como la siguiente: si solo vinculan las leyes que uno ha aceptado libremente, entonces la normatividad es contingente; si la normatividad no obliga necesariamente, no es tal normatividad. Este es uno de los aspectos de la “paradoja de la autonomía”, que es como se ha bautizado en los últimos años a las dificultades inherentes a la doctrina kantiana de la autolegislación (Khurana; Menke 2011).²

Para Kant (y en general para cualquier filósofo moral), libertad y ley o, lo que es igual, libertad y normatividad se necesitan mutuamente, puesto que son las coordenadas en las que se sitúa el ámbito de lo moral. Sin libertad no se abriría el campo de lo que, por medio de nuestro actuar, podemos llegar a ser y, por tanto, carecerían de sentido las preguntas ‘¿Qué debo hacer?’ o ‘¿Qué es bueno hacer?’; a la vez, sin normatividad, es decir, sin la existencia de acciones necesarias por ser un fin en sí mismo, la moral se convertiría en mera técnica: cálculo eficaz de medios hacia cualesquiera fines. Es imprescindible que haya una jerarquía entre los diversos fines humanos o, en palabras de Kant, que haya un fin en sí mismo (la humanidad en la propia persona y en la de los demás).

El concepto de autonomía como autolegislación permite a Kant dar cuenta de la naturaleza y estructura de la esfera práctica (o moral), pues en dicho concepto se articulan libertad y normatividad. Lo singular de su planteamiento es la manera en que los articula, ya que propone una estructura de autolegislación (*Selbstgesetzgebung*). De esta manera, por un lado, la autonomía no es arbitraria, puesto que la libertad se expresa en leyes; por otro lado, la aceptación de leyes morales no implica heteronomía, porque no son externamente impuestas, sino que el agente se puede considerar su autor (*GMS*, AA 04: 431).

Sin embargo, esta comprensión de la autonomía como autolegislación, aunque inicialmente resuelve la tensión, conduce a la mencionada “paradoja de la autonomía”. Lo que origina la paradoja es precisamente la vinculatividad o normatividad de la ley moral. Si una ley

² Me he ocupado de esta cuestión en Torralba 2019. Sintetizo en los siguientes párrafos de esta introducción la parte de la argumentación expuesta en ese artículo que es relevante para el planteamiento del presente trabajo.

solo comienza a ser vinculante cuando el sujeto la acepta o se somete a ella, entonces o bien tal ‘ley’ no es realmente una ley o bien su normatividad es heterónoma. De ambos extremos de la paradoja, el segundo (la heteronomía) queda claramente excluido por Kant. Sin embargo, el primero no es menos peligroso, puesto que una ley que no sea, por sí misma, vinculante, sencillamente no es una ley (Pippin 2003: 911).

No ha sido necesario esperar doscientos años para que alguien detectara la tensión inherente al concepto de autonomía como autolegislación. Ya el propio Kant emplea los términos de aparente ‘contradicción’ o ‘antinomía’ para referirse a esta cuestión en el epígrafe de la Doctrina de la Virtud titulado “El concepto de un deber hacia sí mismo contiene (a primera vista) una contradicción”. Kant sostiene que “la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coaccio [Nöthigende] a mí mismo” (MS, AA 06: 417–418). La contradicción surgiría del hecho de que en este planteamiento tendría que haber algo así como una “obligación de estar obligado” o, en una traducción más clara, “una obligatoriedad de estar obligado” [*eine Verbindlichkeit verbunden zu sein*]. Para Kant, la contradicción se advierte, al menos, de dos maneras. En primer lugar porque habría “una obligación [Obligation] pasiva que, sin embargo, sería a la vez activa en el mismo sentido de la relación” (MS, AA 06: 417). Y, en segundo lugar, porque

el que obliga (*auctor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subiectum obligationis*) en cualquier momento; por tanto (si los dos son uno y el mismo sujeto), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción (MS, AA 06: 417).

La solución kantiana a esta ‘aparente’ contradicción consiste en mostrar que “en la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad” (MS, AA 06:418): como *homo phaenomenon* y como *homo noumenon*. Aparece aquí la distinción entre animalidad, humanidad y personalidad de la Religión (RGV, AA 06: 26). Quien vincula es el hombre en cuanto que persona (es decir, la capacidad moral cuya posibilidad muestra la razón pura práctica), mientras que el vinculado es el hombre en tanto que humano (es decir, el ser natural

racional cuyo querer puede determinarse, o no, por la ley moral). De este modo, la contradicción desaparece porque en la obligación hacia sí mismo “no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido” (MS, AA 06: 418).

Ciertamente, de esta manera, desaparece la aparente contradicción, pero no por ello la autonomía resulta un ‘caso cerrado’. Por un lado, porque Kant ha introducido una dualidad en el sujeto por la que el idealismo posterior le pedirá cuentas. Y, por otro, y más positivo para Kant, porque para explicar el modo en que se relacionan el *homo noumenon* y el *homo phaenomenon* es necesario acudir a la teoría del sentimiento de respeto, lo cual abre nuevas perspectivas para comprender el fenómeno de la obligatoriedad moral.

Estas dos cuestiones: por un lado, la dualidad de instancias vinculante y vinculada, con su consiguiente división de esferas entre lo nouménico y lo fenoménico o lo racional y lo sensible; y, por otro lado, el sentimiento de respeto como la explicación kantiana acerca de cómo se relacionan ambos elementos de esas dualidades, constituyen la estructura del concepto kantiano de autonomía. El presente trabajo se centra en la teoría kantiana del sentimiento de respeto con el objetivo de aclarar la naturaleza y estructura del vínculo moral.

El artículo tiene tres partes. En primer lugar, me ocupo del sentimiento de respeto, porque este fenómeno ofrece la clave para comprender la relación entre las dos dimensiones (*homo noumenon* y *homo phaenomenon*) y explicar de qué manera puede el ser humano ‘auto-obligarse’. En segundo lugar, considero la crítica de Schiller a la postura kantiana para, en la conclusión del artículo, plantear algunas cuestiones generales acerca del alcance y los límites del concepto de autonomía.

2. El sentimiento de respeto y la conciencia de la autonomía moral

La segunda *Crítica* tiene como objetivo mostrar que la razón empíricamente condicionada no es la única capaz de determinar la causalidad humana, sino que también la razón ‘pura’ puede hacerlo, incluso con independencia de todos los impulsos de la sensibilidad. Si no fuera posible, la libertad sería una quimera. A ello dedica el libro primero, la “Analítica de la razón pura práctica”, que consta de tres capítulos. En el primer capítulo se ocupa Kant

de los principios prácticos y concluye que el imperativo categórico, como ley fundamental de la razón pura práctica, es el principio que rige el ejercicio de la causalidad de la voluntad. En el segundo capítulo, sobre el objeto de la razón pura práctica, se muestra cómo la razón pura —a partir del principio puro práctico— constituye ‘por sí misma’ el objeto de la voluntad y, por tanto, determina *a priori* qué es el bien. Por último, en el tercer capítulo, se muestra cómo la razón pura determina ‘inmediatamente’ a la voluntad, con independencia del placer en la representación del objeto, es decir, de qué manera la ley moral se convierte en fundamento de determinación o móvil del querer.

La terminología que Kant propone para sintetizar lo conseguido en la Analítica es la siguiente: la ley es tanto fundamento objetivo como subjetivo de la acción. Es fundamento objetivo, por un lado, porque establece el criterio para juzgar moralmente y, por otro lado, porque determina qué objetos corresponden a una voluntad buena. Y es además fundamento subjetivo, es decir, móvil para la realización de esos objetos, “porque tiene influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad” (*KpV*, AA 05: 75).

En el capítulo sobre los móviles de la razón pura práctica, Kant se ocupa de “señalar *a priori* no el fundamento por el cual la ley moral en sí proporciona un móvil [*Triebfeder*], sino qué es lo que ella, siendo móvil, efectúa en el espíritu” (*KpV*, AA 05: 72).³ Lo primero no es posible, porque sería tanto como explicar de qué manera es posible que la voluntad sea libre.

Lo que interesa considerar en el presente trabajo es esta última cuestión, la de cómo tiene la ley moral influjo sobre la voluntad. En ética, la postura de Kant no es la de un racionalista o intelectualista, puesto que afirma que ley moral, en cuanto principio práctico objetivo, no es suficiente ‘por sí mismo’ para la determinación de la voluntad. Es necesario que se convierta en principio práctico subjetivo, es decir, en la máxima del sujeto y esto solo puede suceder por medio del móvil de la voluntad. A la vez, Kant tampoco es un humeano (o emotivista) en lo que se refiere a la motivación moral, ya que considera que la “conciencia” (o conocimiento) de la ley moral tiene eficacia práctica sobre nuestros deseos (Schadow 2013: 301).

³ Modifico la traducción de “motor” por “móvil” en todas las citas de la *Crítica de la razón práctica*.

Kant tiene —como casi siempre en las cuestiones filosóficas fundamentales— una postura original. Haciendo un juego de palabras, se podría decir que, en lo que se refiere a la motivación moral, Kant es un kantiano. La peculiaridad de su postura aparece en la doctrina del respeto, porque en ella afirma que la ‘propia’ ley es móvil a la vez que el sentimiento de respeto, en cuanto que originado por esa ley, es también móvil. Según habrá ocasión de explicar, el respeto es móvil no directamente (puesto que, en ese caso, sería patológico), sino porque hace posible la receptividad del deber: es el presupuesto de que la ley moral pueda determinar la voluntad (Schadow 2013: 298).

2.1. Humillación, respeto y sentimiento moral

La ley moral tiene un doble efecto sobre la facultad desiderativa (o voluntad): negativo y positivo. El primer efecto negativo consiste en evitar que los impulsos de la sensibilidad interfieran con la determinación moral de la voluntad. Este efecto es “él mismo un sentimiento”, ya que “toda inclinación y todo impulso sensible está fundado en el sentimiento” y aquí la ley moral causa un dolor o “perjuicio a todas nuestras inclinaciones” (*KpV*, AA 05: 72–73). Más concretamente, Kant describe este dolor como una humillación porque la ley moral se impone tanto al amor propio (o filautía) como a la arrogancia (o presunción [*Eigendünkel*]). Ambas consisten en tomar como principio práctico el interés propio o egoísmo. La diferencia entre ellas es de grado: el amor propio es la benevolencia excesiva con uno mismo, mientras que la arrogancia es la satisfacción en sí mismo.

Por su parte, el efecto positivo de la ley moral sobre la facultad desiderativa es la otra cara de la humillación. Se trata del respeto que inspira la ley moral en contraste con nuestras inclinaciones sensibles. Kant lo describe como “un sentimiento positivo, que no es de origen empírico y que es conocido *a priori*” (*KpV*, AA 05: 73). Incluso distingue entre mero respeto y sumo respeto, en función de si se trata solo del ‘debilitamiento’ o de la ‘derrota’ de la presunción. Ahora bien, resulta crucial la siguiente precisión: en ningún caso el respeto hacia la ley “es móvil para la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como motor” (*KpV*, AA 05: 76). Es decir, no se trata de un sentimiento patológico, sino práctico (de origen intelectual).

El sentimiento de respeto, en cuanto que se convierte en la capacidad de tomar interés por la ley, recibe el nombre de “sentimiento moral” (*KpV*,

AA 05: 80). De él se ocupa también Kant en la *Metafísica de las costumbres* cuando lo incluye entre las cuatro “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general”: sentimiento moral, conciencia moral, filantropía y respeto. Son todas ellas “predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber” (*MS*, AA 06: 399). Si alguien careciera de este sentimiento, en él “la humanidad se disolvería en la mera animalidad” (*MS*, AA 06: 400). La conciencia moral, por medio del juicio moral, afecta precisamente el sentimiento moral y es así como la ley moral mueve a la voluntad (Torralba 2009: 416). Por tanto, se puede concluir que el respeto es móvil, pero no directamente, sino en cuanto que “fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad” (*KpV*, AA 05: 75), según se ha citado ya antes.

2.2. El valor moral, entre el deber y la inclinación

Una de los aspectos de mayor interés en la doctrina kantiana del respeto es su relación con el valor moral, es decir, con la fuente de la bondad. Como es conocido, para Kant el valor moral de una acción no reside en su legalidad (la mera conformidad con la ley moral), sino en su moralidad (que, además de ser conforme ella, su móvil sea la propia ley moral). Al comienzo del capítulo tercero de la *Analítica* se afirma con rotundidad: “Lo esencial de todo valor moral de las acciones está en *que la ley moral determine inmediatamente la voluntad*” (*KpV*, AA 05: 71). Si la ley moral solo determina la voluntad de modo *mediato*, entonces el móvil es el placer en la representación del objeto, es decir, el agrado que nos produce tal acción (buena). En este punto surgen dos cuestiones.

Por un lado, aparece la estructura del vínculo moral, ya que es por medio del sentimiento de respeto como el ser humano toma “conciencia” de su doble “determinación”: descubre dentro de la sí lo que —aquí todavía con terminología vacilante que quedará más perfilada en la *Religión*— llama “personalidad” o humanidad (*KpV*, AA 05: 87). El descubrimiento de la ley moral en mí hace tomar conciencia de la santidad de la propia persona, ante lo que inevitablemente surge el respeto. Esa doble determinación, como ser natural y como ser libre es la que hace posible la autodeterminación propia de la autonomía. A esta estructura volveremos a continuación.

Refirámonos ahora a la segunda cuestión: la oposición entre deber e inclinación. Ya ha quedado dicho que el sentimiento de respeto no es el fundamento de determinación, sino que lo es la ley moral misma, que

determina inmediatamente a la voluntad. El sentimiento moral presente en el hombre sería simplemente la condición de que dicha determinación tenga lugar. Para Kant, la ley moral (en seres finitos como nosotros) siempre supone una oposición a los impulsos de la sensibilidad (a la felicidad o egoísmo). Y precisamente su dignidad y el respeto que le corresponden surgen de su superioridad sobre la animalidad también presente en nuestra naturaleza. Por eso afirma tajante que “deber y obligación son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley moral” (*KpV*, AA 05: 82) y que “la majestad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida” (*KpV*, AA 05: 89).

Lo cual no quiere decir, ciertamente, que la felicidad sea algo moralmente malo. Al contrario, procurar la felicidad es un “deber” del que surgen imperativos, pero siempre de carácter hipotético y nunca categórico. Seguir los preceptos de la felicidad puede ser —y habitualmente lo es— algo moralmente obligatorio, pero su bondad u obligatoriedad no se fundan en la propia felicidad, sino en su conformidad con la ley moral. Y las acciones “felicitanes” tienen valor moral en la medida en que su móvil no es el placer, sino el deber. La razón es que “el valor moral, tiene que ser puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, solo por la ley” (*KpV*, AA 05: 81).⁴

En este punto, Kant se detiene a explicar por qué es un *contradictio in terminis* aspirar a que el deber se cumpla por placer. Si fuera concebible un sistema o situación en los que lo debido se realizara por placer, entonces ya no haría falta ningún mandato y se disolvería la propia noción de deber y, con él, de ley moral para seres como nosotros (*KpV*, AA 05: 82). En referencia al resumen del Decálogo en el amor a Dios y al prójimo, Kant afirma que el “amor práctico” (cumplir con ‘gusto’ los mandatos divinos y las obligaciones con el prójimo) en realidad no puede ser un mandato, sino tan solo algo a lo que se tiende. La razón es clara:

Un mandato de que se deba hacer algo con gusto, es, en sí mismo, contradictorio, porque cuando sabemos por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, si ademásuviésemos conciencia de hacerlo con gusto, sería un mandato sobre ello enteramente innecesario (*KpV*, AA 05: 83).

⁴ Este punto requeriría una explicación más detallada (véase Torralba 2011: 339–343).

Placer y deber son, para Kant, irreductiblemente heterogéneos. Esta es una tesis clave decisiva el presente trabajo, según habrá ocasión de mostrar más adelante.

En nuestra condición, la criatura nunca puede llegar al “grado de actitud interior”⁵ de hacer siempre el deber por gusto (*KpV*, AA 05: 83–84). Nuestro estado moral es el de la virtud, que consiste en “la actitud interior *en lucha*, y no la *santidad* en la supuesta *posesión* de una completa *pureza* en las actitudes interiores de la voluntad” (*KpV*, AA 05: 84). En mi opinión, este es un punto clave para comprender correctamente la postura kantiana. La perfección moral sería equivalente a lo que él llama “santidad”, en la que siempre se realizaría el deber moral con gusto y, por tanto, no se trataría ya de un “deber”, sino más bien de un “ser” (el ser de la libertad). Pero esta perfección es ‘inalcanzable’, y solo podemos tomarla como un prototipo hacia que el cabe un “progreso ininterrumpido, pero infinito” (*KpV*, AA 05: 83).

3. Schiller y autonomía kantiana

Kant considera que deber y placer son heterogéneos y que, en la acción humana, la única relación que cabe entre ellos es la de subordinación (en una dirección o en otra). Por tanto, cumplir el deber por placer es literalmente inconcebible. El concepto de deber surge precisamente por oposición o contraste de los principios prácticos que se fundan, respectivamente, en la ley moral o en la felicidad.

Es conocido que, en este punto, el primero —y quizá principal— crítico de Kant fue Schiller. Sin embargo, a pesar de las apariencias, considero que ambos autores están —en buena medida— de acuerdo. Por ejemplo, Schiller afirma que el valor moral de una acción proviene de la libertad y no de la naturaleza; o que el placer no puede ser el único ni el principal móvil de una acción moralmente buena (1962b: 40–41); e incluso —con terminología que recuerda los pasajes kantianos que se acaban de citar— afirma que “la belleza moral es el grado máximo de perfección del carácter humano, pues solo se presenta *cuando el deber pasa a formar parte de su naturaleza*” (1962a: 30). Kant no estaría en desacuerdo con

⁵ Traduzco “*Gesinnung*” por “actitud interior” en vez de por “disposición de ánimo” como hace la versión de la *Crítica de la razón práctica* y otras de las obras de Kant que se citan en este trabajo.

afirmaciones de este género. De hecho, en una respuesta a Schiller en la *Religión*, escribe: “Al considerar las consecuencias, llenas de gracia, que la virtud extendería en el mundo si encontrase acogida en todas partes, entonces la razón moralmente orientada haría entrar en juego a la sensibilidad” (*RGV*, AA 06: 23). E incluso en el borrador preparatorio de ese texto había llegado a escribir: “Yo siempre he tenido a bien el cultivar y conservar con ánimo alegre la virtud e incluso la religión. El cumplimiento de la ley al estilo cartujano, con mal humor [...] no es respeto sino temor esclavo y por tanto odio hacia la ley” (*VARGV*, AA 23: 100–101). Se trata de una idea que aparece expresamente en la “ascética ética” de la *Metafísica de las costumbres*:

Las reglas para ejercitar la virtud (*exercitiorum virtutis*) remiten a las dos actitudes interiores, la del ánimo *valeroso* y la del *alegre* (*animus strenuus et hilaris*). [...] Lo que no se hace con placer, sino solo como servidumbre, carece de valor interno [...], y no se lo ama, sino que se evita en lo posible la ocasión de practicarlo (*MS*, AA 06: 484).

En el caso de que se alcanzara la perfección moral, Kant llega a afirmar lo siguiente:

Cuando el injerto de este concepto en nuestra actitud interior [*Gesinnung*] finalmente haya tenido lugar, podría ocurrir muy bien que realicemos actos obligatorios con placer, pero no ocurriría que los realizásemos con placer por causa del deber (lo que se contradice) (*VARGV*, AA 23: 100).

Lo que sí parece aceptar Kant es un peculiar “contento intelectual” de la conciencia de la actitud interior virtuosa. Se trataría de una “satisfacción negativa de [la propia] existencia, que nos da la conciencia de no necesitar nada” (*KpV*, AA 05: 117). Es un “contento de sí mismo” (*Selbstzufriedenheit*), como una satisfacción (*Wohlgefallen*) análoga a la felicidad (*Glückseligkeit*) (*KpV*, AA 05: 117). En línea con Schiller, Kant no niega que lo propio de la ley moral es que se cumpla con alegría ni que, en un mundo moralmente perfecto, los impulsos de la sensibilidad adquirirían una nueva forma. Pero, a diferencia de Schiller, considera que tal cosa no resulta posible en este mundo nuestro. En este sentido, su postura

es de tipo ‘realista’ pues su teoría moral trata de dar cuenta de las condiciones existenciales fácticas del ser humano. Para Kant, el punto de partida del análisis de la moralidad es siempre la conciencia del deber, que surge de la superioridad de la ley moral sobre el egoísmo en la determinación de la causalidad humana y se nos impone como un hecho inevitable. Si hay deber, entonces este exige su cumplimiento “aunque fuera sin placer y sin nuestra inclinación” (VARGV, AA 23: 100).

La diferencia entre Kant y Schiller reside en dos puntos cruciales. El primero es la posibilidad de lograr la perfección moral. El segundo, es el alcance e implicaciones de la noción de autonomía. Me referiré a cada uno a continuación.

3.1. La perfección moral y la unidad de lo intelectual y lo sensible

Schiller explica que son tres los tipos de relaciones en que puede estar lo sensible con lo racional en el ser humano:

El hombre, o reprime las exigencias de su naturaleza sensible para conducirse de acuerdo con las exigencias superiores de lo racional; o, invirtiendo, subordina la parte racional de su ser a la sensible, y entonces sigue solo el impulso con que la necesidad racional lo arrastra lo mismo que a los otros fenómenos; o bien sucede que los impulsos de lo sensorial entran a concordar con las leyes de lo racional, y el hombre queda en armonía consigo mismo (1962b: 37–38).

El primer tipo de relación se asemeja a un gobierno autoritario, mientras que el segundo sería similar a la anarquía. Solo en el tercer tipo será posible que acontezca la belleza, porque esta requiere la armonía de razón y sensibilidad. Y esta armonía necesita que la obediencia a la razón proporcione “un motivo de deleite, pues solo por el placer y el dolor se pone en movimiento el instinto” (Schiller 1962b: 40).

La belleza y la gracia son precisamente la expresión de la perfección moral. Para Schiller, las acciones buenas (las virtudes, en plural) no dependen del placer o la inclinación que tengamos hacia ellas. Sin embargo, la buena voluntad (la virtud, en singular) sí que consiste precisamente en la inclinación al deber (1962b: 41). Haciendo un paralelismo con Kant, podría afirmarse que, por definición, la perfección moral se alcanza cuando el bien ya no se presenta como deber, sino como inclinación.

Schiller añade un motivo aún más profundo para justificar su postura, cuando razona del siguiente modo:

Si a una naturaleza puramente espiritual le ha sido añadida una naturaleza sensible, no es para arrojarla de sí como una carga o para quitársela como una burda envoltura; no, sino para unirla hasta lo más íntimo con su yo superior. La naturaleza, ya al hacerlo entre sensible y racional a la vez, es decir, al hacerlo hombre, le impuso la obligación de no separar lo que ella había unido (1962b: 41).

Como es sabido, Schiller bautiza como “alma bella” a la que ha alcanzado esa perfección y armonía entre lo espiritual y lo sensible (1962b: 45).

3.2. Autonomía del espíritu, pero heteronomía del fenómeno

Para Schiller, el problema de la postura kantiana no sería únicamente que estaría desoyendo un “mandato fundamental” de la propia naturaleza, sino que su planteamiento no haría posible —por extraño que suene— la autonomía, al menos en sentido completo. Este es el punto que reviste mayor interés para la consideración de la naturaleza del vínculo u obligatoriedad moral.

Schiller se refiere al principio que rige cada una de las esferas del actuar humano (la libertad y la naturaleza) como “voluntad”. Así pues, habría una voluntad de la sensibilidad y una voluntad de la razón. El problema es que en el modelo “autoritario” de relación entre lo intelectual y lo sensible, la autonomía de la razón conduce a una heteronomía de lo sensible. El objeto del querer, que se encuentra en el ámbito de lo sensible y fenoménico, siempre permanecería externo a la autonomía (Schiller 1962a: 31). Lo cual resulta en buena medida sorprendente, precisamente porque “el espíritu, al complicar en su destino a la sensibilidad que le está subordinada y al hacerla depender de sus estados, en cierto modo se convierte a sí mismo en fenómeno, y se confiesa sometido a la ley que rige todos los fenómenos” (Schiller 1962b: 22). Al asumir los derechos que corresponden a la naturaleza también asume parte de sus obligaciones. La libertad no puede desentenderse de la naturaleza, ni la autonomía moral puede dejar intacto el deseo humano.

Se puede afirmar que la postura de Schiller con respecto a Kant no es de rechazo, sino más bien de perfeccionamiento. Para Schiller, el grado

moral al que el ser humano debe aspirar no es solo el del respeto ante la ley moral (es decir, la dignidad), sino el amor. En el amor, la naturaleza moral se inclina ante la sensibilidad, porque resulta agradable realizar el bien y porque este se realiza de un modo “natural”, sin coacción (Schiller 1962b: 61). A la vez, la “dignidad impide que el amor se vuelva apetito” y la “gracia cuida de que el respeto no se vuelva temor” (Schiller 1962b: 62). En una expresión que adelanta posteriores desarrollos en el idealismo alemán, Schiller afirma que

el amor es a la vez lo más magnánimo y lo más egoísta en la naturaleza; lo primero, porque no recibe nada de su objeto, sino que se lo da todo, pues el espíritu puro solo puede dar, no recibir; lo segundo, porque nunca es otra cosa que su propio yo lo que busca y estima en su objeto (Schiller 1962b: 62).

4. Respeto, autonomía y estructura del vínculo moral

En la línea de lo que se viene exponiendo, Dieter Henrich (1960) ha argumentado que la doctrina de la autonomía de Kant no tendría otro objetivo que asegurar la posibilidad de que el bien se haga por sí mismo, es decir, que —valga la expresión— el bien sea bueno y no meramente placentero o útil. En la *Crítica de la razón práctica*, tras los dos primeros capítulos de la Analítica, en el tercero aparece la explicación acerca de cómo el bien incondicionado se convierte, por sí mismo, en móvil para la determinación del querer.

A la vez, según se ha mostrado, en el fenómeno del respeto comparecen como claramente distintas, por un lado, la instancia que reclama o impone respeto y, por otro, aquella que se lo otorga o a la que se impone. Aunque la razón no es algo extraño a la sensibilidad, es cierto que “entra y exige respeto” (Henrich 1960: 371). La cuestión es que en esta estructura de vinculación moral hay dos instancias que no son independientes ni extrañas entre sí, pero cuya relación no puede propiamente comprenderse, sino únicamente constatarse como un hecho (Henrich 1960: 371). Para Henrich, el problema del planteamiento de Kant no reside tanto en la apelación a lo fáctico (algo inevitable en una filosofía trascendental), sino en que la teoría del respeto se basa en el

juego mutuo de actos, que también se podrían experimentar perfectamente como independientes el uno del otro. [...] Mi experiencia experimenta una ampliación, mi sensibilidad una limitación. Yo realizo ambas experiencias, pero de manera que esta unidad solo es una de tipo formal respecto del poner juntos ambos actos, *los cuales no están referidos el uno al otro* (1960: 374).

En su opinión, la solución pasaría por desarrollar, o bien una teoría que contenga una relación ‘positiva’ entre la razón y la sensibilidad (esta es la vía emprendida por Schiller) o bien una que muestre cómo la razón puede contener la facticidad (según lo intenta Fichte) (Henrich 1960: 375). Como es sabido, estas dos vías llegan hasta Hegel y su noción de ‘realización’ de la voluntad. En la introducción de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, al ocuparse de las distintas formas de la voluntad, se refiere a la libertad precisamente como estar con uno mismo en el otro (1970: §7). Un querer plenamente autónomo es aquel en el que “la voluntad libre [...] quiere la voluntad libre” (Hegel 1970: §27). Lo decisivo es que el sujeto pueda considerar “suyo” aquello que desea, es decir, donde no hay nada extraño o ajeno en el objeto del querer.

Por definición, la autonomía requiere que el objeto del deseo (o de la voluntad) no sea extraño al propio yo (o sujeto). Por eso, en el planteamiento de Kant, donde la instancia determinante y la determinada son heterogéneas, no parece posible alcanzar una autonomía ‘completa’ en el obrar humano. Siempre habrá cierta heteronomía en el querer, pues quedará un “resto” sensible presente en toda determinación de la voluntad. La estructura del vínculo moral, según aparece en el fenómeno del respeto, nos muestra que estas son las condiciones ineludibles del querer humano. En este sentido, aunque quizá resulte llamativa la afirmación, la teoría kantiana no haría posible la autonomía ‘completa’ del sujeto moral. Lo cual no tiene por qué ser un demérito, sino quizá incluso una fortaleza de esta postura filosófica.

No pretendo llegar a la conclusión tópica de que las dificultades de la teoría kantiana tienen una solución hegeliana. Por lo expuesto hasta ahora, hay razones para sostener que Kant era consciente de las tensiones inherentes a su sistema, cuyo origen es el riesgo de contradicción en el concepto de autonomía y la consiguiente necesidad de distinguir entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*. En mi opinión, esas tensiones son

inevitables dada nuestra condición finita. Pretender disolverlas o superarlas —según reclama Schiller y, posteriormente, también Hegel— puede muy bien ser una especie de exigencia intelectual (los conceptos tienen su propia dinámica), pero quizá no tanto una pretensión realista, que se atenga a las condiciones fácticas de la existencia humana.

La lección filosófica que nos ofrece el análisis kantiano del sentimiento de respeto como estructura propia de la vinculación moral es precisamente que en el ser humano hay una irreductible heterogeneidad entre lo sensible y lo inteligible. Kant llega a esta conclusión partiendo, no de un estudio de la naturaleza humana (la antropología), sino de las condiciones de posibilidad de la obligatoriedad moral. La conciencia del deber es el punto de partida de un análisis filosófico que arroja luz sobre los rasgos constitutivos de la existencia humana. Es decir, que contribuye a responder a preguntas decisivas de la filosofía: ‘¿Qué debo hacer?’ (aquí, sobre todo, en el sentido de qué significa ‘debo’) y, también, ‘¿Qué es el ser humano?’.

Bibliografía

HEGEL, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970.

_____: *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 2005.

HENRICH, D.: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, en HENRICH, D.; SCHULZ, W. M.; VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. (Eds.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tubinga, Mohr – Siebeck, 1960, 77–122.

KHURANA, T.; MENKE, C. (Eds.): *The Paradoxien der Autonomie*, Berlín, August, 2011.

KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de M. García Morente, Madrid, Tecnos, 2005.

_____ : *Crítica de la razón práctica*, traducción de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Salamanca, Sígueme, 2002.

_____ : *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de A. Ackermann, en SCHILLER, F.: *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Icaria, 2005, 161–162.

_____ : *Borrador para el escrito sobre la religión*, traducción de A. Ackermann, en SCHILLER, F.: *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Icaria, 2005, 163–166.

_____ : *La metafísica de las costumbres*, traducción de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1989.

PIPPIN, R.: „Über Selbstgesetzgebung“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003) 905–926.

SCHADOW, S.: *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013.

SCHILLER, F.: *Kallias oder Über die Schönheit*, en: *Sämtliche Werke*, V, Munich, Hanser, 1962a.

_____ : *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, traducción de J. Feijóo y J. Seca, Barcelona, Anthropos, 1990.

_____ : *Über Anmut und Würde*, en *Sämtliche Werke*, Munich, Hanser, 1962b.

_____ : *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Icaria, 2005.

TORRALBA, J. M.: *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Hildesheim, Olms, 2009.

_____ : “Stoic Katorthoma, Perfect Duty and Kant’s Notion of Acting *aus Pflicht*. The Relevance of the *oikeiosis* Doctrine for the Notions of Moral Good and Inner Attitude (*Gesinnung*) in Kantian Ethics”, en VIGO, A. (Ed.): *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Ancient Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim, Olms, 2012, 295–346.

_____ : “The Paradox of Autonomy. Freedom and Normativity from Kant to Hegel”, *Hegel-Jahrbuch* 12 (2019) 478–484 (en prensa).

VIGO, A.: *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

La legitimación iusnaturalista del derecho positivo en I. Kant

ÓSCAR CUBO¹

Resumen

En el presente trabajo vamos a presentar tres modos distintos de abordar el derecho positivo con vistas a ilustrar la legitimación kantiana del estado civil por medio del abandono del estado de naturaleza. El primero de ellos remite a la *Teoría pura del derecho* de Hans Kelsen y a su positivismo jurídico puramente descriptivo. El segundo modo que vamos a considerar es el positivismo ético o normativo de J. Waldron y su defensa prescriptiva del derecho positivo. Por último, y fundamentalmente a partir de los trabajos de J. Waldron sobre el positivismo jurídico de Kant extraeremos las razones de fondo de la defensa iusnaturalista del derecho positivo presente en la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres*.

Palabras clave: derecho, justicia, estado de naturaleza, autoridad

The Iusnaturalist Legitimation of Positive Law in I. Kant

Abstract

In this paper, we will present three different methods of approaching positive law with a view to illustrating Kantian legitimation of civil status through the abandonment of the state of nature. The first one refers to Hans Kelsen’s *Pure Theory of Law* and his purely descriptive legal positivism. The second method we will consider is the ethical or normative positivism of J. Waldron and his prescriptive defense of positive law. Finally, based on J. Waldron’s works on Kant’s legal positivism, we will extract the fundamental reasons of Kantian defense of the positive law present in the “Doctrine of Right” of the *Metaphysics of Morals*.

Keywords: Law, Justice, State of Nature and Authority

¹ Universitat de València. Contacto: Oscar.Cubo@uv.es.

1. Introducción

Presentar la filosofía del derecho de Kant como una legitimación del derecho positivo no implica necesariamente descuidar al Kant iusnaturalista, ni su constatación de la existencia de un criterio general “para reconocer tanto lo justo como lo injusto” (*RL*, AA 06: 229) más allá de lo establecido por cualquier ordenamiento jurídico positivo, ni desvirtuar su idea de una norma eterna para cualquier tipo de constitución civil (*SF*, AA 07: 90). El valor normativo del derecho positivo, entendido como aquel derecho establecido por una autoridad pública, reside para Kant en que solo gracias a él los seres humanos están en condiciones de abandonar el estado de naturaleza. La instauración de un estado civil lleva a su cumplimiento el deber jurídico incondicional de superar el estado de naturaleza (no jurídico) (*RL*, AA 06: 207).

Para calibrar la peculiar legitimación kantiana del derecho positivo nos vamos a servir de otras dos maneras de entender el derecho positivo. La primera de ellas, remite a la *Teoría pura del derecho* de Hans Kelsen y a su explicación formal e hipotética de la validez del derecho positivo. La segunda, al positivismo ético o normativo de Jeremy Waldron y a su defensa del valor intrínseco del derecho positivo. En este segundo caso, nos detendremos especialmente en algunos pasajes de *Derecho y desacuerdos* y en el posicionamiento que adopta Waldron en el clásico debate entre H. L. A. Hart y Lon L. Fuller en su trabajo: “Hart y los principios de legalidad”. Finalmente, y a la luz de ambas teorías, retomaremos el argumento kantiano a favor de abandonar el estado de naturaleza tal y como Kant lo presenta en la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres*.

2. El positivismo jurídico descriptivo de Hans Kelsen

En las diferentes versiones de su *Teoría pura del derecho* H. Kelsen analiza el derecho positivo de una manera puramente descriptiva. Este proceder es el resultado de una metodología positivista que solo busca conocer el derecho tal y como es y no tal y como debería ser. El derecho positivo de los ordenamientos jurídicos centralizados no lo entiende Kelsen como el resultado del abandono de un estado de naturaleza previo, sino como el resultado de un proceso histórico de centralización jurídica, que parte de las

costumbres y de su progresiva cristalización en ordenamientos jurídicos positivos.²

La diversidad de costumbres y de ordenamientos jurídicos saca a la luz un pluralismo normativo que remite a las distintas acepciones que las comunidades humanas tienen sobre la justicia. Esta diversidad constituye un *factum* insuperable ya que, según Kelsen, al ser humano le está vedado alcanzar una acepción única y absoluta de justicia. De hecho, este pluralismo normativo está a la base de su no cognitivismo ético y de su audaz crítica a la entera tradición del derecho natural en la que incluye a la “Doctrina del derecho” de Kant.³ Para Kelsen este pluralismo no se restringe, como en Kant, a las distintas concepciones del bien y de la felicidad, sino que afecta de lleno a la noción misma de la justicia sobre la que disputan las distintas teorías iusnaturalistas. No obstante, y a diferencia del positivismo ético de Jeremy Waldron, Kelsen no extrae de dicho pluralismo normativo la justificación del derecho positivo ni tampoco una legitimación de su validez jurídica.

Con arreglo a la *Teoría pura del derecho*, la existencia del derecho es siempre un dato inicial empírico, cuyo contenido se puede describir sin recurrir a ningún principio normativo ni valorativo. Se trata, por tanto, de describir el derecho que es y de evitar la tentación iusnaturalista de considerar el derecho positivo bajo un prisma valorativo meta-jurídico y, por tanto, de no enjuiciarlo ni valorarlo con arreglo patrones de medida externos al mismo. Dicho de otro modo, la investigación acerca de qué sea y cómo funciona el derecho positivo ha de dejar de lado metodológicamente cualquier consideración normativa suprapositiva sobre la justicia.

No es casualidad, por tanto, que el lugar sistemático del problema de la justicia para el autor de la *Teoría pura del derecho* sea un anexo adyacente al cuerpo de la misma. De hecho, Kelsen en el apéndice de 1960 a su *Teoría pura del derecho*, titulado “El problema de la justicia” no hace sino mostrar la inconsistencia de la entera tradición iusnaturalista y sus incongruencias normativas. Tal y como acertadamente señala N. Bobbio, frente a toda esta tradición iusnaturalista, el positivismo jurídico de Kelsen “no afirma la superioridad del derecho positivo sobre el derecho natural, sino la

² Véase la crítica kelseniana a las doctrinas iusnaturalistas del contrato social en Kelsen 2002: 417ss.

³ Kelsen hace referencia a la “Doctrina del Derecho” especialmente en su apéndice a la *Teoría pura del derecho* de 1960, titulado „Das Problem de Gerechtigkeit“ (1960: 420–425).

exclusividad del derecho positivo” (2007: 74) como objeto teórico de la *Teoría pura del derecho*.

La tarea fundamental de la empresa kelseniana es, pues, investigar y analizar en términos puramente descriptivos la estructura del derecho positivo más allá de cualquier presupuesto iusnaturalista. Este análisis descriptivo pone de relieve, según Kelsen, dos rasgos fundamentales de todo ordenamiento jurídico centralizado: en primer lugar, su carácter escalonado y jerárquico (siendo la fuente normativa última la constitución) y, en segundo lugar, que la validez del derecho positivo siempre está restringida espacial y temporalmente. Frente a las pretensiones atemporales de validez absoluta de las teorías iusnaturalistas, la validez del derecho positivo siempre es limitada geográfica y temporalmente e hipotética desde un punto de vista teórico.

Este carácter hipotético se debe a lo siguiente: para explicar la validez última del orden constitucional hay que retrotraerse a la validez de la primera constitución histórica, cuyo acto constituyente solo puede interpretarse como un acto fundante del derecho si se presupone la siguiente norma fundamental (*Grundnorm*), a saber, que los destinatarios de la primera constitución histórica “deben comportarse tal y como está establecido en dicha constitución” (Kelsen 2011: 237). En 1960, en la última versión de la *Teoría pura del derecho*, Kelsen aclara que

al presuponer la norma fundamental no se afirma ningún valor que trascienda al derecho [...]. La función de esta norma fundamental es fundamentar la validez objetiva de un orden jurídico positivo, es decir, de las normas establecidas por actos de voluntad humanos, de un orden coactivo eficaz en términos generales (2011: 237).

Lo único que prescribe la norma fundamental es obedecer las normas establecidas por la primera constitución histórica, de modo que la norma fundamental expresa un deber formal de obediencia con independencia del contenido sustantivo de las constituciones históricas. Este deber formal de obediencia es además un deber de obediencia supra-positivo, ya que lógicamente este deber no puede estar fundamentado en la propia constitución. Ahora bien, y como señala en repetidas ocasiones Kelsen, la

norma fundamental solo es una norma hipotética para quien quiera estudiar el derecho como un fenómeno normativo (Kelsen 2008: 190).

En el mencionado apéndice a la *Teoría pura del derecho* de 1960 Kelsen remarca que a la pregunta sobre el fundamento de la validez (*Geltungsgrund*) del derecho positivo solo cabe dar una respuesta hipotética: en efecto,

si se considera el derecho positivo como válido, entonces se presupone la norma [fundamental] de que uno debe comportarse (*verhalten soll*), como prescribe la primera constitución histórica, con arreglo a la cual fue producido el ordenamiento jurídico positivo. Esta norma es caracterizada por la *Teoría pura del derecho* como una norma fundamental. No es una norma puesta por un acto de voluntad de una autoridad jurídica, esto es, no es ninguna norma positiva, sino una norma presupuesta en el pensamiento jurídico. [...] La norma fundamental solamente determina el fundamento de validez y no la validez del contenido del derecho positivo. Este fundamento de validez es completamente independiente de la validez del contenido. Determinar el contenido del derecho positivo es algo que la norma fundamental cede al proceso de producción del derecho positivo determinado por la constitución. [...] Si el contenido del derecho positivo determinado por dicho proceso es justo o injusto, es algo que no pone en cuestión su validez. La norma fundamental de un ordenamiento jurídico positivo no es ninguna norma de justicia. Motivo por el cual, el derecho positivo [...] nunca puede entrar en contradicción con ella (1960: 443–444, a. trad.).

En este sentido, el carácter “lógico-trascendental” de la norma fundamental la priva de cualquier contenido normativo sustantivo. La norma fundamental no funciona como un principio iusnaturalista de legitimación del derecho positivo, ni lo justifica a partir de un hipotético estado de naturaleza, sino que solo saca a la luz el único presupuesto lógico con el que se puede postular la validez normativa de la primera constitución histórica. De su carácter formal como presupuesto hipotético de la juridicidad de la primera constitución histórica resulta, pues, que nunca puede entrar en conflicto con el derecho positivo vigente, porque carece de contenido normativo específico. Del mismo modo, tampoco se puede determinar a través de ella cómo debe estar constituido el derecho positivo, ni tampoco legitimar (o deslegitimar) un ordenamiento jurídico positivo. La norma fundamental no fija ningún límite sustancial al contenido del derecho positivo, porque no da ninguna prescripción normativa al mismo.

Para Kelsen, la función ideológica y claramente política de las teorías iusnaturalistas se hace patente en su distinción entre la legalidad y la legitimidad de los ordenamientos jurídicos. Las teorías naturalistas no solo manejan un concepto extrajurídico de justicia, sino que a través de él proporcionan una legitimación (o deslegitimación) añadida a un determinado sistema legal. En caso de ser legitimado suprapositivamente, el derecho positivo gana un plus en legitimidad y en caso de ser deslegitimado se pone de relieve, como mínimo, su necesidad de ser reformado e incluso suprimido. Por el contrario, y en virtud de su carácter enteramente descriptivo, la *Teoría pura del derecho* permanece neutral frente al contenido sustantivo de los ordenamientos jurídicos y no les suministra ninguna legitimación externa.

Para la *Teoría pura del derecho* el derecho solo es aquello que el legislador político, elegido conforme a los criterios establecidos, establece como derecho y el único criterio de legitimidad es el principio de legalidad, “en virtud del cual todo poder público-legislativo, judicial y administrativo está subordinado a leyes generales y abstractas, que disciplinan sus formas de ejercicio y cuya observancia se halla sometida a control de legitimidad por parte de jueces separados del mismo e independientes” (Ferrajoli 1995: 856). En definitiva, y como acertadamente señala L. Ferrajoli en *Principia iuris*: lo que separa al positivismo jurídico de las teorías iusnaturalistas es su separación definitiva de la validez del derecho positivo de cualquier pauta moral de carácter extrajurídico, puesto que “la (supuesta justicia) de una norma no implica su juridicidad (o validez) [...] y la juridicidad (o validez, entendida como pertenencia a un sistema jurídico) tampoco implica su justicia” (2011: 16).

3. El positivismo jurídico normativo de Jeremy Waldron

En su obra *Derechos y desacuerdos*, Jeremy Waldron extrae relevantes consecuencias normativas del relativismo axiológico acerca de lo justo y lo correcto que le sirven para formular un positivismo jurídico de carácter prescriptivo. El punto de partida del positivismo normativo de Waldron puede caracterizarse a través del siguiente pasaje kelseniano formulado en el apéndice a la *Teoría pura del derecho* de 1960 que dice:

una teoría positivista —es decir, realista— del derecho no afirma que no exista una justicia, sino que de hecho se presuponen muchas normas de justicia, distintas y posiblemente contradictorias entre sí. No niega que la configuración de un orden jurídico positivo pueda estar determinado por la representación de alguna de las muchas normas de justicia, y que de hecho por regla general lo esté. En particular no niega que todo orden jurídico positivo [...] pueda ser valorado como justo o injusto de acuerdo con una de esas muchas normas de justicia. Insiste en que esas pautas de valoración solo tienen un carácter relativo y que, en consecuencia, los actos por los que se estableció el orden jurídico positivo pueden ser legitimados como justos si se miden con una determinada pauta, y condenados [como injustos] si se miden con otra (Kelsen 1960: 403–404).

Al igual que Kelsen, Waldron mantiene un escepticismo radical frente a las teorías de la justicia. El desacuerdo humano afecta a sus distintas concepciones del bien y también a sus diferentes acepciones de justicia. De este modo, Waldron se distancia no solo de la teoría de la justicia de John Rawls, sino también de la defensa kantiana de que existe un criterio general para conocer lo justo y lo injusto más allá de “aquello que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un determinado tiempo” (*RL*, AA 06: 229). Es decir, para Waldron

las mismas incertidumbres que nos hacen muy difícil alcanzar acuerdos sobre nuestras concepciones acerca del bien están presentes cuando tenemos que discutir en torno a la idea de justicia. Dado el hecho profundo y persistente del pluralismo [normativo], no hay ningún motivo para esperar un mayor acuerdo en este segundo terreno que en el primero (Gargarella; Martí 2005: XIX).

Este desacuerdo normativo es una pieza clave en la argumentación de Waldron a favor del positivismo ético o normativo. El positivismo normativo considera que la identificación y la determinación de lo que sea el derecho no debe depender de consideraciones morales y pone el acento en dicho ‘no deber depender’. O formulado positivamente: el derecho, esto es, el derecho positivo ‘debe’ poder ser identificado sin recurrir a valoraciones morales, de modo que sus reglas ‘deben’ ser claras y precisas a la hora de determinar cuándo determinados comportamientos están jurídicamente prohibidos y cuando permitidos, todo lo cual no debe depender de ninguna argumentación moral complementaria a lo que establecen las leyes. Con acierto señala Jiménez Cano, que lo que defiende

el positivismo ético es un positivismo jurídico prescriptivo y no meramente descriptivo (2008: 86). Para confirmar esta tesis, se pueden traer a colación el capítulo de *Derechos y desacuerdos* titulado: “El positivismo jurídico y los juicios morales” y el mencionado artículo de Waldron dedicado a “Hart y los principios de legalidad”.

En este capítulo de *Derechos y desacuerdos* Waldron distingue el positivismo jurídico descriptivo (como, por ejemplo, el positivismo jurídico de Kelsen) del positivismo normativo precisamente en virtud del carácter prescriptivo de este último. En efecto, el positivismo normativo defiende en términos prescriptivos la separación del derecho positivo de toda consideración meta-jurídica acerca de la justicia, puesto que precisamente en estas consideraciones anida el disenso y el desacuerdo. El derecho positivo ‘debe’ estar configurado de tal modo que impida la apelación a argumentos morales para su seguimiento y aplicación. De modo que un sistema jurídico será mejor que otro cuando permita identificar y aplicar las leyes sin recurrir a consideraciones morales. Es más, los sistemas jurídicos deben reformarse, en el caso de que sea preciso, para que la determinación de las leyes y de las decisiones judiciales no estén expuestas a los argumentos morales. Así pues,

el sentido del positivismo jurídico así entendido, es recomendar que los sistemas jurídicos se desarrollen de modo tal que maximicen los beneficios sociales y políticos de tener un sistema fácilmente identificable de reglas obligatorias de tal claridad, precisión y alcance que ellas puedan ser aplicadas rutinariamente sin recurrir a opiniones morales y políticas controvertidas (Campbell; Goldsworthy 2000: 24).

Como en repetidas ocasiones ha manifestado Waldron, tras el positivismo normativo se encuentra la tesis de “que las decisiones jurídicas puedan ser tomadas sin la intervención de juicios morales” (Waldron 2005: 198) y, por tanto, una defensa normativa del imperio de la ley (Campbell 2004: 32). Las leyes ‘deben’ ser públicas, claras, precisas e inteligibles “pues de otra forma los individuos no podrían conocer los límites de su propia conducta o conformarla a la de las normas” (Jiménez Cano 2008: 89). Todo ello es necesario también para que los destinatarios del derecho no tengan que realizar reflexiones morales sobre cómo deben comportarse (Jiménez Cano

2008: 89). El ideal último del derecho público sería, pues, “identificar el derecho sin emitir juicios morales o juicios evaluativos de ningún tipo” (Waldron 2005: 197). Una buena norma jurídica no lo es por su contenido sustantivo, sino por hacer innecesario cualquier “juicio moral para su identificación, interpretación o aplicación” (Waldron 2005: 198).⁴ De modo que

un buen sistema jurídico es, entre otras cosas, uno en el que los adjudicadores usan solamente criterios empíricos o, más genéricamente, criterios moralmente neutros para identificar e interpretar las leyes, y uno en el que los legisladores dictan leyes que pueden ser identificadas e interpretadas de ese modo (Campbell 1996: 85).

Todas estas consideraciones explican también el posicionamiento filosófico de Waldron en el debate que mantuvieron H. L. A. Hart y Lon F. Fuller a finales de los años cincuenta sobre la relevancia normativa de los principios de legalidad en su trabajo “Hart y los principios de legalidad”. Lon F. Fuller se refirió a estos principios (en total ocho) como la moral interna del derecho (positivo). La relevancia normativa de estos principios se obtiene claramente por vía negativa, esto es, si atendemos a las ocho maneras como un sistema de normas jurídicas podría frustrarse y fracasar. Según Lon F. Fuller hay ocho caminos que pueden conducir al desastre a un sistema de normas legales:

el primero y más obvio: a) consiste en dejar del todo de crear leyes, de manera que cada causa deba fallarse sobre bases *ad hoc*. Los otros caminos son: b) la falta de publicar, o al menos de poner a disposición de la parte afectada, las leyes que se espera que observe; c) el abuso de legislación retroactiva, la cual no solo es incapaz de guiar la acción, sino que socava la integridad de las leyes de efecto presunto, puesto que las coloca bajo la amenaza de cambio retroactivo; d) el no hacer las leyes comprensivas; e) la promulgación de leyes contradictorias; o f) leyes que están fuera de la capacidad de conducta de la parte afectada; g) la introducción de cambios tan frecuentes en las leyes que el súbdito no pueda orientar sus actos por medio de las

⁴ Como señala F. Atria a este respecto (2016: 78): “Waldron distingue entre el uso «al por mayor» [*wholesale*] y «al por menor» [*retail*] de argumentos morales: el positivismo ético usa el argumento moral al por mayor, para justificar la dignidad de la legislación y la sujeción de los jueces al derecho legislado, pero excluye el argumento moral al por menor, al momento de identificar reglas particulares de derecho o de establecer el contenido preciso del deber jurídico del juez de decidir casos particulares de acuerdo a la ley” (Waldron 2001: 415–418).

mismas, y, finalmente, h) la falta de congruencia entre las reglas conforme se promulgaron y su verdadera administración. Un fracaso total en cualquiera de estos sentidos no produce simplemente un mal sistema de derecho; sino que produce algo que no puede llamarse propiamente sistema jurídico (1967: 49).

Bajo este presupuesto, continúa diciendo Lon F. Fuller

realmente, no puede haber una base racional para aseverar que un hombre puede tener obligación moral de obedecer una norma legal que no existe, o que se mantiene en secreto para él, o que se creó después de que él hubo actuado, o que era ininteligible, o estaba en contradicción con otra ley del mismo sistema, u ordenaba lo imposible, o cambiaba a cada minuto (1967: 49).

Bix reformula estos ocho principios en términos positivos y los presenta como los elementos constitutivos del principio de legalidad, de modo que

las normas deben ser generales; las normas deben ser promulgadas; la creación y aplicación retroactiva de las normas debe ser minimizada; las normas deben ser comprensibles; las normas no deberían ser contradictorias; las normas no deberían ser imposibles de obedecer; las normas deberían ser relativamente constantes a través del tiempo; y debería haber una congruencia entre la promulgación de las normas y su aplicación (2009: 107–108).

La posición de Waldron al respecto es clara: “un sistema que comúnmente viole los principios de legalidad puede minar su [pretensión] de ser llamado un sistema jurídico” (2012: 120) y si ello lo consideramos bajo la óptica del derecho público de Kant, tal y como lo hace Waldron en su artículo “Kant’s Legal Positivism”, un sistema jurídico que viole sistemáticamente los elementos constitutivos del principio de legalidad no logra *de iure* abandonar ni superar el estado de naturaleza prejurídico.

4. La justificación iusnaturalista del derecho positivo en I. Kant

En la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres* de Kant, la justificación del derecho positivo resulta indisociable del abandono del mencionado estado de naturaleza prejurídico. En la “División de la Doctrina

del derecho” Kant presenta en términos imperativos el deber jurídico de “entrar [...] en un estado, en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás (*Lex iustitiae*)” (*RL*, AA 06: 237). Igualmente el postulado del derecho público establece que “en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar del estado de naturaleza a un estado jurídico” (*RL*, AA 06: 207). La razón última de ello es la inseguridad jurídica que caracteriza al estado de naturaleza. No es que en el estado de naturaleza no haya deberes ni obligaciones de los seres humanos entre sí, sino que bajo sus condiciones no pueden determinarse con claridad ni, por tanto, asegurarse ninguno de ellos. La instauración de un ordenamiento jurídico es un deber incondicional para Kant, porque el derecho “entendido como *lex*, solo puede guiar la conducta de los ciudadanos si ellos pueden averiguar qué es lo que dice el derecho que deben hacer sin tener que considerar sus méritos” (Ripstein 2015: 1736), esto es, sin tener que recurrir a reflexiones morales para ello.

En sus trabajos sobre el positivismo jurídico de Kant J. Waldron remite al §44 de la “Doctrina del derecho” para ilustrar el valor normativo que Kant otorga al derecho positivo Allí Kant afirma lo siguiente:

no es la experiencia quien nos ha enseñado la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra antes de que aparezca una legislación exterior poderosa; por tanto, no es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que, por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo y bueno por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. Por tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, debe entrar ante todo en un estado civil (*RL*, AA 06: 312).⁵

⁵ Resultan muy ilustrativas las reflexiones que hace Waldron sobre la aclaración que introduce Kant entre paréntesis, “con quienes no puede evitar entrar en interacción”, cuando afirma que “now, although Kant acknowledges that in principle all humans share the earth, clearly those with whom I come into

La idea de un estado no jurídico contiene, pues, una contradicción interna insalvable incluso bajo el presupuesto contrafáctico de la bondad y moralidad de los habitantes del estado de naturaleza. Incluso si los participantes de este estado quisieran obrar con arreglo a lo que consideran bueno y justo, el desacuerdo entre ellos sería inevitable y no se podrían zanjar jurídicamente dichas disputas. Esto es así, porque en el estado de naturaleza (no jurídico) no existe un sistema de leyes válido ni tampoco órganos judiciales competentes para aplicar e interpretar el derecho vigente (Cubo 2018: 181–185). Este aspecto de la argumentación kantiana es resaltado precisamente por J. Waldron cuando enfatiza que el desacuerdo sobre lo bueno y lo correcto (incluso entre los hombres de buena voluntad) constituye el déficit normativo más importantes del estado de naturaleza. Podemos decir que se trata del “problema para el que la ley positiva (es decir, aceptando la ley como autoridad sin tener en cuenta la justicia de su contenido) es la solución” (1996: 1536).

Para Waldron, lo que está en juego en el §44 de la “Doctrina del derecho” es la distinción entre los juicios privados acerca de la justicia, que en el mejor de los casos se realizará invocando los principios del derecho racional, y los juicios expresados por una autoridad competente pública acerca de lo que es conforme a la ley en un determinado ordenamiento jurídico. Lo que se gana con la instauración de un estado civil es que aquello a lo que cada uno tiene derecho ya no depende de sus consideraciones privadas acerca de lo justo y lo correcto, sino de una instancia supraindividual y con competencias públicas para aplicar e interpretar el sistema jurídico vigente. La única manera de superar la inseguridad jurídica del estado de naturaleza es que exista un sistema de leyes claro y preciso en el que se

conflict will in the first instance be my near neighbors. Since no one can afford to wait until all possible conflicts arise so that all can be definitively settled at once, the Kantian approach implies that I should enter quickly into a form of society with those immediately adjacent to me, those with whose interests my resource use is likely to pose the most frequent and dangerous conflicts” [“ahora, aunque Kant reconoce que, en principio, todos los seres humanos comparten la Tierra, claramente aquellos con quienes entraré en conflicto serán en primera instancia mis vecinos cercanos. Dado que nadie puede darse el lujo de esperar hasta que surjan todos los posibles conflictos para que todos puedan resolverse definitivamente de una vez, el enfoque kantiano implica que debería entrar rápidamente en una forma de sociedad con aquellos que están inmediatamente adyacentes a mí, con aquellos con [quienes] es más probable que se presenten conflictos con mayor peligrosidad y frecuencia debido a sus intereses”] (a. trad.) (1993: 15). También resulta de interés a este respecto el trabajo de S. Duncan y sus comentarios a la interpretación que hace Waldron del papel que juega la cercanía espacial en el deber jurídico de abandonar el estado de naturaleza (2007: 39–42).

establezcan los derechos y las obligaciones de los ciudadanos, así como una autoridad pública reconocida y vinculante para todos.

Ante semejante sistema de leyes, ya no es preciso reflexionar sobre qué sea lo justo y lo correcto en cada momento. El cumplimiento del derecho positivo es obligatorio para todos sus destinatarios, con independencia de sus reflexiones sustantivas acerca de la justicia, ya que la autoridad competente establecida por el propio derecho positivo deviene la única instancia con potestad para decidir y dirimir definitivamente los conflictos entre los ciudadanos. Dicho de otro modo, la superación de estado de naturaleza significa al mismo tiempo el reconocimiento “como fuente exclusiva del derecho a las normas dictadas voluntariamente por un legislador humano y el rechazo a apelar a otros criterios como la naturaleza, la justicia o la utilidad” (Colomer 1994: 719) en caso de disputas jurídicas.

Hay un pasaje muy ilustrativo en el *Conflicto de las Facultades* en el que Kant analiza una situación hipotética en la que un jurisconsulto se ve en la disyuntiva de fundamentar su sentencia apelando al derecho positivo o al derecho natural. La situación es la siguiente:

el jurisconsulto letrado busca las leyes que garanticen lo mío y lo tuyo (cuando actúa como debe, en tanto que funcionario del Estado), no en la razón, sino en el código oficialmente promulgado y sancionado por la autoridad suprema. No sería justo pedirle que compruebe la verdad y la justicia de estas leyes y que las defienda contra las objeciones de la razón. [...] Sería ridículo oponerse a la obediencia de una voluntad exterior y suprema, so pretexto de que no concuerda con la razón. Pues la autoridad del gobierno consiste justamente en que este no deja a los súbditos la libertad de juzgar lo que es justo y lo que es injusto, según sus propias ideas, sino que debe guiarse por los preceptos del poder legislativo (*SF*, AA 07: 24–25).

En este sentido, “el jurisconsulto no extrae sus doctrinas del derecho natural sino del derecho civil” (*SF*, AA 07: 23), es decir, solo puede extraer sus doctrinas del derecho positivo en tanto que funcionario del Estado.

Un ordenamiento jurídico positivo solo queda realmente instaurado si los funcionarios y los ciudadanos aplican y cumplen la ley. De hecho, es un deber de los funcionarios y de los ciudadanos atenerse al derecho positivo, incluso si la ley resulta, en su sincera opinión, injusta, inmoral, o equivocada. Es más, si un funcionario no aplicara la ley porque la considera injusta, o

hiciera algo distinto de lo que la ley requiere, por ser algo más justo, o si los ciudadanos también actuarán con arreglo a sus consideraciones privadas sobre lo justo, entonces se retrocedería normativamente al estado de naturaleza donde cada uno actúa y apela (en el mejor de los casos) a lo que él considera correcto. Pero es precisamente esta aptitud la que queda incondicionalmente prohibida en el deber jurídico de abandonar el estado de naturaleza, puesto que todo ordenamiento jurídico sería imposible si cada ciudadano insistiese en que su propia apreciación de lo justo y lo correcto debe prevalecer sobre lo que establece el derecho vigente.

La gran contribución del derecho positivo es, pues, que los miembros del estado civil pueden saber e identificar sus derechos con “independencia de sus puntos de vista morales particulares” (Waldron 1996: 1541). Frente a ello, la ausencia de toda autoridad legal vinculada a la ausencia del derecho positivo, es una situación prejurídica en la no hay una clara línea divisoria de los derechos y deberes que corresponden a cada uno de los individuos. La función principal del derecho positivo es, por tanto, poner fin a esta indeterminación normativa y a los desacuerdos asociados a la misma mediante la sustitución de los juicios individuales acerca de lo justo por las determinaciones autoritativas de los jueces. De todo ello resulta claro, que el desacuerdo moral frente a las leyes no justifica su resistencia o desobediencia, ya que quien se propone resistir a las leyes apelando a argumentos de justicia no hace sino retroceder a un escenario en el que cada persona recurre a su propio juicio particular para establecer y determinar lo que es justo y correcto.

En definitiva, los pasajes que hemos analizado de Kant ponen de relieve que la situación de tener que averiguar lo que en cada caso es conforme a la justicia es el gran déficit del estado de naturaleza y que este déficit solo puede ser solventado con la entrada en vigor de un ordenamiento jurídico positivo. El problema esencial del estado de naturaleza es que remite a un “estado sin derecho (*status iustitia vacuus*) en el cual, cuando el derecho es controvertido (*ius controversum*), no se encuentra juez competente alguno para dictar una sentencia con fuerza legal” (RL, AA 06: 312). Con ello se hace patente todo lo que se gana al vivir bajo un ordenamiento jurídico y lo que se pierde si los ciudadanos abandonan su lealtad a las leyes anteponiendo sus apreciaciones particulares sobre lo justo y lo correcto. De manera que la aportación fundamental del derecho positivo consiste en establecer una autoridad jurídica con capacidad para dirimir los conflictos con arreglo a las

leyes en vigor y, por tanto, en generar seguridad jurídica entre sus destinatarios.

A partir de lo dicho y siguiendo algunas valiosas indicaciones de J. Weinrib podemos enumerar aquello que comporta el abandono del estado de naturaleza, a saber, la instauración de un sistema de leyes, el establecimiento de tribunales de justicia, siendo una función primordial del derecho público “proporcionar una interpretación externa oficial de la relación entre las partes [en conflicto]” (2017: 136), la reglamentación del razonamiento jurídico con arreglo al código de leyes oficialmente promulgado y sancionado por la autoridad suprema, así como el establecimiento jurídico de dicha autoridad. Solo así se puede superar el déficit normativo del estado de naturaleza y establecer un sistema claro de los derechos y deberes.

5. Reflexiones finales

A lo largo de nuestra exposición hemos presentado tres modos de entender el valor normativo del derecho positivo. Por lo que respecta a Kelsen, hemos comprobado que para interpretar el acto constituyente generador de la primera constitución histórica como un acto jurídico es necesario poner en juego el supuesto lógico-trascendental de la norma fundamental. Kelsen no recurre al escenario iusnaturalista del estado de naturaleza, ni tampoco a los desacuerdos sustantivos sobre lo bueno y lo correcto para justificar el derecho positivo. En realidad, el autor de la *Teoría pura del derecho* no ofrece legitimación alguna del derecho positivo, más bien se limita a describirlo, dándolo, por tanto, siempre por supuesto. Solo el derecho que es, puede ser descrito, de modo que la mirada iuspositivista de Kelsen hacia el derecho positivo lo supone siempre como derecho ya constituido.

Por su parte, J. Waldron sí que recurre a los desacuerdos sustantivos sobre lo bueno y lo correcto para establecer su ideal iuspositivista de derecho positivo. El derecho positivo se acerca o se aleja de dicho ideal según el grado en que permita (o impida) hacer uso de consideraciones meta-jurídicas en la administración de justicia. De modo que, identificar el derecho sin emitir juicios morales, emitir sentencias judiciales sin recurrir a juicios valorativos meta-jurídicos o utilizar como argumentos jurídicos solo lo que está sancionado en el código de leyes, todo ello constituye el contenido prescriptivo del positivismo ético.

Por último, la razón de fondo de la defensa kantiana del derecho positivo se encuentra en el deber incondicional de abandonar el estado de naturaleza. Ahora bien, esto último solo es posible instaurando un ordenamiento jurídico concreto, esto es, creando instituciones judiciales con arreglo a un cuerpo de leyes oficialmente promulgado y sancionado por una autoridad suprema. La ausencia de esta autoridad constituye el déficit fundamental del estado de naturaleza tal y dicha autoridad solo puede ser suprema si todos los ciudadanos y funcionarios del Estado cumplen su deber incondicional de obedecer las leyes incluso cuando las desaprueben sustantivamente.

Bibliografía

- ATRIA, F.: *La forma del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2016.
- BIX, B.: *Diccionario de teoría jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- BOBBIO, N.: *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 2007.
- CAMPBELL, T.: *The Legal Theory of Ethical Positivism*, Aldershot, Dartmouth, 1996.
- _____ : “El sentido del positivismo jurídico (II): El positivismo jurídico prescriptivo como un derecho humano”, *DOXA* 27 (2004) 27–44.
- CAMPBELL, T.; GOLDSWORTHY, J.: *Judicial Power, Democracy and Legal Positivism*, Aldershot, Dartmouth, 2000.
- COLOMER, J. L.: *Principios de libertad y derecho de la humanidad. La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Universidad Autónoma de Madrid, 1994, Tesis Doctoral.
- CORTINA, A.; CONILL, J.: *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 2002.
- CUBO, O.: “La doble naturaleza del derecho en Kant”, en LEYVA, G.; PELÁEZ, A.; STEPANENKO, P. (Eds.): *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Barcelona, Anthropos, 2018, 173–192.

- DUNCAN, S.: “The Borders of Justice: Kant and Waldron on Political Obligation and Range Limitation”, *Social Theory and Practice* 33 (2007) 27–46.
- FERRAJOLI, L.: *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 1995.
- _____: *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia. I. Teoría del derecho*, Madrid, Trotta, 2011.
- FULLER, L. F.: *La moral del derecho*, México, DF, Trillas, 1967.
- GARGARELLA, R.; MARTÍ, J. L.: “Estudio Preliminar: la filosofía del derecho de Jeremy Waldron: convivir entre desacuerdo”, en WALDRON, J.: *Derechos y desacuerdos*, Madrid, Marcial Pons, 2005, XIII–XLIV.
- HART, H. L. A.; FULLER, L. F.: *El debate Hart-Fuller*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2016.
- JIMÉNEZ CANO, R.: *La metateoría del positivismo jurídico*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- KANT, I.: *Kants gesammelte Schriften*, Berlín, Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1902ss.
- KELSEN, H.: *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, Viena, Franz Deuticke, 1960.
- _____: *Teoría general del Estado*, Granada, Comares, 2002.
- _____: *¿Qué es la Justicia?*, Barcelona, Ariel, 2008.
- _____: *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 2011.
- RIPSTEIN, A.: “Fuerza y libertad: la filosofía kantiana del derecho”, en FABRA ZAMORA, J. L.; SPECTOR, E. (Eds.): *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del derecho*, 3, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, 1736.
- WALDRON, J.: “Special Ties and Natural Duties”, *Philosophy and Public Affairs* 22, 1 (1993) 3–30.
- _____: “Kant’s Legal Positivism”, *Harvard Law Review* 109 (1996) 1535–1566.

_____: “Normative (or ethical) legal positivism”, en COLEMAN, J. (Ed.): *Hart’s Postscript. Essays on the postscript to The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 410–433.

_____: *Derechos y desacuerdos*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

_____: “Hart y los principios de legalidad”, en KRAMER, M. H. (Comp.): *El legado de H. L. A. Hart. Filosofía jurídica, política y moral*, Madrid, Marcial Pons, 2012, 105–126.

WEINRIB, E. J.: *La idea de derecho privado*, Madrid, Marcial Pons, 2017.

Amistad, Sumo Bien y sociedad ética en Kant

ALMUDENA RIVADULLA DURÁN¹

Resumen

En este breve artículo trataremos de argumentar a favor de que los conceptos de ‘amistad moral’, ‘Sumo Bien’ y ‘sociedad ética’ están interrelacionados de un modo muy específico. Veremos que la correspondencia entre el deber de amistad y el deber de promover el Sumo Bien es una correspondencia muy particular que no se puede trasladar a casos como la relación que puede haber entre el deber de beneficencia y el Sumo Bien. Es verdad que, al cumplir con el deber de beneficencia, los hombres promueven una cultura moral. Sin embargo, la unión en la que consiste la amistad no refleja solo la existencia de una cultura moral entre los hombres, sino la de una sociedad ética.

Palabras clave: Amistad, Sumo Bien, sociedad ética, beneficencia, felicidad

Friendship, Highest Good and Ethical Society in Kant

Abstract

In this brief paper, we will try to argue that the concepts of ‘moral friendship’, ‘Highest Good’ and ‘ethical society’ are interdependent. As we will see, the duty of friendship corresponds to a way of promoting the Highest Good among human beings and this correspondence doesn’t take place by the fulfillment of other duties of virtue such as that of beneficence. It is true that, by fulfilling the duty of beneficence, human beings promote a moral culture. However, the union in which friendship consists doesn’t only reflect the existence of a moral culture among humans, but that of an ethical society.

Keywords: Friendship, Highest Good, Ethical Society, Beneficence, Happiness

¹ Universidad de Navarra. Contacto: arivadulla@alumni.unav.es.

1.

De acuerdo con la definición que Kant ofrece del concepto de amistad² y con la posición que le otorga respecto del conjunto de la *Doctrina de la Virtud*, parece tratarse de una cuestión central y no meramente colateral al pensamiento moral kantiano. Más aún: como un deber que “incluye la dignidad de ser feliz” (MS, AA 06: 469), la amistad guarda estrecha relación con la importante doctrina kantiana acerca del Sumo Bien. En efecto, parece que promover la amistad con los demás es una forma de promover el Sumo Bien entre los hombres.³

De acuerdo con esta relación entre el deber de promover la amistad y el deber de promover el Sumo Bien, argumentaremos a favor de la idea de que las relaciones de “amistad moral”⁴ representan cierta forma de sociedad —la sociedad ética— de la que Kant habla en su *Religión dentro de los límites de la mera Razón* (RGV, AA 06: 94). Así, trataremos de demostrar

² “La *amistad* (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos. - Se advierte fácilmente que es un ideal de comunicación y participación en el bien de cada uno de ellos, unidos por una voluntad moralmente buena, y que, aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes lo admitan en su intención, incluye la dignidad de ser feliz, por lo tanto, que buscar la amistad entre los hombres es para ellos un deber” (MS, AA 06: 469).

³ Este análisis ya ha sido defendido anteriormente por autores como Victoria Wike. Sin embargo, en este artículo pretendemos ampliar el alcance de esta comparación. La amistad y el Sumo Bien no son solo comparables como fines que el hombre debe ‘promover’ y no tanto ‘realizar’, sino que trataremos de mostrar que el deber de promover la amistad con otros hombres es una forma de promover el Sumo Bien en este mundo. En efecto, el paralelismo al que apunta Wike en su artículo no llega a relacionar ambos deberes de este modo, esto es, Wike no llega a afirmar que la amistad y el Sumo Bien sean deberes coextensivos. En su artículo, Wike explicita la similitud entre ambos deberes y hace referencia a ella de una forma metodológica, es decir, su intención no es defender esta similitud, sino la posibilidad de la amistad moral entre los hombres: “El deber de promover el sumo bien ha sido objeto de intensas críticas. Entre ellas, se ha tratado de argumentar que se trata de un concepto ambiguo en tanto que se propone como un bien que se alcanza tanto en este mundo como en un mundo futuro inteligible. También se ha argumentado que introduce un elemento de heteronomía en la ética kantiana e incluso que se trata de un deber imposible de realizar. Nuestra tarea no será defender el deber de promover el sumo bien, sino que sólo nos referiremos a él como punto de comparación para señalar que el concepto del deber de amistad no es ni único ni imposible” (a. trad.) [“It must be noted that the duty to further the highest good has itself been subject to intense criticism. Among other claims, it has been argued that the concept of the highest good is ambiguous, in that the highest good seems to be posited in both this world and a future intelligible world, and that the duty to promote it introduces an element of heteronomy into Kant’s ethics as well as a duty that is impossible to attain. But our task is not to defend the duty to promote the highest good, but only, by using this duty as a point of comparison for the duty of friendship, to show that the latter is neither a unique or impossible duty”] (2014: 146).

⁴ Cada vez que hablemos de amistad lo haremos en términos de amistad ‘moral’ y no de amistad pragmática o de amistad estética: “ni la amistad definida como pragmática ni la otra como estética son capaces, por sus propios fundamentos, de aspirar al ideal de la igualdad en el amor y en el respeto ya que en cada una reina inevitablemente una desigualdad que las malogra como relaciones de amistad” (Rivadulla 2019: 475).

que los conceptos de amistad moral, Sumo Bien y sociedad ética, son conceptos que están interrelacionados en Kant de un modo muy específico.

Es verdad que puede parecer que la propuesta de la *Metafísica de las Costumbres* no sea la de fundar una comunidad ética como sí lo es la propuesta que Kant ofrece en la tercera parte de su *Religión*.⁵ Sin embargo, en ella (en su *Religión*), Kant llega a mencionar una pequeña distinción entre “sociedad ética” y “comunidad ética” con la que da entrada a la idea de que una comunidad no depende solo de unos estatutos públicos, sino que, sobre todo, consiste en un conjunto de dinámicas de interacción entre sus miembros. En efecto, mientras que el concepto de sociedad ética se refiere a la dimensión más social de una comunidad, a las formas de interacción de unos con otros, el concepto de comunidad ética se refiere a su dimensión más pública: “a una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta idea se la puede llamar sociedad ética y, en cuanto estas leyes son públicas, sociedad civil ética (en oposición a la sociedad civil de derecho) o comunidad ética” (*RGV*, AA 06: 94).

De acuerdo con esta diferenciación entre sociedad ética y comunidad ética, podemos sostener que la *Metafísica de las Costumbres* sí contiene un estudio sobre la convivencia humana de acuerdo con las leyes de virtud, pero, mientras que la *Religión* concluye con la idea de fundar una comunidad ética en términos de iglesia,⁶ la *Metafísica de las Costumbres* concluye con un apartado dedicado al deber de amistad que además se corresponde con una idea que caracteriza a la ética kantiana en general y a la que Kant también alude en *Religión*: la idea de que “el mejoramiento moral del hombre es un negocio que le incumbe a él, aparte de que influjos celestes puedan siempre cooperar en él o ser tenidos por necesarios para la explicación de su posibilidad” (*RGV*, AA 06: 88). A este respecto es importante señalar que, aunque ciertamente el mejoramiento moral del hombre es un negocio que le incumbe a él, no es algo que le incumba ‘al margen de los demás hombres’. En efecto, más allá de la necesidad de que influjos celestes cooperen en el mejoramiento moral del hombre, es importante considerar la necesidad de la cooperación de los demás hombres.

⁵ “Tercera parte: El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra” (*RGV*, AA 06: 93–106, 147).

⁶ De acuerdo con Kant: “El concepto de una comunidad ética es el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas” (*RGV*, AA 06: 98–106, 100) y “La idea de un pueblo de Dios no es (bajo organización humana) realizable de otro modo que en la forma de una iglesia” (*RGV*, AA 06:100–106, 102).

Es verdad que la acción de los demás no es equiparable a la asistencia divina. Sin embargo, justamente por eso, por el hecho de que los demás pueden ser no solo causa del bien, sino que suelen ser causa de corrupción para el hombre, urge la constitución de una sociedad ética entre ellos.⁷

Por otro lado, más allá de las diferencias entre sociedad ética y comunidad ética, en realidad, la materia es la misma en las dos, tal y como sucede entre el derecho privado y el derecho público. En efecto, según Kant,

[el derecho público] no contiene más deberes de los hombres entre sí, u otros deberes distintos entre los hombres, que los que cabe pensar en el derecho privado; la materia del derecho privado es ciertamente la misma en ambos. Las leyes [del derecho público] conciernen, pues, solo a la forma jurídica de la convivencia (la constitución), con vistas a la cual estas leyes han de concebirse necesariamente como públicas (*MS*, AA 06: 306).

De la misma manera y parafraseando a Kant, podríamos decir que

[la comunidad ética] no contiene más deberes de los hombres entre sí, u otros distintos entre los hombres, que los que cabe pensar en [una sociedad ética]; las leyes de [la comunidad ética] conciernen, pues, solo a la forma jurídica de la convivencia (la constitución), con vistas a la cual estas leyes han de concebirse necesariamente como públicas.

En este sentido la lectura de la *Religión* y la lectura de la *Metafísica de las Costumbres* se complementan e incluso se requieren mutuamente porque, “aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese

⁷ “La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como está entre hombres, y ni siquiera es necesario suponer ya que estos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros. Ahora bien, si no pudiese encontrarse ningún medio de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre, como sociedad consistente y siempre extendiéndose, ocupada solo en el mantenimiento de la moralidad y que con fuerzas unidas se opondría al mal: entonces, por mucho que el hombre, tomado como individuo, pudiese haber hecho para sustraerse al dominio del mal, el mal lo mantendría siempre en el peligro de la recaída bajo su dominio. - El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas” (*RGV*, AA 06: 94).

fin [al de una comunidad ética como un todo ético absoluto]” (RGV, AA 06: 98), sí se puede esperar de los hombres de buena voluntad ciertas formas de relación que, aunque sean particulares, se corresponden con aquellos deberes de virtud que Kant explica en la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres*, y en especial, con el deber de amistad.

En definitiva, de acuerdo con esta pequeña diferenciación entre los conceptos de comunidad y sociedad, cabe sostener que la *Metafísica de las Costumbres* sí es un estudio sobre la convivencia humana de acuerdo con las leyes de virtud, pero, mientras que la *Religión* se ocupa del problema de definir el estatuto público de una sociedad ética, la *Metafísica de las Costumbres* contiene elementos que constituyen el contenido ético de una sociedad civil, esto es, contiene los deberes que hacen que una sociedad civil posea carácter ético.⁸

Además, como apuntábamos más arriba, el deber de amistad incluye de un modo particular una referencia a la doctrina del Sumo Bien con la que el texto de la *Religión* está íntimamente conectado.⁹ De acuerdo con esta doctrina, los seres humanos —como seres naturales y libres— son seres que aspiran a la felicidad y a la moralidad. Sin embargo, felicidad y moralidad no son fines equiparables y, por ello, solo son posibles según un determinado orden: el orden de acuerdo con el cual hablamos de Sumo Bien y que, según Kant, consiste en hacer de la moralidad el fundamento de determinación de nuestro arbitrio. Así, al hacer de la moralidad la condición para la felicidad y no al revés, la felicidad pasa a un segundo plano, pero, como veremos, no desaparece del campo de acción del hombre. Es verdad que, según esta doctrina, la felicidad se convierte en objeto de esperanza

⁸ Es necesario apuntar que ambas obras poseen perspectivas diferentes. En su *Religión dentro de los límites de la mera Razón* predomina una perspectiva de filosofía de la historia. En cambio, la *Metafísica de las Costumbres* es una obra de perspectiva práctica. A este respecto, no son obras equiparables, pero, aun así, en cada una encontramos argumentos sobre la libertad que nos permiten relacionar ambas obras y profundizar en las ideas de Kant sobre el bien del hombre.

⁹ “De la moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de ese nuestro obrar bien*, y hacia qué - incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder - podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello. Así ciertamente se trata solo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observación del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo; pero esta idea (considerada prácticamente) no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la razón para todo nuestro hacer y dejar tomado en su todo, necesidad que de otro modo sería un obstáculo para la decisión moral” (RGV, AA 06: 5).

porque deja de ser el fundamento de nuestras acciones. De acuerdo con esta esperanza, “la moral conduce a la religión”,¹⁰ es decir, a la creencia de que alguien (Dios) reconocerá el valor moral de nuestra intención y nos premiará finalmente por ello. Sin embargo, como seres naturales, esperamos experimentar la felicidad ya en este mundo, entre nuestros semejantes y, por ello, consideraremos la idea de que ‘la moral conduce a la amistad’. Es verdad que el amigo no es capaz de reconocer la pureza de nuestra intención moral y de premiarnos en función de ello, pero sí es capaz de reconocer nuestro valor de un modo particular. Esta idea —la idea de amistad— es la versión de la doctrina del Sumo Bien que aparece en la *Metafísica de las Costumbres* porque, como dice Kant, “aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes [los amigos] lo admitan en su intención [el fin de la amistad], incluye la dignidad de ser feliz” (*MS*, AA 06: 469).

De acuerdo con esta explicación, parece que la doctrina del Sumo Bien no es solo una doctrina teológica, sino que es posible encontrar en Kant, tal y como lo demuestra Andrews Reath (1988), una versión sobre el deber de promover el Sumo Bien que no depende de la acción de Dios, sino de la acción del hombre y que, por esto, se la puede considerar como una doctrina de carácter social. Esta idea refuerza nuestra argumentación sobre la amistad moral como ejemplo de sociedad ética.

Para desarrollar nuestra argumentación compararemos muy brevemente los conceptos de beneficencia y amistad moral con el objeto de destacar la igualdad en la que consiste esta forma de amistad. Como veremos, a diferencia de la relación entre el benefactor y el beneficiado, la relación de amistad es una relación de igualdad y, como tal, representa la posibilidad de que entre los hombres tenga lugar una sociedad ética. Es verdad que el deber de beneficencia es un deber de virtud y que, como tal, promueve una cultura moral entre los hombres. Sin embargo, dada la desigualdad entre el que realiza la acción benéfica y el que la recibe,¹¹ la

¹⁰ “Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre” (*RGV*, AA 06: 6).

¹¹ “En efecto, la relación del protector, como bienhechor, con el protegido, como obligado a la gratitud, es ciertamente una relación de amor recíproco, pero no de amistad: porque el respeto que ambos se deben entre sí no es el mismo” (*MS*, AA 06: 473).

beneficencia no es suficiente como causa de una unión ética entre los hombres. La amistad, en cambio, sí lo es.

2.

Como decíamos al principio, la amistad es una cuestión importante para Kant y prueba de ello es su ubicación respecto del resto de los deberes que estructuran la *Doctrina de la Virtud*. En efecto, el hecho de que Kant hable de la amistad como ‘conclusión de la doctrina elemental’ y no como un mero anexo a la *Doctrina de la Virtud* es prueba de su importancia. Por otro lado, el hecho de que los deberes hacia uno mismo aparezcan en primer lugar y como condición de posibilidad de cualquier otro deber,¹² no es un alejamiento de la tesis que sostiene este artículo, sino que más bien la refuerza ya que, dependiendo de qué sea lo que apreciemos de nosotros mismos, apreciaremos a los demás con esa misma medida.¹³ En este sentido, podríamos distinguir entre el filántropo, el misántropo y el solipsista. Así lo hace Kant: el filántropo es amigo del hombre porque es dichoso cuando a otros les va bien; el misántropo es enemigo del hombre porque es dichoso cuando a otros les va mal;¹⁴ el solipsista es egoísta porque le resulta indiferente cómo les vaya a los demás (*MS*, AA 06: 450).

Cada uno de estos “personajes” se refiere a los demás a partir del amor con el que cada uno se aprecia a sí mismo. Entre ellos, el filántropo (en un sentido práctico) es el que adopta el sentimiento moral y no su propia

¹² “En efecto, suponiendo que no hubiera semejantes deberes [deberes hacia sí mismo], no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos. - Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo” (*MS*, AA 06: 417–418).

¹³ Kant recoge el mandamiento cristiano “ama al prójimo como a ti mismo” en la *Doctrina de la Virtud* bajo el nombre de “ley ética de la perfección” (*MS*, AA 06: 450–451). Según Schönecker, esta sección de la *Doctrina de la Virtud* es de muy difícil interpretación (2013b: 336). Sin embargo, hay una diferencia a la que Schönecker no llega a referirse en su artículo y es que el mandamiento que nos ordena amar al prójimo tal y como nos amamos a nosotros mismos no se refiere al ‘grado’, sino al ‘modo’ de amar. De este modo, no habría dificultad en afirmar, tal y como hace Kant, que, por un lado, hemos de amar al prójimo tal y como nos amamos a nosotros mismos, y que, por otro lado, caben distintos grados de benevolencia. La primera afirmación se refiere al ‘modo’ del amor y la segunda afirmación se refiere al ‘grado’ del amor.

¹⁴ Kant distingue entre el misántropo en sentido práctico y el misántropo estético: “aquel que huye de los hombres, porque no puede encontrar en ellos ninguna *complacencia*, aunque quiera bien a todos, podría llamarse *antropófobo* (misántropo estético) y su aversión a los hombres, antropofobia” (*MS*, AA 06: 450). Aquí destacaremos solo la figura del misántropo en sentido práctico porque lo que estamos tratando de explicar a lo largo de estas páginas es aquel amor práctico (la amistad) de acuerdo con el cual los hombres se unen dando lugar a una sociedad ética.

felicidad como motivo impulsor de su albedrío y es a este al que Kant denomina “amigo del hombre”. Sin embargo, es importante señalar que, de acuerdo con aquella “insociable sociabilidad”¹⁵ que, según Kant, caracteriza a la naturaleza humana de un modo esencial, parece que aquello a lo que el hombre está predispuesto de un modo originario es a velar por su propia felicidad al margen de la felicidad de los demás. De acuerdo con esta idea, podría parecer que el hombre se refiere a los demás solo desde la perspectiva de su propia felicidad y en orden al cultivo de sí mismo.

Es verdad que, junto con el hecho de la razón, Kant tiene muy presente la tendencia espontánea de los hombres a compararse entre sí y lo considera un mecanismo natural por el que cada uno busca perfeccionarse a sí mismo (*RGV*, AA 06: 27–28). Pero, es necesario tener en cuenta que la competitividad entre los hombres no es para Kant algo indeseable. Más bien al contrario. Es un incentivo para el progreso de la cultura que “en sí mismo no excluye el amor mutuo” (*RGV*, AA 06: 27) y, como tal, no es una tendencia hacia el egoísmo, sino que, más bien, es una tendencia abierta ya que sobre ella se puede injertar tanto una postura egoísta como una postura de amor recíproco. Más aún y tal y como defenderemos a continuación, a lo que originariamente tiende el hombre, según Kant, no será hacia una postura egoísta. En efecto, según Kant, de un modo originario el hombre posee una susceptibilidad moral la cual, entre otras cosas, lleva el nombre de “filantropía” (*Menschenliebe*).¹⁶

De acuerdo con Dieter Schönecker, Kant habla de filantropía en varios sentidos y es complicado referirse a ella con precisión (2010: 133ss.). No ahondaremos en esta cuestión. Solo nos referiremos a ella como una de las predisposiciones morales que caracterizan al ser humano de acuerdo con

¹⁵ De acuerdo con Kant, “el hombre tiene una inclinación a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte propensión a *separarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de querer doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe inclinado a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su propensión a la pereza” (*IaG*, AA 08: 20–21).

¹⁶ “Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*); tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ella” (*MS*, AA 06: 399).

la disposición para su personalidad.¹⁷ Es verdad que ya hemos hablado antes de filantropía y nos hemos referido a ella en términos prácticos y en contraste con el misántropo y el solipsista. Ahora, sin embargo, nos estamos refiriendo a un sentido de filantropía más profundo, como uno de los efectos de la representación de la ley moral sobre el ánimo humano (Schönecker 2013a). De acuerdo con este concepto de filantropía como predisposición moral, podemos afirmar que el hombre que hace del respeto a la ley moral el motivo impulsor de su arbitrio, hace también de la filantropía (*Menschenliebe*) el motivo impulsor¹⁸ de su sociabilidad. Por lo tanto, aquella ‘insociable sociabilidad’ no incapacita al hombre para incorporar ‘nuevas razones’ en sus relaciones con los demás ya que el hombre es, antes que nada, un ser ‘libre’.¹⁹

En efecto, de acuerdo con Kant, la naturaleza del hombre ha de entenderse como el “fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento” (*RGV*, AA 06: 21). De acuerdo con esta idea y con la idea de que la libertad consiste en la

¹⁷ “Algunas de las descripciones que el propio Kant realiza sobre el proyecto de una metafísica de las costumbres sugieren que él comienza con la idea de humanidad del imperativo categórico y que luego complementa esa idea con un ideal moral más específico que es el ideal de humanidad el cual incluye los sentimientos y traits que un ser humano necesitará para desarrollarse de acuerdo con la idea de una racionalidad humana perfeccionada y de acuerdo con la virtud. De hecho, parece que Kant está tratando de definir este ideal de humanidad cuando, muy cerca del comienzo de la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres* sobre los principios metafísicos de la doctrina de la virtud, describe ‘ciertas disposiciones morales’ que ‘están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber” (a. trad.) [“Some of Kant’s own descriptions of his project in developing a metaphysics of morals suggest that he begins with an idea of humanity in the categorical imperative, but then supplements it with a more specific ideal of humanity that includes the feelings and traits that a human would need in order to match the idea of perfected human rationality and virtue. Most notably, Kant apparently is filling out the ideal of humanity when, near the beginning of *The Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue*, he describes ‘certain moral endowments’ that ‘lie at the basis of morality, as subjective conditions of receptiveness to the concept of duty’ (Kant 1996: 159; MM 6: 399)”] (Dean 2013: 185).

¹⁸ “La tesis de Kant en lo que se refiere a las predisposiciones morales no es sorprendente sólo por el hecho de que nombre *cuatro* incentivos de acuerdo con los cuales la razón se convierte en práctica (y ya no simplemente un incentivo tal, y como hace en la *Fundamentación* y, de otro modo, en la *Crítica de la Razon Práctica*). Lo que es aún más sorprendente es que de un modo manifiesto Kant vincula la *conciencia de la ley moral como un imperativo categórico* con estas predisposiciones morales” (a. trad.) [“Thus Kant’s thesis with regard to moral predispositions is not merely surprising in that he actually names *four* incentives by means of which reason becomes practical (rather than simply one, as he does in the *Groundwork* and, in a somewhat more differentiated fashion, in the *Critique of Practical Reason*). It is even more surprising in that he manifestly binds the actual *consciousness of the moral law as a categorical imperative* to these moral predispositions”] (Schönecker 2013b: 34ss.).

¹⁹ De acuerdo con Kant, la naturaleza del hombre ha de entenderse como el “fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento” (*RGV*, AA 06: 21).

aplicación de leyes morales objetivas, la tendencia a compararse con los demás no es la única forma de sociabilidad que le corresponde al hombre como tal.

Tal y como apuntábamos, la filantropía es una predisposición moral que todo hombre posee de un modo originario y, de acuerdo con ella, el hombre es capaz de adoptar el ‘amor a la humanidad’ como motivo impulsor de su arbitrio en sus relaciones con los demás. De acuerdo con esto último, el hombre no es solo sociable en tanto que se compara con los demás en términos de dicha o desdicha, sino que el hombre es sociable en tanto que amplía sus propios fines incluyendo los fines de los demás. Este es el filántropo en sentido práctico.

Es verdad que Kant distingue varias formas de incluir los fines de los demás como fines propios: distingue entre la beneficencia, la gratitud, la simpatía y la amistad. Sin embargo, aquí solo compararemos el deber de beneficencia y el deber de amistad para argumentar a favor de que la amistad moral consiste en una forma de relación que, aunque sea muy particular, es ejemplo de sociedad ética.²⁰ Con ello, veremos que, aunque la beneficencia es ciertamente una forma de hacer el bien, no es una forma de relación como lo es la amistad y, por lo tanto, aunque sí es una forma de promover el bien entre los hombres, no es una forma de promover el Sumo Bien ya que no incluye la felicidad tal y como lo hace la amistad. En efecto, mientras que el benefactor se ocupa de la felicidad ajena, el amigo no solo se ocupa de la felicidad ajena, sino que es feliz cuando al prójimo le va bien. De acuerdo con esto, parece que la amistad incluye una complacencia que no está asegurada en la beneficencia.

Ciertamente o, al menos, tal y como parece sugerir Kant, el deber de promover la felicidad ajena es un deber que procede de cierto amor a uno mismo. De acuerdo con Kant, “nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad)” (*MS*, AA 06: 393–394). A primera vista, podríamos pensar que, en realidad, la beneficencia es un derecho que posee cada uno por naturaleza (el derecho de ser ayudado en caso de necesidad) y que se

²⁰ Tal y como hemos tratado de argumentar al comienzo del artículo, hablamos de sociedad ética y no de comunidad ética porque mientras que el concepto de comunidad ética “está siempre referido al ideal de una totalidad de todos los hombres” (*RGV*, AA 06: 96), la sociedad ética es “solo una sociedad particular que tiende a la unanimidad con todos los hombres con el fin de erigir un todo ético absoluto, del cual toda sociedad parcial es solo una representación o un esquema” (*RGV*, AA 06: 96).

corresponde con un deber por parte de otros. Esta forma de entender la beneficencia parece corresponderse con aquello en lo que consiste un ‘deber jurídico’.²¹ Sin embargo, según Kant, la promoción del bienestar de los demás es un ‘deber de virtud’, es decir, la ayuda que puede necesitar una persona no le otorga a esta la autoridad para coaccionar a quien le niega la beneficencia. En efecto, como deber de virtud, la beneficencia es más que una administración de bienes: consiste en la adopción de una máxima y, como tal, es un fin por el que el hombre no puede ser coaccionado externamente por otros.

Así, al entender la beneficencia como un ‘deber de virtud’, Kant está apuntando al hecho de que se trata de un fin que el hombre ha de proponerse por sí mismo y que, más allá de la ayuda que otros puedan exigirle y que él pueda proporcionar, el beneficio otorgado será fruto de un deber de amor solo si el benefactor ha hecho algo más que beneficiar externamente al necesitado, esto es, solo si el benefactor ha hecho del respeto a la ley el motivo impulsor de su albedrío. Esto es común a todos los deberes de amor como deberes de virtud. Sin embargo, no nos centraremos ahora en la justificación del deber de beneficencia, sino que, tal y como dejamos anunciado al inicio del artículo, el deber de beneficencia nos sirve como punto de comparación para explicar el deber de amistad en relación con los conceptos de Sumo Bien y sociedad ética.

Como veremos a continuación, a diferencia de la beneficencia, la amistad resulta ser un modo más perfecto de relación al que pueden aspirar los hombres porque es en ella donde tiene lugar una perfecta cooperación entre el amor y el respeto. Así lo afirma Kant al definir la amistad como aquella “unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos” (MS, AA 06: 469).

3.

Como apuntábamos antes, a Kant le preocupa que, en lugar de constituir relaciones humanas de igualdad, la beneficencia sea fuente de subordinación de unos bajo otros ya que el beneficiado queda supeditado al benefactor. En

²¹ De acuerdo con Kant, “a todo deber corresponde un derecho, considerado como una *facultad* (*facultas morales generatim*), pero no a todos los deberes corresponden *derechos* por parte de otro (*facultas iuridica*) a coaccionar a alguien; sino que estos se llaman específicamente *deberes jurídicos*” (MS, AA 06: 383).

efecto, la beneficencia puede ocasionar sentimientos de humillación (de inferioridad) para el beneficiado y sentimientos de orgullo (de superioridad) para el benefactor. Por ello, Kant considera que es más preciso hablar de filantropía (*Menschenliebe*) en términos de *Menschenfreundschaft*, esto es, resulta más preciso hablar de la predisposición para la filantropía en términos de una predisposición para la amistad porque el concepto de amistad incluye “la representación y ponderación de la igualdad entre los hombres”:

Un *amigo de los hombres* en general (es decir, de la especie entera) es aquel que participa estéticamente en el bien de todos los hombres (se alegra con ellos) y que nunca lo perturbará sin un íntimo pesar. Pero la expresión «un *amigo* de los hombres» tiene un significado más estricto que la expresión «amante de los hombres» (*filántropo*). Porque aquella contiene también la representación y ponderación de la igualdad entre los hombres, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obliga a otros con beneficios; por así decirlo, como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos. - En efecto, la relación del protector, como bienhechor, con el protegido, como obligado a la gratitud, es ciertamente una relación de amor recíproco, pero no de amistad: porque el respeto que ambos se deben entre sí no es el mismo. El deber de querer bien al hombre como amigo (una afabilidad que es necesaria) y la consideración de este deber sirven para defenderse del orgullo que acostumbra a apoderarse de los afortunados que poseen la capacidad de hacer el bien (*MS*, AA 06: 472–473).

En efecto, si resulta más preciso hablar de *Menschenfreundschaft* que de *Menschenliebe*, ello se debe al hecho de que es en la amistad donde la igualdad de todos los hombres encuentra cobijo ético. En cambio, a diferencia de la amistad, la beneficencia suele generar desigualdad en el orden del respeto entre el benefactor y el beneficiado. No es lo mismo el deber de querer el bien del hombre que el deber de querer el bien del hombre como se quiere el bien del amigo.

Como se ve, de acuerdo con la igualdad que le corresponde a cada hombre por el hecho de ser hombre, parece que el amor práctico en Kant ha de entenderse prioritariamente en términos de amistad que de beneficencia. Así es, con la definición matizada del ‘amor a la humanidad’ como disposición amistosa (como *Menschenfreundschaft* mejor que como *Menschenliebe*), la acción benéfica deberá realizarse no solo por el bien del

prójimo, sino manteniendo la igualdad en el respeto mutuo: “es un deber evitar la humillación al receptor, adoptando una conducta que presente esta acción benéfica o bien como una simple obligación o bien como un pequeño obsequio, para mantener en él su respeto por sí mismo” (MS, AA 06: 448, 26–449, 3). Por consiguiente, el deber de amar al prójimo consiste en hacer el bien al otro como si de un amigo se tratase, esto es, de igual a igual. En este sentido, el deber de amistad se manifiesta como el deber de cultivar una determinada disposición hacia los demás.²²

Sin embargo, la amistad es ante todo una relación particular y, como tal, consiste en algo más que en el amor al prójimo porque, en el caso de una relación de amistad, el prójimo no es solo un igual, sino que es ‘mi’ amigo. Tiene sentido relacionar la beneficencia con el concepto de amistad como disposición, pero no con el concepto de amistad como una forma de relación. La relación entre el benefactor y el beneficiado es una relación moral, pero no es una relación de amistad. De ahí que, aunque la beneficencia sea un deber del hombre para con los demás hombres, no es específicamente un deber recíproco.

Es verdad que, en cierto sentido, la beneficencia involucra ya cierto carácter de reciprocidad o, más bien, de cierta universalidad, pues es consecuencia de una máxima “apta para formar parte de una legislación universal” (MS, AA 06: 451). Sin embargo, no es este sentido de reciprocidad al que se refiere Kant cuando introduce el tema de la amistad como conclusión de la *Doctrina de Virtud*. La reciprocidad característica de la amistad moral no se da en términos de beneficencia. La amistad no es el resultado de sumar a la beneficencia el carácter de reciprocidad que a esta le falta. En efecto, la diferencia entre beneficencia y amistad moral no se reduce a una ausencia o presencia de reciprocidad en una u otra respectivamente. La diferencia es otra. Además, por otro lado, sí cabe cierta correspondencia para con el benefactor, pero se trata de una bilateralidad que no se da en condiciones de igualdad. El beneficiado corresponde a su benefactor mediante la gratitud y, de esta manera, se posiciona como beneficiado y como benevolente. En efecto, a pesar de la desigualdad entre

²² “La amistad es, más bien, un asunto de voluntad, que tiene lugar primero interiormente como disposición, y luego exteriormente como relación. Por lo tanto, la amistad no comienza a partir del encuentro con una persona cualquiera, de la que, en un principio, efectivamente, lo desconocemos todo, sino que ya existe en uno mismo como disposición y, posteriormente, como comunión” (Rivadulla 2019: 470).

ambos, ser agradecido es una forma de ser benevolente porque consiste en querer lo recibido como un bien.²³ De acuerdo con esto, queda claro que entre el benefactor y el beneficiado sí hay reciprocidad, pero no hay igualdad.

Para aclarar esta diferencia entre la beneficencia y la amistad, nos fijaremos en una objeción muy común: la de que optar a favor del otro va en detrimento de la propia felicidad. En efecto, parece que, si opto por el prójimo, sufro mi felicidad, y que, al menos en un principio, existe una contradicción entre el amor a uno mismo y el amor al prójimo. ¿Cómo podemos conjugar estos dos amores de una manera sintética, integradora? ¿Puedo ocuparme de la felicidad de otra persona además de ocuparme de mi propia felicidad? De acuerdo con esta objeción, parece que el cumplimiento de la ley moral incluye una negación de las leyes naturales. En efecto, querer el bien de los demás consiste en proponerse como fin su felicidad lo cual parece contradecir el fin natural al que todo ser humano tiende y que es el de procurarse cada uno su propia felicidad. De acuerdo con esta objeción, el mismo Kant apunta que “no es evidente que una ley semejante [la ley de la beneficencia] resida en la razón; por el contrario, la máxima ‘cada uno para sí, Dios (el destino) para todos’ parece ser la más natural” (MS, AA 06: 452).

Es cierto que la ley de la benevolencia no es evidente para la razón ‘que compara’, pero sí lo es para la razón ‘práctica’. Como se ve, Kant distingue dos usos de la razón: un uso de acuerdo con el cual el hombre se juzga a sí mismo dichoso o desdichado en comparación con los demás y un uso de acuerdo con el cual el hombre ya no se juzga en términos de felicidad ni en comparación con los demás, sino que se trata de un uso de la razón según el cual el hombre se juzga en comparación con la ley moral. Estos dos usos de la razón se corresponden con dos predisposiciones de la naturaleza humana: por un lado, la predisposición para la humanidad y, por otro lado, la predisposición para su personalidad.²⁴

²³ “no considerar un beneficio recibido como una carga, de la que se desearía librarse gustosamente (porque el que ha resultado beneficiado se encuentra en un nivel inferior al de su bienhechor y eso mortifica su orgullo), sino incluso aceptar como un beneficio moral la ocasión para ello, es decir, como una ocasión que se da para unir esta virtud [la gratitud] a la filantropía que, junto con la *cordialidad* de la intención benevolente, es a la vez *ternura* de la benevolencia (atención al grado mínimo de esta en la representación del deber), y cultivar de este modo el amor a los hombres” (MS, AA 06: 456).

²⁴ “No se puede considerar esta disposición [la disposición para su personalidad] como contenida ya en el concepto de la anterior [la disposición para la humanidad], sino que ha de considerársela necesariamente como una disposición particular” (RGV, AA 06: 26).

De acuerdo con la predisposición para la humanidad, la promoción de la propia felicidad es algo que hacemos por naturaleza y de un modo originario y, para ello, hacemos cierto uso de la razón. En efecto, hacer de la propia felicidad el fin de nuestras acciones es algo que nos caracteriza como “seres vivientes y a la vez racionales” (*RGV*, AA 06: 26–27). Por otro lado, de acuerdo con la predisposición para su personalidad, el hombre hace uso de la razón más allá de su condición de viviente y, como tal, su juicio no versará sobre la propia felicidad, sino sobre meros conceptos de la razón como el concepto de fin. Es aquí, de la confusión entre estos dos usos de una misma razón, de donde parece emerger aquella objeción: ¿cómo podemos concebir a los demás como un fin y, consecuentemente, como una forma de promover la propia libertad, sin que ello conlleve una alienación de lo que nos corresponde como seres naturales?

Para completar la respuesta a esta objeción, haremos referencia al concepto kantiano de felicidad que, según él, es un concepto indeterminado.²⁵ En efecto, según Kant, la felicidad es un ideal de la imaginación de acuerdo con el cual la razón nunca alcanza exactitud:

determinar con seguridad y universalidad qué acción fomenta la felicidad de un ser racional es totalmente insoluble. Por eso, no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices; porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se espera que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie, en realidad infinita, de consecuencias (*GMS*, AA 04: 418).

De acuerdo con esto, lo que en realidad parece constituir una negación de la naturaleza humana es hacer de la propia felicidad el fundamento de nuestro querer porque la felicidad no es un concepto determinado ni determinable y, por lo tanto, no se corresponde con el concepto de fin.²⁶ En cambio,

²⁵ “Pero es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos; es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro” (*GMS*, AA 04: 418).

²⁶ Entendemos aquí por “fin” aquello que el hombre se propone como fin de su arbitrio y para lo cual no bastan los incentivos naturales porque el arbitrio humano no es determinable por estos, sino solo por conceptos de la razón. Por lo tanto, el concepto de fin es aquí un concepto de la razón, esto es, un

promover el bien de los demás es un deber y, como tal, sí es un concepto determinado. Se trata de una afirmación de nuestra libertad. Como veremos, la diferencia entre la beneficencia y la amistad residirá en la intensidad de esta afirmación. En el caso de aquél que hace de la amistad el fundamento de su arbitrio, este no solo promueve el bien de los demás, como hace el benefactor, sino que promueve el Sumo Bien. En efecto, los amigos son los que hacen de la felicidad un proyecto común, son los que ‘determinan’ juntos aquello que les hace felices.²⁷

Para Kant, la amistad es un deber digno de honra porque, como decíamos, a diferencia de la beneficencia, incluye la dignidad de ser feliz de un modo muy específico. Es verdad que ambos, tanto el benefactor como el amigo, adoptan como motivo impulsor de su arbitrio el respeto a la ley y no su propia felicidad. En efecto, ambos adoptan la felicidad del otro como motivo impulsor de su propio albedrío y con ello adquieren una dignidad que Kant denomina ‘la dignidad de ser feliz’. De acuerdo con esta expresión, la propia felicidad se convierte en algo que el hombre espera recibir por parte de otro. Pero, a diferencia del benefactor, para el hombre que tiene amigos la felicidad no es sólo objeto de esperanza, sino que es objeto de experiencia pues *poseer* amigos es *poseer* felicidad.

Es verdad que tanto el benefactor como el amigo cumplen el mandamiento cristiano del amor porque aman al prójimo como se aman a sí mismos. En efecto, tanto el benefactor como el amigo aman la ley moral y, por lo tanto, no solo se quieren a sí mismos, sino que, por la universalidad de la ley, abarcan a todos los otros. Aun así, el amor de beneficencia no es el amor de amistad. Lo que distingue a la relación que se tiene con un amigo respecto de las relaciones con otros que son de amor, pero que no son de amistad, está en que los amigos participan de algo en común.²⁸ Gracias a esa exigencia de igualdad entre los que son amigos o, al menos, ‘entre los que

concepto capaz de determinar el arbitrio humano o, mejor dicho, un concepto de acuerdo con el cual el hombre es capaz de determinarse a la acción. Para la explicación sobre “¿cómo es posible un fin semejante?” (MS, AA 06: 379–403).

²⁷ Es muy interesante la propuesta de Kyla Ebels-Duggan sobre la amistad en el matrimonio como paradigma de Comunidad Moral (2009: 15ss.).

²⁸ En su artículo comparativo sobre la amistad en Aristóteles y en Kant, Andrea Veltman expone cómo, en definitiva, Kant aventaja a Aristóteles al hablar de la amistad como un ‘ideal de comunicación’. Ello resulta llamativo dada la limitada comprensión que parece tener Kant sobre la naturaleza social del hombre en comparación con la que tiene Aristóteles. Mientras que Aristóteles destaca de la amistad un aspecto que es más extrínseco a la propia relación y que es el conocimiento propio; Kant, en cambio, define la amistad en términos de una actividad interpersonal, pues, según él, es la comunicación y no el autoconocimiento la nueva práctica que introduce la amistad (Veltman 2004: 225ss.).

admiten la amistad en su intención', el amor se concreta en una actitud más profunda, donde no cabe la indiferencia ni el egoísmo, sino una comunidad de fines.

Así es, el deber de la amistad es un deber de igualdad en el amor y respeto mutuos. En cambio, el deber de beneficencia es un deber de virtud, pero no es, por sí mismo, un deber de igualdad. El amor de amistad permite considerar al otro como fuente de razones para mi acción, de modo tal que no quepa hablar simplemente de beneficencia, sino de interacción. Más que hacer algo por el otro, amar consiste en hacer cosas juntos. Este es el enfoque que defiende Kyla Ebels-Duggan. Según ella, el deber de amar al prójimo no coincide con el deber de beneficencia: "Más que contribuir al bienestar de cada uno y más que hacer cosas el uno por el otro, el amor nos invita a compartir los fines de cada uno de un modo conjunto, haciendo cosas el uno con el otro" (a. trad.) ["Rather than contributing to each other's welfare, doing things for each other, I hold that love directs us to share in each other's ends, doing things with each other"] (2008: 155ss.).

4. Conclusión

Como hemos ido subrayando, lo interesante del concepto de amistad moral está, entre otras cosas, en que los amigos coinciden en la intención de hacerse mutuamente felices y, de acuerdo con ello, no solo deja cada uno su propia felicidad en manos de su amigo, sino que el contenido que dé cada uno a su idea de felicidad coincidirá con el contenido que den los dos a su idea de amistad.²⁹ Es en ella, en su relación de amistad, donde encuentran aquel modo de ser felices que no contradice la ley moral.³⁰ En efecto,

²⁹ De acuerdo con Ebels-Duggan, los amigos y, más aún, un matrimonio, comparten el contenido de su felicidad de tal modo que no se trata de un contenido idéntico, sino 'interdependiente': "la perspectiva sobre los fines compartidos tiene una ventaja más. El hecho de que actuemos de acuerdo con esta perspectiva conlleva una interdependencia en nuestros fines. Los proyectos que el otro adopta son los proyectos que yo llevo a compartir con él y viceversa. En tanto que el éxito en nuestros fines constituye parcialmente nuestro bienestar, la consecuencia inmediata de que compartamos nuestros proyectos de este modo será que nuestra felicidad también se convertirá en interdependiente" (a. trad.) ["the shared-ends view has a further advantage as well. Acting as it directs ordinarily brings about interdependence in our ends. The projects that you adopt I come to share, and viceversa. And, since success at our ends partially constitutes our well-being, this has the immediate consequence that our happiness also becomes interdependent"] (2008: 162ss.).

³⁰ Como el mismo Kant indica, "la sola felicidad está lejos de ser para nuestra razón el completo bien. Ella no la aprueba (por mucho que la inclinación la desee), si no está unida al merecimiento de ser feliz, es decir, a la conducta moralmente buena. La sola moralidad, y con ella el solo merecimiento de ser feliz, está también lejos de ser el completo bien. Para completarlo a este, aquél que no se ha comportado

mientras que dedicar la vida a promover la propia felicidad responde a una intención indiferente a la moralidad, emplear la vida en hacerse dignos de la felicidad, tal y como Kant sostiene, refleja una intención característicamente moral. Uno y otro modo de vivir se distinguen también por el hecho de que el primero destaca como práctica egoísta y el segundo destaca como práctica específicamente social de acuerdo con los deberes hacia los demás hombres y, en especial, de acuerdo con el deber de amistad. Kant favorece esta segunda opción. La diferencia entre ambos modos de vivir no está en que uno vive para ser feliz y el otro vive de acuerdo con la ley moral y ‘consecuentemente’ al margen de la propia felicidad. Más bien al contrario. El más feliz de los dos es el que promueve la felicidad de los demás y, aún lo es más, el que promueve la felicidad de sus amigos porque en este caso el prójimo no es solo alguien que le necesita, sino alguien que le corresponde no solo con gratitud (como el beneficiado a su benefactor), sino con la misma intención y que, por lo tanto, el amigo es alguien que no solo le respeta (como el beneficiado agradecido respeta a su benefactor), sino que es alguien que le hace feliz.

Con todo, es importante distinguir entre *tener amistad* y *tener amigos*. Mientras que la amistad es objeto de obligación, *tener amigos* es, más bien, un objeto de esperanza porque la correspondencia no es algo que dependa de la propia acción. En efecto, tal y como llegamos a apuntar, la amistad es algo que se cultiva en primer lugar como una disposición y, en este sentido, *tener amistad* sí es objeto de obligación. En cambio, tener a alguien como amigo es algo más que tener amistad.

A este respecto, es importante volver a apuntar que tener amigos no consiste solo en ‘hacer el bien’ porque, como hemos tratado de señalar, una relación de amistad no es una relación de beneficencia, sino que consiste en una participación y, en definitiva, en una sociedad ética. En efecto, como una unión “puramente moral” (MS, AA 06: 470), esto es, como una unión que no persigue la ventaja recíproca (aunque la incluye), la amistad es un

de manera indigna de la felicidad debe poder tener la esperanza de llegar a ser partícipe de ella. Ni la misma razón, libre de toda intención privada, puede juzgar de otro modo, si ella sin considerar ningún interés propio, se pone en el lugar de un ser que tuviera que repartir a otros toda la felicidad, pues en la idea práctica las dos piezas están enlazadas esencialmente, aunque de tal manera, que la disposición moral del ánimo como condición, es lo que primeramente hace posible la participación en la felicidad, y no es que, al revés, la perspectiva de felicidad haga posible la disposición moral del ánimo. Pues en este último caso ella no sería moral, y por tanto tampoco sería digna de la completa felicidad, que no reconoce ante la razón, otra limitación que la que proviene de nuestra propia conducta contraria a la moral” (KrV, A813–814/B841–842).

ejemplo de aquella sociedad —la sociedad ética— en la cual no hay peligro de que los miembros se corrompan mutuamente porque no solo están ‘unos junto a otros’ (RGV, AA 06: 93–94), sino que son amigos, esto es, “la conducta de cada uno es según razón y coinciden en los principios que rigen su comportamiento moral” (Rivadulla 2019: 471).

En cualquier caso, es necesario señalar que la amistad es una unión ‘frágil’ porque, aunque depende de lo mejor del hombre,³¹ esto es, de la ley moral, es el mismo hombre el que debe adoptar esta ley y no otra como fundamento de su arbitrio. A este respecto, esto es, respecto a la pureza de nuestras intenciones, cada hombre está ante su propia conciencia la cual sigue siendo un lugar de relación. En efecto, aunque hayamos tratado de argumentar a favor de la idea de que ‘la moral conduce a la amistad’, con ello, no hemos tratado de argumentar en contra de la idea de que “la moral conduce a la religión”. Tal y como dejamos apuntado al principio, el amigo es capaz de apreciar nuestro valor de un modo especial, pero no es capaz de premiarnos según la pureza de nuestras intenciones. De ello solo es capaz Dios. Por esto, en realidad, las dos versiones del Sumo Bien son complementarias y esta complementariedad está sugerida en unas palabras de Kant a las que ya nos habíamos referido más arriba:

la expresión «un *amigo* de los hombres» tiene un significado más estricto que la expresión «amante de los hombres» (*filántropo*). Porque aquella contiene también la representación y ponderación de la igualdad entre los hombres, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obliga a otros con beneficios; por así decirlo, como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos (MS, AA 06: 472–473).

La referencia explícita que hace Kant en este fragmento a la posibilidad de una fraternidad universal es digna de mención. Al presentarnos la filantropía no solo como ‘amor a la humanidad’, sino como ‘amor a la igualdad’, parece que Kant ha estado dibujando el ideal romántico de la fraternidad que, junto con los principios de la libertad y la igualdad, representó en su época toda una revolución cultural. Sin embargo, esta referencia que hace Kant a una

³¹ La ley moral es ‘lo mejor’ del hombre porque está presente en la naturaleza humana de acuerdo con la disposición para su personalidad sobre la cual y a diferencia de las disposiciones del hombre para la animalidad y para la humanidad, “absolutamente nada malo puede injertarse” (RGV, AA 06: 26–28).

fraternidad entre todos los hombres no es aquí una referencia a la posibilidad de un derecho cosmopolita, sino a la existencia de un padre universal “que quiere la felicidad de todos”. De acuerdo con esto, parece que la posibilidad de considerarnos como hermanos y no simplemente ‘unos junto a otros’, depende, finalmente, de que nos consideremos bajo un arbitrio paternal que es universal y que, por lo tanto, no pertenece a este mundo, sino que es trascendente, divino. De acuerdo con esta relación entre fraternidad y paternidad, podemos sostener —sin contradecirnos— que, en realidad, ‘la moral que conduce a la amistad conduce también a la religión’. En efecto, con nuestra idea de que ‘la moral conduce a la amistad’ no pretendíamos sustituir la idea de Kant de que “la moral conduce a la religión” (RGV, AA 06: 6), sino que lo que pretendíamos era hablar de la amistad en términos de una sociedad ética donde la cooperación entre los hombres es una forma de promover el Sumo Bien y, consecuentemente, una forma de ser felices en la Tierra que no procede de que cada uno se proponga su propia felicidad, sino de que cada uno se proponga cultivar la amistad.

Bibliografía

- BARON, M.: “Impartiality and Friendship”, *Ethics* 101, 4 (1991) 836–857.
- _____: “Friendship, Duties Regarding Specific Conditions of Persons, and the Virtues of Social Intercourse”, en TRAMPOTA, A.; SENSEN, O.; TIMMERMANN, J. (Eds.): *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, 365–382.
- DEAN, R.: “Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in Itself”, *Kantian Review* 18, 2 (2013) 171–195.
- DÖRFLINGER, B.: “Los deberes del amor en la doctrina kantiana de la virtud. Su ubicación en el límite entre razón y sentimiento”, *Revista de Estudios Kantianos* 2, 2 (2017) 125–134.
- EBELS-DUGGAN, K.: “Against Beneficence: A Normative Account of Love”, *Ethics* 119, 1 (2008) 142–170.
- _____: “Moral Community: Escaping the Ethical State of Nature”, *Philosophers’ Imprint* 9, 8 (2009) 1–19.

GONZÁLEZ, A. M.: “Cultura y felicidad en Kant”, *Teorema* 23, 1–3 (2004) 215–232.

_____ : “Kant and the Culture of freedom”, *Archiv für rechts-und sozialphilosophie* 96, 3 (2010) 291–308.

_____ : *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture, and Morality*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Olms, 2011.

KANT, I.: *Religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2001.

_____ : *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, traducción de M. García Morente, Madrid, Encuentro, 2003.

_____ : *Crítica de la Razón Pura*, traducción, notas e introducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

_____ : *Metafísica de las Costumbres*, traducción de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2018.

KORSGAARD, C.: “Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations”, en: *Creating the Kingdom of Ends*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, 188–221.

PAUER-STUDER, H.: “‘A Community of Rational Beings’. Kant’s Realm of Ends and the Distinction between Internal and External Freedom”, *Kant-Studien* 107, 1 (2016) 125–159.

REATH, A.: “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, *Journal of the History of Philosophy* 26, 4 (1988) 593–619.

RIVADULLA, A.: “El concepto de amistad en Kant”, *Isegoría* 61 (2019) 463–481.

_____ : “Freedom and Bonds in Kant”, *Con-textos Kantianos* 9 (2019) 123–136.

SCHÖNECKER, D.: „Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92 (2010) 133–175.

_____ : “Kant’s Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions”, *KSO Kant Studies Online* (2013a) 1–38.

_____ : “Duties to Others from Love”, en TRAMPOTA, A.; SENSEN, O.; TIMMERMANN, J. (Eds.): *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013b, 309–341.

SHERMAN, N.: “The Shared Voyage”, en: *Making a Necessity of Virtue*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997, 187–238.

WIKE, V.: “Kantian Friendship: Duty and Idea”, *Diametros* 39 (2014) 140–153.

VELTMAN, A.: “Aristotle and Kant on Self-disclosure in Friendship”, *Journal of Value Inquiry* 38, 2 (2004) 225–239.

Kant y la religión racional. Acerca de la defensa ilustrada del principio de tolerancia

ILEANA P. BEADE¹

Resumen

Los pensadores de la Ilustración suelen destacar el vínculo indisoluble entre ‘racionalidad’ y ‘tolerancia religiosa’, declarando irracional toda forma de fanatismo. En este trabajo examinamos algunos tópicos desarrollados en *Respuesta a la pregunta qué es la ilustración* y en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, con el propósito de analizar la formulación kantiana del principio de neutralidad del Estado en materia religiosa, y la noción de ‘religión racional pura’. Nuestro propósito es señalar la importancia decisiva de ambos aspectos para el tratamiento kantiano de la cuestión de la tolerancia, así como la vigencia de los mismos en vistas a los desafíos que enfrentan los actuales sistemas democráticos, a causa de su sesgo multiculturalista.

Palabras clave: razón, religión, tolerancia, paz civil

Kant and Rational Religion. On the Enlightened Defense of the Principle of Tolerance

Abstract

The Enlightened philosophers usually point out the strong relationship between rationality and religious tolerance, and condemn all kinds of fanaticism as irrational. In this paper, I analyze some topics addressed by Kant in *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* and *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, in order to consider Kant’s formulation of the principle of the neutrality of the State in the religious domain, and also his notion of pure rational faith. My main aim is to underline the importance of both aspects, not only for the interpretation of Kant’s position on tolerance, but also for facing current problems related to multicultural democracies.

Keywords: Reason, Religion, Tolerance, Civil Peace

¹ Universidad Nacional de Rosario. Contacto: ileanabeade@yahoo.com.ar. Este trabajo ha sido desarrollado en el marco del Proyecto KANTINSA (*Kant in Southamerica*), financiado por la Unión Europea (Horizon 2020, programa de investigación e innovación Marie Skłodowska-Curie N° 777786).

1. Introducción

La cuestión de la tolerancia religiosa, ampliamente discutida entre los pensadores modernos a raíz de las guerras de religión que agobiaron al continente Europeo a partir de la Reforma, constituye un tópico de gran relevancia en nuestro contexto actual, a la luz de los desafíos que enfrentan los actuales sistemas democráticos. Importantes figuras del pensamiento ilustrado participaron del debate en torno a la tolerancia, entendida como una virtud moral, como un derecho derivado de nuestro derecho natural a la libertad, o como un valor político fundamental, *i.e.*, como una condición indispensable para la estabilidad del orden social. Spinoza, Bayle, Locke, Voltaire, Hume y Kant, vindican la tolerancia y coinciden en señalar que resulta absurdo invocar los principios del cristianismo a fin de justificar acciones de persecución o violencia. Bajo premisas ilustradas, concuerdan en su reconocimiento del vínculo indisoluble entre ‘racionalidad’ y ‘tolerancia’, declarando irracional toda forma de fanatismo.

Si bien no hallamos en Kant una tematización sistemática del principio de tolerancia religiosa, a partir del análisis de algunos tópicos desarrollados en *Respuesta a la pregunta qué es la ilustración* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (WA, 1784)] y en *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, 1793)] pueden identificarse elementos conceptuales relevantes para la discusión acerca de dicho principio. En las páginas que siguen, intentaré mostrar que la idea kantiana de una ‘religión racional pura’ y, por otra parte, su formulación del principio de neutralidad del Estado en materia religiosa, aportan aspectos significativos para el debate actual en torno al alcance y los límites de la tolerancia.

2. La fe racional y su relación con el principio de tolerancia

En diversos escritos del período crítico, Kant aboga por una ‘fe racional’, concepto que ostenta, en su filosofía práctica, una significación específica que no podríamos examinar en detalle, pues ello exigiría considerar una serie de aspectos doctrinales complejos, vinculados con la doctrina del ‘teísmo moral’. Nos limitaremos a presentar aquí algunas reflexiones en torno al concepto de una religión purificada de elementos irracionales, que surgiría, para Kant, a partir de un esfuerzo por hallar en la Escritura aquello

que resulte acorde a la razón, y a los principios morales que en ella se originan (*RGV*, AA 06: 83).²

Esta religión fundada ‘exclusivamente’ en la razón —caracterizada por el filósofo como ‘la verdadera religión’— prescinde de relatos míticos y demás contenidos de la teología revelada. La ‘fe racional’ no exige obedecer estatutos, preceptos, o rituales, sino solo exige el cumplimiento de los deberes morales como si se tratase de mandatos divinos (*RGV*, AA 06: 84). La ‘religión racional’ constituye, así pues, una ‘fe moral’, y resulta sumamente limitada en sus contenidos, por cuanto se limita a la exigencia de una conducta moralmente buena. Sus artículos de fe se reducen a la creencia en Dios como creador y sostén moral del mundo: “Esta fe no contiene propiamente ningún misterio, porque expresa únicamente el comportamiento moral de Dios hacia el género humano; además se presenta por sí misma a toda razón humana” (*RGV*, AA 06: 149). El punto que interesa destacar aquí es que, solo cuando el servicio de Dios es comprendido en su dimensión moral, se constituye como un servicio ‘libre’, un servicio que no implica sujeción alguna a leyes estatutarias. La ‘fe racional’ no compromete, por consiguiente, la autonomía de la razón, facultad que no puede someterse a principios ajenos sin que resulte comprometida su naturaleza y tarea propias.³

Ahora bien, si la razón conduce a una religión que se limita a la exigencia del cumplimiento de los deberes morales, la falta de racionalidad conduce, por su parte, al fanatismo, al fetichismo y al clericalismo, origen de excesos y abusos innumerables. El ‘clericalismo’ [*Pfaffenthum*] es definido por Kant como “la constitución de una iglesia en cuanto en ella rige

² La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (I–IX), Berlín, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura AA, seguida del número de tomo. Citamos la traducción española de F. Martínez Marzoa de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1995).

³ Kant concibe la razón como una facultad naturalmente autónoma y crítica, y considera que la religión no puede dar la espalda a la razón, sino que debe apoyarse en esta. En tal sentido señala que “una religión que sin escrúpulo declara la guerra a la razón a la larga no se sostendrá contra ella” (*RGV*, AA 06: 10). Toda pretensión de imponer a través de medios coactivos la adhesión a determinadas creencias resultará estéril. Este argumento fue desarrollado, con diversas variantes, por autores como Bayle, Spinoza, Locke y Voltaire, entre otros. El tipo de adhesión o asentimiento que constituye la creencia no hace posible el recurso a instrumentos coactivos que la produzcan. Si bien los autores mencionados no concuerdan respecto de la relación que ha de establecerse entre ‘creencia’ y ‘verdad’, coinciden, sin embargo, en su denuncia de la ineficacia de los medios coactivos para imponer determinadas creencias: la imposición violenta de un contenido de fe no solo viola derechos naturales básicos del ser humano, sino que resulta, en última instancia, estéril, y solo puede dar lugar a conductas hipócritas, a falsas conversiones, o a una actitud de abierta hostilidad.

un servicio de fetiches, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no lo constituyen principios de la moralidad, sino mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancias” (*RGV*, AA 06: 179–180). Priorizar la devoción sobre la virtud pervierte la verdadera intención religiosa, y ante tal peligro, resulta fundamental establecer una clara distinción entre la conducta moral y el fetichismo religioso —y en esto, señala Kant, consiste ‘la verdadera Ilustración’—.

La caracterización del fanatismo y el clericalismo como lo opuesto de la ‘fe racional’ permite derivar consecuencias importantes para la formulación del principio de tolerancia: en efecto, la fe racional es de carácter ‘universal’, trasciende la diversidad de cultos y creencias (*RGV*, AA 06: 107), y constituye la meta a la cual nos aproximamos a través de la ampliación progresiva de los valores ilustrados. En tal sentido cabe afirmar que la noción de ‘fe racional’ se inscribe, en el escrito de 1793, en una ‘filosofía de la historia de la religión’, esto es, se inscribe en una concepción del desarrollo histórico en tanto orientado hacia una meta última: la ‘paz perpetua’. La ‘paz’ es entendida, en este contexto, no ya en sentido estrictamente político, sino en sentido político-religioso. Kant señala que judíos, católicos, luteranos y mahometanos difieren en sus ‘creencias’; la ‘religión’, sin embargo, no debe ser identificada con la ‘creencia’ ni con la pertenencia a una institución eclesiástica particular, sino que debe fundarse únicamente en propósitos morales. Las llamadas ‘disputas de religión’, “que tan frecuentemente han turbado y regado con sangre el mundo, no han sido otra cosa que peleas acerca de la fe eclesial” (*RGV*, AA 06: 108). En la medida en que los hombres abandonen progresivamente su fe eclesial en favor de una ‘fe racional pura’, cabe esperar la desaparición (o al menos, la moderación) de los conflictos religiosos. ¿Cómo es posible una aproximación gradual a la ‘fe racional universal’? Así como en la filosofía kantiana de la historia la figura de una Naturaleza providencial —garante del progreso del género humano— permite dar respuesta a esta pregunta, así en la ‘filosofía de la historia de la religión’ esbozada por Kant, es la razón práctica la que de algún modo garantiza esta orientación progresiva hacia a una fe racional, libre de todo fanatismo.⁴

⁴ En este sentido sostiene Kant que, si bien la moralidad —que ha de fundarse exclusivamente en principios de la razón pura práctica—, no se sustenta en la religión, acaba por conducir inevitablemente a ella (*RGV*, AA 06: 6). La creencia religiosa (no como fe eclesial, sino como religión racional ‘mínima’), resulta de algún modo naturalizada en el marco de la filosofía práctica kantiana, hecho que

Kant declara que avanzamos hacia una religión racional única, y mientras tanto alcancemos esta ‘unanimitad racional’ en materia religiosa, debemos consolidar la convivencia pacífica entre los diversos credos, cultivar la tolerancia, y exigir del Estado una posición neutral en materia religiosa. El Estado no solo debe tolerar las diversas creencias y cultos, sino que debe garantizar además las condiciones necesarias para el desarrollo de un libre examen de los contenidos de fe, condiciones indispensables para el perfeccionamiento gradual de las instituciones religiosas. La reivindicación del libre ‘uso público de la razón’, desarrollada en el escrito de 1784 *En respuesta a la pregunta: qué es la Ilustración*,⁵ se halla directamente vinculada a esta exigencia: el soberano debe garantizar la libertad requerida para la transformación de las instituciones religiosas. Limitar o impedir dicha transformación, implicaría

vulnerar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad [...] [el soberano] dejará que los súbditos hagan cuanto encuentren necesario para la salvación de su alma; esto es algo que no le incumbe en absoluto, pero en cambio sí le compete impedir que unos perturben violentamente a otros, al emplear toda su capacidad en la determinación y promoción de dicha salvación. El monarca daña su propia majestad cuando se inmiscuye sometiendo al control gubernamental los escritos en que sus súbditos intentan clarificar sus opiniones... (*WA*, AA 08: 39–40; Kant 2013).

ha sido considerado por algunos intérpretes como una limitación en el tratamiento kantiano de los principios ilustrados. En tal sentido señala La Rocca que “pese a [...] la transformación de los objetos suprasensibles en meros *principios de orientación*, la crítica kantiana de la religión parece detenerse aquí a medio camino [...]; la fe racional no se limita a indicar unas dimensiones necesarias de la búsqueda del sentido [...] sino que se convierte en una «traducción secularizada» [...], pero en realidad secularizada solo a medias, de contenidos de fe positivos, históricos” (2006: 125). “El intérprete considera que una racionalidad ilustrada debería habilitar diversas formas de experiencia y, en lo referido al aspecto que nos concierne, sugiere el autor que aquella debería dar lugar a modos diversos de posicionamiento ante la cuestión religiosa. La crítica kantiana parece mostrar sus límites al intentar integrar ciertos postulados prácticos —como el de la existencia de Dios— en una dimensión de algún modo «teórica»” (2006: 125ss.; véase Beade 2016: 109–130).

⁵ Kant propone, en este breve ensayo, una respuesta a la pregunta ‘qué es la ilustración’, inscribiéndose así en un debate que convocó a importantes figuras de la intelectualidad europea en los albores del período ilustrado, y que —cabría afirmar— se prolonga incluso hasta el presente (La Rocca 2006: 108). En el marco de la Ilustración alemana, la pregunta acerca del sentido de la Ilustración encuentra un punto de inflexión clave en la formulación propuesta por J. F. Zöllner, quien en un escrito publicado en la *Berlinische Monatsschrift* en el año 1783, observa que la pregunta acerca del significado del término ‘ilustración’ no ha hallado aún, pese a su importancia, una respuesta satisfactoria. Esta pregunta impulsará una discusión acerca de la naturaleza, el alcance y los límites de la Ilustración, discusión en cuyo marco intentarán dilucidarse las consecuencias morales, políticas y culturales del proyecto ilustrado (véase Cronin 2003: 60–69; Hinske 1981: xiiiiss.; Schmidt 1992: 77–101; Laursen 1996: 253–269; Lestition 1993: 57–112; Zöllner 2009: 82–89; Scholz 2009: 30; Hutter 2009: 68s.).

De este pasaje interesa destacar varios puntos: en primer lugar, al igual que otros pensadores ilustrados, Kant sostiene que no es competencia del Estado aquello que pertenece a la interioridad de la conciencia, y el único pretexto para una intervención estatal en los asuntos religiosos se da allí donde la paz civil se ve comprometida.⁶ En segundo lugar, el Estado compromete su majestad toda vez que interviene en disputas religiosas. La autoridad del soberano debe situarlo por encima de cualquier enfrentamiento religioso o conflicto entre iglesias: en efecto, este “humilla su poder supremo al amparar [...] el despotismo de algunos tiranos frente al resto de sus súbditos” (*WA*, AA 08: 40), o al consentir que las autoridades religiosas se impongan de manera coactiva sobre ciertos individuos, obligándolos a abrazar determinado culto religioso. En la *Doctrina pura del derecho*, observa, en este sentido: “Son intromisiones de la autoridad, e indignas de ella, intentar decidir si una iglesia debe tener una determinada fe y cuál ha de ser, o si ha de conservarse inalterable y no puede reformarse a sí misma” (*MS*, AA 06: 327; Kant 1994).

Kant declara que no se vive aún en una ‘época ilustrada’, pero sí en una ‘época de ilustración’. Los contenidos de fe, al igual que la legislación, los principios del gobierno, deben ser sujetos a revisión, en vistas a su progresivo perfeccionamiento —esto vale para las instituciones sociales en general, las religiosas, las científicas, las jurídicas, las educativas—. Este perfeccionamiento gradual requiere que el gobierno garantice plenamente el derecho de libre expresión —en términos kantianos: el libre ‘uso público de razón’—, derecho cuyo ejercicio constituye la condición básica para una evolución progresiva de las instituciones sociales.⁷ El ‘espíritu de libertad’

⁶ La escisión entre el poder político y el poder religioso resulta fundamental en la construcción moderna del discurso de la tolerancia, y que toda intervención del gobierno en asuntos de fe debe tener como finalidad exclusiva restablecer esa escisión, esto es, garantizar el orden público, entendido como un espacio laico que respeta la esfera privada en la que se inscribe toda práctica o fe religiosas.

⁷ Es importante señalar el carácter intrínsecamente ‘comunicativo’ y ‘participativo’ que Kant asigna a la razón en diversos escritos (*Log.*, AA 09: 56; *KU*, AA 05: 293–294; *Refl.* 2565, 2564, 2566, AA 16: 418–420; *WDO*, AA 08: 144), en los que sugiere que la participación de un individuo en procesos de discusión pública resulta fundamental para el desarrollo del pensamiento crítico y autónomo (*MS*, AA 06: 237–238). Para un análisis de la concepción kantiana de la razón como facultad naturalmente comunicativa, véase Deligiorgi 2002, 2005: 55ss.; La Rocca 2006: 118ss.; Beade 2017, 2018. Si bien Kant reivindica el libre ‘uso público’ de la razón, considerándolo un derecho fundamental del ser humano, así como una condición decisiva del progreso, establece asimismo estrictos límites en el ámbito del ‘uso privado de la razón’, esto es: el uso que hace un individuo de su facultad racional en el ejercicio de ciertas funciones públicas o civiles, en cuyo marco es requerida una estricta obediencia a las normas establecidas. No hay consenso entre los intérpretes respecto del sentido específico que ha de atribuirse a la noción de ‘uso privado de la razón’: mientras algunos proponen interpretarla en relación con cierta relación contractual en virtud de la cual los individuos renuncian a hacer un libre

no altera el orden civil —señala Kant en el escrito de 1784— sino que es la opresión, la intolerancia, la coacción en materia de creencia, aquello que altera la paz e induce a la insurrección. Las libertades civiles son la condición básica y fundamental de todo progreso histórico.⁸ Amparándose en una confianza ilustrada en el progreso de la especie, señala Kant que “los hombres van abandonando poco a poco el estado de barbarie gracias a su propio esfuerzo, con tal de que nadie ponga un particular empeño en mantenerlos en la barbarie” (*WA*, AA 08: 41).

El Estado no tiene derecho a prescribir una determinada forma de culto, “sino que tiene solo el derecho *negativo* de impedir que los maestros públicos influyan sobre la comunidad política *visible*, cuando sea perjudicial para la salud pública” (*RGV*, AA 06: 327). Kant subraya en este pasaje el calificativo visible: la ‘comunidad visible’ es la comunidad política, por contraposición a la comunidad religiosa, espiritual, ‘invisible’. Esta última no es injerencia del Estado, y cualquier intromisión directa del poder político en las cuestiones de fe vulnera libertades básicas del individuo, comprometiendo asimismo la paz civil.

El principio de la neutralidad estatal en materia religiosa resulta así fundamental para garantizar derechos inalienables, y promover la tolerancia religiosa:

Un príncipe que no considera indigno de sí reconocer como un deber suyo el no prescribir a los hombres nada en cuestiones de religión, sino que les deja plena libertad para ello e incluso rehúsa el altivo nombre de tolerancia [*den*

uso de sus facultades y capacidades a fin de que el orden público pueda ser preservado, contribuyendo así al logro de ciertas metas comunes (Schmidt 1989: 288; Cronin 2003: 59; Bartuschat 2009: 14), otros, como Vos, sugieren, que tal uso de la razón es calificado como ‘privado’ en el sentido de ‘deficiente’, es decir, como un uso de la razón ‘privado de libertad’ (Vos 2008: 756ss.).

⁸ Cabe señalar que, pese a su vindicación del ‘uso público’ de la razón como instrumento clave para impulsar el progreso, Kant establece límites a dicho uso y se inclina por una discusión restringida a un ‘público’ calificado, constituido por el ‘universo de lectores’ (Clarke 1997: 53–73). Como bien señala Aramayo, “Kant apuesta decididamente por la vía de una paulatina reforma institucional que [...] haga superfluo el recurrir a un traumático proceso revolucionario” (2001a: 299). Bajo premisas reformistas, Kant considera el ‘uso público de la razón’ como el ‘antídoto’ más eficaz contra las revoluciones (Aramayo 2001: 298–301). Kant confía en que, a través de un proceso gradual, las innovaciones que se produzcan en el ámbito teórico de la reflexión crítica serán plasmadas en reformas institucionales, para lo cual resulta necesario un espíritu de colaboración entre intelectuales y gobernantes (Williams 2001: 693–722). Observa La Rocca, respecto de este punto, que el concepto kantiano de ‘ilustración’ no solo asume un sentido claramente político e histórico, sino asimismo una significación más amplia, esencialmente conectada con su concepción de la ‘razón’ y su programa de una filosofía crítica (2009: 100–101).

hochmüthigen Namen der Toleranz], es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad se lo agradezcan, ensalzándolo por haber sido el primero en haber librado al género humano de la minoría de edad, cuando menos por parte del gobierno, dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia (*WA*, AA 08, 40).

En esta exaltación de la figura del príncipe ilustrado, Kant reivindica la tolerancia, no como una mera concesión que el poder político otorga al ciudadano, sino como un derecho que aquel ha de reconocer a este. La tolerancia no solo es considerada, por ende, como una condición elemental para la estabilidad del orden político, sino que debe ser reivindicada como un derecho fundamental, que se deriva de nuestro derecho natural a la libertad, derecho cuya protección es la finalidad última del Estado.

3. Consideraciones finales

A partir de las consideraciones previas, puede señalarse que la justificación kantiana del principio de tolerancia se funda tanto en principios del iusnaturalismo, como en consideraciones prudenciales, de orden pragmático, referidas a las condiciones fácticas necesarias para una moderación gradual de los conflictos religiosos, hasta tanto los seres humanos logren alcanzar la ‘religión racional’, única y universal. Si Kant consideró a esta última como algo efectivamente realizable en la historia o bien como un ideal regulativo, es un interrogante cuya respuesta requeriría de un análisis exhaustivo, que no podemos desarrollar aquí. En *La religión*, caracteriza a la comunidad ética como una ‘iglesia’, caracterización que ha impulsado interesantes debates acerca de cómo pensar la relación entre moral y religión en la filosofía kantiana. ¿Es posible considerar la ‘comunidad ética’ como un ‘correlato empírico’ (fenoménico, histórico) del ‘reino de los fines’, caracterizado por Kant como un ‘mundo inteligible’? ¿Es la historia el escenario en el cual debe realizarse, progresivamente, la idea de un ‘reino de los fines’ en tanto ‘comunidad ética’? Sin pretender dar respuesta definitiva a estos complejos interrogantes, podemos afirmar al menos que la comunidad ético-religiosa, que no se identifica con ninguna iglesia histórica particular, es caracterizada, en *La religión* como una comunidad universal, constituida por individuos que la integran por libre decisión; no puede haber un deber externo que compela a integrar tal comunidad, aunque sí un ‘deber interno’ de sumarse a ella, esto

es: un deber moral. La comunidad ética, vinculada con la idea de un ‘bien supremo’ —caracterizado en la segunda y la tercera *Crítica* como la concordancia entre felicidad y virtud—, no es asequible al individuo aislado. El ‘bien supremo’ exige la constitución de una ‘comunidad’, de una ‘república universal’ regida por leyes, no ya civiles, sino morales. En la idea de ‘comunidad ética’ hallamos, pues, un registro inequívoco de la dimensión intersubjetiva de la moralidad, anunciada en la idea kantiana del ‘reino de los fines’ (Beade 2019).

Podría resultar llamativo el hecho de que esta dimensión comunitaria de la moral, tal como se la releva en *RGV*, conduzca a la idea de una comunidad de carácter religioso, en cuyo marco los deberes éticos, originados en la razón práctica, son ‘a la vez representados como mandamientos divinos’. La comunidad ética, en tanto ‘iglesia’, implica, en efecto, una consideración de los deberes prácticos ‘como’ preceptos religiosos, así como la representación de un Dios ‘como soberano moral del mundo’. Sin embargo, en esta comunidad eclesial no existen jerarquías, sino que se da una relación libre y equitativa entre sus miembros, y lo único que se requiere de ellos es una conducta moralmente buena. Podríamos afirmar, pues, que esta ‘iglesia invisible’ no es, al fin y al cabo, sino una comunidad moral, un ‘reino de los fines’. En tal sentido, cabría afirmar que el tránsito ineludible de la ética a la religión (véase Sessions 1980: 455–468),⁹ no parece ser, en el marco de la filosofía práctica kantiana, sino un despliegue y un posterior retorno de la ética hacia sí misma.

Ahora bien, interesa destacar aquí que el avance progresivo de la fe eclesial hacia la ‘religión universal’, fundada en la razón práctica, exige ciertas condiciones: la tolerancia de diversos cultos y la neutralidad religiosa del Estado son condiciones fundamentales para ese avance progresivo. Estas condiciones se verán amenazadas allí donde prevalezca el fanatismo, esto es,

⁹ En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Kant sostiene que el ‘teísmo moral’ es un ‘teísmo crítico’, por cuanto declara la insuficiencia de todas las pruebas especulativas de la existencia de Dios y sostiene que la razón, en su uso teórico, es absolutamente incapaz de demostrar la existencia de un ser supremo. No obstante ello, el teísmo moral “está firmemente convencido de la existencia de un ser tal y tiene una fe libre de duda en el mismo por un fundamento práctico. El fundamento sobre el que edifica esta fe es inquebrantable y no podrá nunca ser derribado [...]. Su fe en Dios, edificada sobre tal fundamento es por eso tan cierta como una demostración matemática” (*VR*, AA 28: 1011). Pese a la insuficiencia de las pruebas teóricas, podemos estar absolutamente convencidos de que ‘tiene que haber un Dios’ (*VR*, AA 28: 1026). La existencia de Dios es un postulado de la razón práctica, y posee un grado de necesidad, certeza y evidencia equiparable al de las demostraciones matemáticas (*VR*, AA 28: 1083). Para un estudio pormenorizado del teísmo moral kantiano, véase Wood 1970, 1978; Gómez Caffarena 1984; Ferreira 1983: 75–80.

allí donde los aspectos rituales prevalezcan sobre el contenido eminentemente moral de la religión. El fanatismo incita a la intolerancia y al conflicto; la racionalización progresiva de la creencia es, por el contrario, favorable a la tolerancia y al consenso, pues tiende a la identificación de contenidos de fe comunes, universales, fundados en la pura razón.

Las reflexiones kantianas acerca de la religión parecen dar lugar a la idea de que, a mayor grado de racionalidad, mayores posibilidades de alcanzar un consenso. Cabría preguntar si esta idea puede sostenerse en la actualidad. ¿Es posible sostener, en nuestro contexto actual, que la razón conduce a la unanimidad, al consenso? Entendemos que la pretensión de alcanzar un consenso debe ser abandonada; con todo, es posible sostener aún que un mayor grado de racionalidad permite moderar o atenuar los conflictos. La razón, tal como Kant la concibe, no solo es una facultad crítica sino que conlleva además, en su ejercicio, el desarrollo de una capacidad auto-crítica: la exhortación a la revisión crítica de los propios supuestos conduce a moderar el valor de las propias convicciones, y a hacer un esfuerzo constante por pensar ‘desde el lugar del otro’, y en este ejercicio que implica pensar desde una perspectiva ajena se juegan las condiciones para alcanzar, no una verdad objetiva, pero sí un cierto grado de moderación, indispensable para la conveniencia pacífica entre diversas ideas —religiosas, políticas, económicas—.

Al igual que otros pensadores ilustrados, Kant establece una oposición radical entre racionalidad y fanatismo. Su prédica anticlerical no es, en rigor, anti-religiosa, sino que expresa la necesidad de despojar a la religión de sus componentes irracionales, desactivando en ella los gérmenes capaces de conducir a la violencia: el fanatismo y la intolerancia. Los ilustrados entienden que el fanatismo religioso solo puede ser erradicado a través del ejercicio constante de una racionalidad crítica. La razón prescribe una actitud tolerante ante la diversidad de ideas y opiniones, tal vez con una única excepción: ninguna opinión puede reclamar el derecho a ser la única correcta, ni mucho menos el derecho a imponerse sobre otras opiniones de manera violenta. La Ilustración impugna la intolerancia como actitud absurda y bárbara, como resabio dogmático, expresión funesta del fanatismo. La tolerancia es caracterizada, en contraposición, como ‘la única actitud racional’. ‘Tolerar’, entendida esta acción, no ya como ‘soportar’, no como una mera ‘concesión’ o ‘permiso’, sino como una actitud basada en el

reconocimiento del derecho y la dignidad de aquel que piensa diferente, es vinculada de manera indisoluble a la razón, y las reflexiones kantianas en torno al vínculo entre ‘racionalidad’, ‘dignidad humana’ y ‘tolerancia’ constituyen un aporte decisivo en esta nueva configuración semántica del principio de tolerancia.

A partir del siglo XIX, el discurso de la tolerancia y sus corolarios jurídico-políticos se plasmarán en el Estado liberal de derecho y la noción de tolerancia religiosa será ampliada hasta decantar en la idea de tolerancia política. Ya en el siglo XX, se impondrá de manera definitiva la idea de que ni las ideas religiosas ni las ideas políticas pueden ser motivo de persecución. Las teorías de la justicia contemporáneas reanudan el debate en torno a la tolerancia, atendiendo al problema de la coexistencia de minorías culturales y étnicas en el marco de las sociedades democráticas. ¿Cuál sería la actitud legítima que debe asumirse ante el intolerante? ¿Es legítimo limitar sus libertades? Por nuestra parte, entendemos que allí donde esté comprometida la integridad física o moral de otros individuos, no hay lugar para la tolerancia. Más aún: cuando aquello que se pone en riesgo son los principios fundamentales de una sociedad democrática, el Estado debería repudiar al intolerante, e incluso limitar sus acciones. Aquello que permite establecer el límite de toda política de tolerancia es, desde nuestra perspectiva, la reciprocidad, exigida como condición elemental de la tolerancia, e implica el reconocimiento de la igual dignidad del otro. La tolerancia no es la mera aceptación de cualquier actitud como igualmente válida, no es equiparable al relativismo: exige límites definidos con precisión. Tolerar no implica aceptar situaciones y acciones (individuales o colectivas) que puedan vulnerar el derecho de otros o comprometan la dignidad humana.

Estas observaciones se fundan en la premisa del carácter universal de ciertos principios éticos, que consideramos válidos más allá de todo particularismo étnico o cultural. Reconocer el valor universal de los principios de ‘igualdad’, ‘libertad’, ‘dignidad humana’, no implica que las particularidades culturales deban ser eclipsadas en favor de valores o perspectivas universalistas: significa que ningún individuo o grupo puede atentar contra las libertades y derechos básicos de la persona so pretexto de una defensa de su identidad étnica, religiosa o política. Estos principios no constituyen valores restringidos a la tradición filosófica y cultural occidental —pese a que en ella encuentren su origen— sino principios asentados en la

razón. Es en cuanto sujetos racionales que estamos obligados a la defensa de tales derechos y, como consecuencia de ello, a la vindicación de la tolerancia. No es pensable ya un mundo en el que las diferencias puedan ser olvidadas, pero sí es concebible la idea de un consenso basado en la búsqueda de principios y valores comunes, sobre los cuales sentar las bases para una convivencia pacífica. Los avatares del mundo contemporáneo lo hacen necesario y la razón lo exige. Quizás el proyecto kantiano de una ‘religión racional universal’ pueda ser reeditado como un proyecto racional orientado a la ampliación progresiva del principio de tolerancia, un proyecto que permita el diseño de instrumentos y mecanismos jurídicos capaces de hacer frente a la amenaza constante de la violencia.

Bibliografía

ARAMAYO, R.: “Kant y la ilustración”, *Isegoría* 25 (2001) 293–309.

BARTUSCHAT, W.: „Kant über Philosophie und Aufklärung“, en KLEMME, H. (ed.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín, De Gruyter, 2009, 7–27.

BEADE, I.: “La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo”, *Estudios Kantianos* 2, 1 (2014a) 79–105.

_____ : “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades*”, *Isegoría* 50 (2014b) 371–392.

_____ : “Kant en la polémica del spinozismo: La racionalidad crítica como superación de la dicotomía entre razón y fe”, *Diánoia* LXI, 77 (2016) 109–130.

_____ : “Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana”, en ÓRDENES, P.; ALEGRÍA, D. (Eds.): *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, 138–153

_____ : “La racionalidad crítica y la superación de la crisis de la metafísica. Acerca del carácter público de la razón en la filosofía kantiana”, en LÓPEZ, D.; GAUDIO, M. (Eds.): *Variaciones sobre el tema del Idealismo*, Buenos Aires, Ragif, 2018, 19–44.

_____ : “El reino de los fines y la comunidad ética. Acerca de la dimensión intersubjetiva de la ética kantiana”, *Revista de Estudios Kantianos* 4, 1 (2019) 90–102.

CLARKE, M.: “Kant’s Rhetoric of Enlightenment”, *The Review of Politics* 59, 1 (1997) 53–73.

CRONIN, C.: “Kant’s Politics of Enlightenment”, *Journal of the History of Philosophy* 41, 1 (2003) 51–80.

DELIGIORGI, K.: “Universability, Publicity, and Communication: Kant’s Conception of Reason”, *European Journal of Philosophy* 10, 2 (2002) 143–159.

_____ : *Kant and the Culture of Enlightenment*, Nueva York, State University of New York Press, 2005.

FERREIRA, M. J.: “Kant’s postulate: The Possibility or the Existence of God?”, *Kant-Studien* 74 (1983) 75–80.

GÓMEZ CAFFARENA, J.: *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1984.

HINSKE, N.: „Einleitung“, en: *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, XIII–LXIX.

HUTTER, A.: „Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung“, en KLEMME, H. (Ed.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín, Walter De Gruyter, 2009, 68–81.

KANT, I.: *Kant’s gesammelte Schriften*, Berlín, Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1902ss.

_____ : *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994.

_____ : *Qué es la Ilustración*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2013.

_____ : *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1995.

_____ : *Lecciones sobre filosofía de la religión*, traducción de A. del Río, Madrid, Akal, 2000.

- LA ROCCA, C.: “Kant y la Ilustración”, *Isegoría* 35 (2006) 107–127.
- _____ : “Aufgeklärte Vernunft–Gestern und Heute”, en KLEMME, H. (Ed.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín, De Gruyter, 2009, 100–123.
- LAURSEN, J.: “The Subversive Kant: The Vocabulary of ‘Public’ and ‘Publicity’”, *Political Theory* 14, 4 (1986) 584–603.
- LESTITION, S.: “Kant and the End of Enlightenment in Prussia”, *Journal of Modern History* 65 (1993) 57–112.
- O’NEILL, O.: “Kant on Reason and religion”, *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1997.
- SCHMIDT, J.: “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft”, *Journal of the History of Ideas* 50 (1989) 269–291.
- _____ : “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift”, *Journal of the History of Philosophy* 30 (1992) 77–101.
- SCHOLZ, O.: „Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung“, en KLEMME, H. (Ed.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín, De Gruyter, 2009, 28–42.
- SESSIONS, W.: “Kant and Religious Belief”, *Kant-Studien* 71 (1980) 455–468.
- VOS, R.: “Public Use of Reason in Kant’s Philosophy: Deliberative or Reflective?”, en ROHDEN, V.; TERRA, G.; RUFFING, M. (Eds.): *Akten des X. Internationales Kant-Kongress*, Berlín, De Gruyter, 2008, 753–763.
- WILLIAMS, H.: “Metamorphosis or Palingenesis? Political Change in Kant”, *The Review of Politics* 63, 4 (2001) 693–722.
- WOOD, A.: *Kant’s Moral Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.
- _____ : *Kant’s Rational Theology*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1978.
- ZÖLLER, G.: „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft“, en KLEMME, H. (Ed.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín, De Gruyter, 2009, 82–99.



Recensiones

Dieter Hüning y Stefan Klingner (Eds.): ...jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie. Baden Baden, Nomos, 2018, 320 pp. ISBN: 978-3848751518

Sobre el sueño del proyecto de la paz mundial

MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ CORDÓN¹

La editorial alemana Nomos tiene una consolidada labor en la publicación de textos legales y temas relacionados con el ámbito del derecho. Bajo la dirección de Dieter Hüning y Stefan Klingner, el sello alemán ha publicado recientemente (2018) un texto titulado *...jenen süßen Traum träumen*, que puede traducirse al español como “...soñad ese dulce sueño”, y que lleva por subtítulo *Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie* [*La paz perpetua de Kant entre el valor objetivo y la utopía*]. Este título se enmarca dentro de la colección *Staatsverständnisse* de la editorial que dirige Rüdiger Voigt en lo que viene a ser su número 118.

Como declara el propio profesor Voigt en la editorial, el intento de este sello es ahondar en los distintos modelos teóricos sobre el Estado para ofrecer un panorama completo sobre las distintas consideraciones en torno a la idea de una unidad política. Un problema acuciante que debe afrontar esta unidad es el riesgo de disolución de sus límites identitarios frente a la creciente globalización que pone en riesgo el propio marco de reglas que determina el límite de las acciones soberanas de los estados. Un texto clave que puede arrojar luz sobre este problema es *Sobre la paz perpetua* de Immanuel Kant, donde se aboga por el impulso de una relación entre los estados que excede las realidades administrativas intramuros como posible motivo para el establecimiento de un derecho común que vaya, también, más

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: miguelramirezcordon@gmail.com.

allá de los límites de las fronteras. Kant se sitúa, así, como figura imprescindible con la que poder entender el vínculo que puede darse entre los Estados en el momento de la disolución misma de sus términos mientras permanecen como entidades políticas.

Como sostienen en el prólogo Dieter Hüning y Stefan Klingner, editores de este volumen, este término ilimitado que es capaz de atravesar y disolver los límites entre los distintos países es precisamente la paz que puede acabar hermanado a los hombres y haciendo innecesaria la guerra. Pero esta paz es más bien un “dulce sueño”, tal como reza el título del libro, en lo que es una frase tomada del propio tratado de Kant, por el que las naciones deben pujar hasta poder alcanzarlo y hacerlo realidad. Existe una tensión entre la objetividad de los límites de las distintas realidades políticas y el acuerdo que puede darse virtualmente entre los estados por medio de relaciones igualmente objetivas como son las jurídicas, y que pueden conducir progresivamente a disolver los intereses egoístas que radican en cada Estado, lo cual convierte a esta paz justo en un “sueño”; esto es, en una utopía, tal como adelanta de algún modo el subtítulo del texto que presentamos aquí.

Dentro del primer bloque de la obra, “Paz y Guerra” [“Frieden und Krieg”], Philipp-Alexander Hirsch se pregunta en el título de su artículo “¿Por qué la república mundial es para Kant el ideal de la razón de una constitucionalización del derecho internacional?” Para el profesor de la Georg-August Universität Göttingen la forma de un Estado mundial sería, en palabras de Kant, imposible, dado que ello exigiría una forma jurídica que recogiese el conjunto del marco jurídico de los estados particulares, pero dado que el límite de los Estados es igualmente necesario, dicho propósito queda como una idea y por tanto es algo imposible precisamente porque, en analogía a lo que le ocurre al individuo con respecto a la ley, también los estados deberían estar coercidos a obedecer la ley del Estado mundial que se sobrepondría a la soberanía de cada Estado. La solución intermedia sería un derecho internacional que fije el límite irrebable del derecho y que respete las normas de cada Estado. En efecto, para Kant, como sostiene Hirsch, un Estado de Estados es inviable. Por ello la solución que ligue a varios Estados entre sí es precisamente un derecho que pueda integrarse en el interior de los códigos particulares sin afectar a su estructura administrativa propia.

Henny Blomme mantiene la misma preocupación en su aportación; esto es, si una paz perpetua es posible o si es más bien un mero ideal que debe

colocarse como frontispicio de los objetivos de todo Estado. El profesor de la KU Leuven sostiene que dicha cuestión debe ser una tarea por realizar por parte de cada entidad política, pero ello implica ya que dicho objetivo no se ha culminado. Para Bloome la paz perpetua es también una idea, pero añade algo más a esta idea, y es que se trata de una obligación que se cierne sobre cada Estado. Pero el hecho de que haya un deber que se imponga por encima de los límites de las necesidades perentorias de los Estados supone una contradicción para la pervivencia jurídica de estos. Para superar esta tensión los estados deben poder construir un marco normativo que tienda un puente hacia el resto del derecho comparado de un modo automático. Esta asunción libre de la conexión jurídica entre los distintos estados es lo que actuaría, dada su imposibilidad fáctica, como “sucedáneo para la república mundial” (2018: 58, a. trad.).

Debido a que este “sucedáneo” de un Estado universal vendría impuesto por relaciones que fuerzan por medio del derecho a otros Estados, este nexo entre los distintos países es una condición natural y resulta ser un vínculo negativo entre los pueblos, y con todo, esta conexión entre los Estados parece ser la única solución para mantener alejadas las intenciones bélicas por parte de las naciones. Eso afirma en su trabajo el profesor Andree Hahmann. La unión entre los distintos Estados supone un centro del que manan las leyes. Este centro legislativo desde el que afloran las disposiciones de obligado cumplimiento no es otro sino el de una monarquía universal. Una formulación como esta, en cambio, supone un sistema despótico. El modelo que evitaría esta imposición sería un federalismo que aglutinase en una carta magna el ánimo de cada nación puesto libremente en aquel texto jurídico, y que debe conformarse paulatinamente con el impulso de los países interesados en esta labor en el transcurso de la historia.

La historia es, en cambio, el terreno de la contingencia desde el punto de vista de la acumulación constante de acontecimientos y da como frutos no solo la reunión de países en congresos mundiales donde discutir sobre el modo como poder pensar la paz, sino que produce también la guerra. La guerra, igualmente que la obligación a la que somete a los países, implica un medio natural que fuerza a los países a adoptar posturas de defensa frente a los enemigos. La guerra es un recurso también que sirve como argumento para la edificación de una paz perpetua, pues frente al derecho que siempre indica pautas universales de actuación, la guerra encuentra su

fundamentación, argumenta en esta ocasión Alexei N. Krouglov, en términos heterónomos (geográficos, económicos, morales, etc.). La guerra supone siempre el fracaso del proyecto cosmopolita, pero la historia también está preñada del relato de guerras que han sido inevitables para una contrarréplica en forma jurídica que apunte a la necesidad de la paz entre los pueblos.

En el segundo bloque dedicado a analizar la cuestión de la *Hospitalität* [Hospitalidad] en el *Friedensschrift*, Giuseppe Motta asegura en su artículo que la paz no existe de un modo natural entre los hombres, y que por tanto es más bien labor de los estados construir conjuntamente una comunidad jurídica que vele por las garantías que establezcan las reglas para la paz. Motta defiende el concepto del *Besucherrecht* como el fundamento primario de hospitalidad, pero que debe ser institucionalizado, y que debe de poder dar forma a este derecho internacional. Sobre la base del *Besucherrecht* puede darse un paso más allá y plantear el derecho migratorio, como hace Karoline Reinhardt, como una parte del derecho que permita establecer las primeras reglas para la interacción entre estados. La pregunta más importante que plantea la profesora de la Eberhard Karls Universität Tübingen es en qué medida esta tendencia debe ser una obligación por parte de los Estados. Valiéndose de la *Metafísica de las costumbres* podrá proponer que el derecho de acogida es precisamente una parte fundamental del derecho internacional, y es en esa medida en la que los códigos cosmopolitas pueden aspirar a acuerdos que vinculen a las partes. El propio Kant, al final de su tratado, fijará en la moralidad que ostenten los distintos gobiernos el cumplimiento de los acuerdos a que se deben los estados, y en lo que se juega la propia respetabilidad de estos.

El tercer bloque de la obra, “Naturaleza e Historia” [“Natur und Geschichte”], se inicia con la aportación de Stefan Klingner, que introduce la obligación moral de los estados como dependiente del ‘añadido’ teleológico inscrito por el propio Kant en los suplementos finales del *Friedensschrift*. El acatamiento de los tratados, el seguimiento moral de la política, cuando es este el curso que siguen las relaciones entre los países, debe verse como el cumplimiento mismo de la naturaleza moral del hombre (*ratio essendi*), cuyos frutos objetivos se ven a resultas de las consecuencias que nacen del trabajo común de los estados coaligados en objetivos comunes (*ratio cognoscendi*) que siguen el primado de la moral.

Franz Hesse, por su parte, hace hincapié en un factor decisivo para que los gobiernos encuentren un apoyo para medidas que puedan estar respaldadas por la moral; esto es, el libre comercio internacional. Este aspecto será también destacado por otro articulista, Dieter Hüning, quien señalará la importancia de Montesquieu en el refuerzo de la idea kantiana del comercio como factor material para el desarrollo del derecho internacional. El comercio es sin duda un bastón firme en la colaboración mutua entre los países y el acicate para la creación de vínculos fuertes entre ellos. El comercio actúa aquí como escondido motor de la naturaleza en su propósito para alcanzar la paz como fin de la actuación moral por medio de la competencia, que en el fondo no supone sino la oportunidad para que los países encuentren distintas vías para la intercomunicación y el acuerdo, cuyo sustrato vendrá justificado por las relaciones interestatales en el propio curso de la historia.

La historia da precisamente, según opinión del profesor de la Universidad de Münster Matthias Hoesch, la pauta del mejoramiento de la especie humana. Las señales que debemos observar en la historia, en este sentido, no son cualesquiera, sino el rastro que dejan los pactos jurídicos que van firmándose a lo largo del tiempo. La línea de estos acontecimientos depende, en cambio, del cumplimiento de la moralidad por parte de los gobiernos. Ello deja abierto dos caminos para la aseveración de que el género humano, en efecto, progresa a mejor: uno eminentemente teórico, y otro práctico. Esta complementariedad conduce a plantear si el procedimiento por el que determinar si la paz es acaso posible es eminentemente natural, o bien si depende de la Providencia (*Vorsehung*). Como acaba reconociendo Hoesch, parece no haber una diferencia sustancial entre ambos conceptos² respecto, al menos, el resultado al que conducen.

El último apartado de este libro está dedicado a la política (*Politik*). Después de esta parte tercera, cabe preguntar cuáles serían los políticos que podrían acometer su mandato conforme al dictado de la moral política. En el inicio de esta parte final Bernd Dörflinger hablará de los ‘políticos morales’ (*moralische Politiker*) como aquellos cuya visión está presidida precisamente por este mandato de la moral, y de los ‘moralistas políticos’ (*politische Moralisten*) como aquellos políticos que emplean la moral como estrategia para la consecución de sus fines particulares. De entre estos, el primero es el único que, en su labor, quiere y trabaja, como su fin principal, por la paz en

² “Entre Providencia y naturaleza no hay por tanto ninguna diferencia sustancial” (2018: 218, a. trad.).

la tierra, y deben, por tanto, ser políticos de este tipo los que trabajen por el ideal de la forma de un estado republicano universal, en el que lo que prime sea un derecho que pueda ser indistintamente abrazado por cualquier estado.

Gideon Stiening quiere precisamente destacar el interés de Kant por desvincular el derecho de meros intereses instrumentales como ocurre en el caso del inicio de la teoría política con Maquiavelo. La ley, para Kant, es más bien la garantía de cierta estabilidad política entre los distintos ordenamientos que operan en las distintas realidades nacionales. Cabe distinguir a este tenor, como hace el profesor de la Ludwig-Maximilians-Universität München, entre moral y política respectivamente como el contenido mismo de las leyes donde se ven reunidos los mandatos de la moral, y la doctrina jurídica misma de aquellos principios puestos en funcionamiento.

Uno de los principios fundamentales que pueden salir decretados por parte de un gobernante que actúe conforme al dictado de la moral es el de la publicidad de los edictos aprobados. De este principio se ocupa en su artículo Óscar Cubo Ugarte, profesor de la Universidad de Valencia. El principio de publicidad guarda relación con el imperativo categórico en la medida en que ambos son máximas que deben ser hechas públicas, y guarda un vínculo con las propias leyes de todo marco del derecho, en el sentido en que la publicidad jurídica también es en sí misma la parte trascendental del derecho hecha pública. Como asegura Cubo Ugarte comentando el segundo anexo del *Friedensschrift*, el principio de publicidad “favorece la democracia como forma de Estado conforme a un derecho racional” (2018: 289, a. trad.).

Michael Städtler continuará reflexionando en su trabajo sobre el principio de publicidad junto con el derecho de resistencia. Este último es destacado por el profesor de Wuppertal como uno de los derechos fundamentales apuntalados por Kant para la defensa de la soberanía de los Estados en caso de ocupación ilegítima, y se trata de una de las operaciones propias encomendadas a la política. Nada que ver tienen así las medidas excepcionales de la política con principios formales del derecho como es el de la publicidad. Hay aquí, por tanto, una desvinculación clara entre los principios de la moral, como pueda ser el principio de publicidad, y las circunstancias propiamente políticas. Ambas plataformas coinciden en ocasiones, pero en otras, las circunstancias obligan a desligar el deber moral de los políticos con sus determinaciones coyunturales.

Como conclusión, cabe decir que la paz perpetua depende del ánimo de los distintos dirigentes que ostenten el escabel del gobierno. Los jefes de Estado son igualmente hombres singulares y pueden o no aplicar en sus máximas el dictado de la moral pura *a priori*, del mismo modo como un ciudadano cualquiera puede o no actuar moralmente. De ahí la justificada división en distintos grupos de políticos por parte de Kant, los que actúan moralmente, y los que lo hacen movidos por otros intereses. Ahora, incluso los que en ocasiones actúan moralmente, en otros momentos pueden ceñirse a circunstancias concretas que obligan a salir de la regla, y a la recíproca. Por ello mismo, si la paz perpetua depende de gobernantes particulares, dicha meta no podría ser más que un sueño que poder hacer realidad siempre en un momento postrero. Pero Kant piensa por ello en un recurso que no dependa del capricho momentáneo de un gobernador cualquiera, y así deja en el cuerpo del derecho el elemento que vincule a todas las partes que han asumido esa forma de relación cuando son varios estados los llamados a ponerse de acuerdo. Sin duda, el derecho es consistente dentro de los límites de las realidades nacionales, pero cuando distintos pueblos enarbolan textos legales como marco para el diálogo, ocurre que la fuerza de la soberanía legítima en ocasiones a las partes a desoír lo pactado. Kant mismo refuerza el papel del derecho como cauce para el sostenimiento de las relaciones futuras entre estados de todo el globo, al mismo tiempo que defiende la soberanía nacional como entidad insoslayable para la confección y aceptación de normas, de donde nace la contradicción de un legislativo que pudiera pretender ser oído a nivel mundial. Por ello, una posible paz perpetua será siempre un dulce sueño que únicamente puede ser soñado.

Leonardo Rodríguez Duplá: *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Barcelona, Herder Editorial, 2019, 261 pp. ISBN: 978-84-254-4170-7

JORGE MARIANO BURRUEZO ARCADIO¹

Las grandes obras del pensamiento filosófico siempre han tenido la controversia como uno de los signos distintivos de su recepción.² Y controvertida fue y sigue siendo la historia de la recepción del libro que I. Kant dio a la imprenta en 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, obra que, tras sucesivos contrastes ante la censura universitaria prusiana, finalmente pudo ser publicada íntegramente. La alta intelectualidad germana que primeramente se hizo eco de la obra mostró desde el comienzo un juicio escindido entre la admiración y el rechazo, siendo así que tal oposición en la valoración de este extraño texto ha seguido vigente hasta nuestros días. El ‘interés filosófico’ suscitado por esta obra, por otra parte, sufrió considerables oscilaciones según el tiempo, pues el furor de su primaria recepción se apagó prontamente, llegando la crítica especializada a dejar de lado tal escrito bajo la errónea consideración de ‘escrito menor’, lo que dificultó en lo sucesivo la correcta comprensión de lo que en él trataba de dilucidarse. Ni siquiera la reactivación del interés por la filosofía kantiana en las primeras décadas del siglo XX fue capaz de volver a situar tal obra en su lugar sistemático correspondiente, el cual, desde luego, no puede ser considerado como ‘menor’.

Pero, ¿cuál es ese lugar?, y ¿por qué un filósofo ilustrado, quizá el mayor de todos ellos, habría de interesarse por la religión en general, y la cristiana en particular, hasta tal punto de declarar como un ‘deber’ para todo

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: jmburruezo@ucm.es.

² La siguiente recensión ha sido realizada al amparo de una beca de Formación del Profesorado Universitario (FPU17/01867) y en el marco del Proyecto de investigación de la UCM: *Naturaleza humana y comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI* (FFI2017-83155-P).

filósofo el interpretar, conforme a la mera razón, las Sagradas Escrituras?³ *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, libro recientemente escrito por Leonardo Rodríguez Duplá y publicado por la Editorial Herder, destaca en su intento de dar respuesta a ambas preguntas, al tiempo que da cuenta críticamente de una considerable cantidad de interpretaciones sobre la obra surgidas en el contexto de un renovado interés por el escrito kantiano, de incumbencia fundamentalmente filosófica, pero también teológica, a partir de la década de 1970.⁴ El desarrollo *in extenso* de la pregunta acerca del lugar sistemático reservado en la arquitectónica kantiana a la religión natural, interrogante que condensa en sí los problemas capitales de las cuatro secciones en las que se divide *La religión dentro de los límites de la mera razón* (orientadas todas ellas a plantear las condiciones metafísicas, antropológicas e histórico-institucionales, solo bajo las cuales el principio del bien moral podrá hacerse prevalecer en la historia), ocupa al autor en los cinco primeros capítulos de su libro. En los dos primeros, dedicados al estudio del fenómeno del mal radical en la naturaleza humana, Rodríguez Duplá se embarca en un detallado examen de la doctrina kantiana según la cual el albedrío humano se encuentra,⁵ en virtud de un acto inteligible (estrictamente nouménico), ‘ya siempre’ ante el principio del amor propio como suprema condición en la adopción de máximas en general. Pero que esta sea su condición, la ‘humana’ condición, no significa que el hombre sea constitutivamente incapaz de “salir del mal y entrar en el bien, quitarse el hombre viejo y vestirse el nuevo” (*RGV*, AA 06: 74, 1–3). De hecho, según argumenta el propio Kant, todo hombre ‘debe’ dar en sí mismo este paso (y, por tanto, también ha de ‘poder’ hacerlo), identificado con la fundación de un

³ “Por lo demás, un esfuerzo como el presente, por buscar en la Escritura un sentido que está en armonía con *lo más santo*, que enseña la Razón, no solo ha de tenerse por lícito, sino que ha de tenerse por deber” (*RGV*, AA 06: 83 [35–37]–84 [1]). La traducción del texto utilizada en esta cita y en las siguientes ha sido tomada de la edición traducida por Felipe Martínez Marzoa (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2012).

⁴ De entre las numerosas polémicas en las que el autor se interna a lo largo del libro, son de especial interés las relativas a la incomprensión generalizada en la que se ha movido la crítica especializada a la hora de hacerse cargo del mal que Kant considera originariamente enraizado en la naturaleza humana (capítulos I y II) y la confrontación con aquellas interpretaciones que han puesto el acento en la supuesta ‘inconsistencia’ filosófica de la doctrina de la gracia divina (capítulo IV). Es de señalar, asimismo, la discusión abierta con Bettina Stangneth (capítulo VI) en torno a los mecanismos y la intención de la exégesis bíblica practicada por Kant.

⁵ Téngase en cuenta que aquí ‘humano’ se refiere a la totalidad de la especie sin poder admitir ‘ni una sola excepción’. Sobre la controvertida cuestión de la ‘universalidad del mal’ se extiende el autor del libro en su segundo capítulo, dedicado fundamentalmente a combatir la interpretación que hace de ella “el fruto de una simple generalización empírica a partir de casos particulares de maldad humana” (2019: 55).

carácter inteligible en tanto que decisión que regenera el ‘orden moral del pensamiento’ haciendo del puro respeto por la ley moral la condición de la asunción de cualesquiera otras máximas de conducta. En virtud de semejante necesidad de orden práctico, de la ‘incondicionalidad’ de este deber, el mal enraizado en la naturaleza humana no puede, pues, suponer un obstáculo irremontable de cara a la ‘apertura’ de una senda para la consolidación de una historia de la libertad en su uso interno o moral.

Que la apertura de esa estrecha senda de hecho ‘es posible’ para el hombre es algo de lo que da cuenta, por otra parte, la historia de Cristo, el “Maestro del Evangelio” según la denominación que Kant prefiere adoptar. Pero no porque él fuera quien abriera por primera vez tal camino (como si hubiera de entenderse que antes de él tal posibilidad hubiera estado vedada para los hombres), sino por mostrar —de palabra y obra— que tal camino ‘podía y puede’ ser abierto y transitado por ‘cualquier’ hombre y en ‘cualesquiera’ circunstancias. De la cuestión cristológica y sus problemas anejos se ocupa el autor en el tercer capítulo de su libro, en el cual defiende que, si bien es cierto que Kant rebaja la figura de Cristo en cierto sentido, “al menos si tomamos como término de comparación los principios dogmáticos proclamados por las Iglesias cristianas” (2019: 67), desde una perspectiva estrictamente acotada a una mera religión natural (o religión racional) tal figura es elevada al rango de ‘arquetipo’ de una humanidad agradable a Dios y, por tanto, se acredita racionalmente como ‘modelo’ a imitar. Pero la determinación exacta de ‘qué’ sea aquí lo digno de imitar, si al Maestro del Evangelio como tal o más bien a aquello a lo que él mismo afirmaba servir, resulta ser un problema de primer orden que puede desfigurar por completo el genuino sentido de la ‘ejemplaridad moral’ de Cristo.⁶ Así, el autor defiende —junto con el propio Kant— que no es a Cristo mismo sino a la ‘ley moral’, que él asumía en su intención por puro respeto a su majestad, a la que hemos de imitar,⁷ habiendo de considerarle a él como el primer ‘ejemplo’ de cumplimiento perfecto del mandato moral bajo condiciones de finitud específicamente humanas.

⁶ Ejemplaridad que, según justifica el autor, ha de ser entendida en un ‘triple’ respecto (2019: 86–96).

⁷ Puesto que “por excelente que sea la persona en cuestión, ella no es el «verdadero original» de la moralidad, sino alguien que cumple admirablemente las exigencias morales que proceden de la razón pura práctica. Es por tanto este uso peculiar de la razón humana, y no la persona ejemplar, quien posee autoridad normativa última” (2019: 85).

Ahora bien, en tales condiciones de finitud hay implicada una cierta dificultad interna difícilmente superable. Esta remite a la debilidad humana para hacer de la intención moral la condición universal de la asunción de cualesquiera máximas. La dificultad no estriba, pues, en la incapacidad para asumir la ley en nuestra máxima, pues tal capacidad de hecho reside en el hombre como una ‘disposición natural’ original, inextirpable e incorruptible, sino más bien en la imposibilidad de hacer de ese compromiso con la ley algo sólido, estable y vinculante incluso más allá de los estrechos límites temporales en los que se encuadra toda vida humana. El hombre se ve así menesteroso de una ayuda ‘externa’ como suplemento para sus escasas fuerzas. ‘Gracia’ es el nombre que la tradición cristiana ha reservado para tal obsequio divino de cara al ‘perdón’ de la ilimitada ‘culpa’ contraída por el hombre en razón del ‘acto’ inteligible (que por ello mismo le es imputable) por el cual ha sumido a su condición en el mal, pero también “para perseverar en el bien al que se ha convertido, para fundar y extender una comunidad moral capaz de frenar el efecto corruptor de la mera convivencia humana y, por último, para alcanzar la felicidad perfecta a la que aspira nuestra naturaleza” (2019: 139). La espinosa cuestión de la gracia en el marco de la religión natural kantiana es el tema del cuarto capítulo del libro, en el cual el autor aboga por una lectura del problema que muestra la coherencia y pertinencia interna de la necesidad (κατ’ ἀνθρώπων) de la gracia en vista de la debilidad anteriormente aludida y de otras tantas vinculadas con la *fragilitas* de nuestra naturaleza. Sin duda, difícil será reconocer tal coherencia y pertinencia a quienes entienden que el problema práctico en Kant se reduce a los meros planos crítico y metafísico; pero para aquellos que hayan percibido la dimensión subjetivo-antropológica de la cuestión, la inclusión del problema de la gracia —irresoluble en términos teórico-especulativos— no solo está plenamente justificada, sino que incluso puede elevarse, como defiende el autor siguiendo aquí a Allen Wood, a la categoría de ‘cuarto postulado’ de la razón pura práctica. La legitimidad de tal postulado, según muestra el autor, derivaría de la unión del principio suscrito por Kant según el cual “cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor” (*RGV*, AA 06: 52, 2–3), con la constatación antropológica de “la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general” (*RGV*, AA 06: 29, 17–18). Si, y ‘solo si’, el hombre cumple con la primera condición, entonces “puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta” (*RGV*, AA 06: 52, 6–7), pues cualquier

otra componenda no basada en el exclusivo fundamento de una intención virtuosa imposibilitaría una ‘legítima’ admisión racional de la esperanza en tal cooperación (subjektivamente necesaria en tanto que condición sin la cual el hombre no podría cumplir con su más alta destinación racional en la historia).

Y, sin embargo, tampoco con la legítima admisión, vía postulado, de la esperanza en la ayuda divina, se agota el problema del pensamiento de la ‘totalidad’ de las condiciones solo bajo las cuales el despliegue de la libertad en su uso interno pueda culminarse en la historia como ‘triumfo’ del principio bueno sobre el malo. Pues hasta aquí, en todo momento, se ha tratado de la relación de la ley moral y la naturaleza específicamente humana en un plano estrictamente ‘individual’, si bien la victoria del principio del bien en el mundo, cuya traducción cristiana no es sino la instauración del ‘Reino de Dios en la Tierra’, ha de abrirse necesariamente a la consideración de la reunión de los individuos en un todo creciente, esto es, en una ‘comunidad’ cuyo sentido sea mantener viva y en expansión la lucha ante las perennes tentaciones del principio del mal. Tal comunidad, en tanto que “estado *civil ético*” (RGV, AA 06: 95, 15), pues basado en meras leyes internas de virtud, como intención última y sentido de la entera Creación, habrá no solo de ser fundada históricamente, sino que también habrá de adoptar una cierta estructura organizativa, esto es, la forma de una ‘Iglesia’, la única *verdadera*, puesto que su estructura responderá, como una de sus condiciones de viabilidad empírica, a la pura exigencia *racional* contenida en la ley moral.⁸ La eclesiología racional, pues, constituye el último gran problema de la religión natural kantiana, siendo esta cuestión desarrollada en toda su amplitud por el autor en el quinto capítulo de su obra.

Respecto de la segunda pregunta que anteriormente nos planteábamos, a saber, por qué Kant considera un ‘deber’ para todo filósofo la interpretación de las Sagradas Escrituras, cosa que a primera vista pareciera una pura preferencia personal, también encontramos respuesta en el libro que estamos presentando. Para ello, el lector deberá acercarse a los capítulos sexto y séptimo dedicados, respectivamente, a los principios que guían la praxis exegética de Kant y a las complejas relaciones que cabe establecer entre los

⁸ Frente a la interpretación que tiende a equiparar los conceptos kantianos de Iglesia verdadera e Iglesia invisible, el autor realiza una precisión conceptual de suma importancia para evitar malentendidos, pues recuerda que el referente de la Iglesia verdadera es realmente la Iglesia ‘visible’, pero solo “en la medida en que en ella se realiza el ideal contenido en el concepto de la Iglesia invisible” (2019: 170).

dominios de la razón y la revelación. Si es menester para todo filósofo el someter a interpretación los tesoros de la sabiduría que son las Sagradas Escrituras,⁹ es en virtud de que en sus páginas ‘cabe encontrar’ un conjunto doctrinal, ciertamente fragmentario, pero que se acredita como armónico y congruente respecto de los principios y el entero sistema que la razón pura levanta sobre la sola idea de libertad. Y el filósofo, en tanto que ‘maestro de la razón pura’, debe rastrear ‘críticamente’ aquellos productos históricos en los que la razón se ha decantado. El problema, claro está, es que tal volcado de la razón ha sido realizado en la forma de un ‘relato’, de un poema del más antiguo tipo de poesía, “la Religión sacerdotal” (RGV, AA 06: 19, 8). Precisamente, por ello, la exégesis filosófica de los textos sagrados practicada por Kant, destinada a dar cuenta de la intención y el sentido que el autor o los autores del texto originariamente depositaron en ellos, ha de tratar de desvelar el núcleo racional o verdad práctica contenida en sus símbolos mediante la ‘criba’ de todo aquello que no se acredite como conforme a la legislación de la razón pura práctica. Para ilustrar esta relación entre lo nuclear y lo meramente accidental en los textos revelados Kant se vale de la conocida relación de los dos círculos concéntricos, representando el exterior todo aquello que la razón solo puede considerar ‘accesorio’ en la revelación respecto de la verdad práctica (esto es, todo lo histórico del relato, y ya sea esto útil, inútil o incluso contrario a tal verdad), y representando el interior precisamente tal ‘contenido racional puro’ por sí mismo subsistente. Cabe afirmar que una de las aportaciones más originales del autor del libro es el desarrollo de esta imagen de los círculos concéntricos, los cuales despliega formando un conjunto de hasta seis círculos concéntricos y entre los que precisa con exactitud qué contenidos de la revelación cabría adscribir al plano de lo accesorio y cuales al plano de racionalidad pura práctica. Y todo ello respondiendo a la idea kantiana de que la única instancia ‘legítima’ de interpretación de la escritura es la razón pura práctica, pues no es sino ‘ella misma’ la que late y se deja sentir bajo la cobertura narrativa.

El lector de *El mal y la gracia. La religión natural de Kant* va a encontrar entrelazadas a lo largo de sus páginas la calidad de un lenguaje claro en una estructura expositiva coherente y sólidamente planteada con la precisión conceptual y la rigurosidad argumentativa de un experto en la

⁹ Con especial atención al Nuevo Evangelio, del que Kant afirma que guarda en sí “una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia Razón de modo captable y convincente” (RGV, AA 06: 162, 14–15).

materia. Así, y a pesar de no ser esta una obra de carácter introductorio, el lego encontrará en ella abundante contenido con el cual ir progresando en la ardua tarea que supone desbrozar el terreno que Kant reservó a la religión natural en su sistemática de la razón, mientras que el experto se encontrará bien nutrido por lo que hace al trabajo de sinopsis y discusión de una gran cantidad de controversias filosóficas y teológicas que la obra kantiana ha suscitado y que este libro, lejos de clausurar, contribuirá sin duda a prolongar.



Eventos

Normas para autores

Normas para autores

La revista publica trabajos redactados en lengua castellana, alemana, inglesa y portuguesa y referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los 80.000 caracteres con espacios. Las reseñas no excederán los 16.000 caracteres con espacios.

1. Encabezado

El texto será precedido por título (Times New Roman, 14 puntos), un resumen (máx. 100 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y hasta cinco palabras clave (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas), tanto en la lengua propia del artículo como en inglés (si la lengua empleada en el trabajo es el castellano) o en castellano (si el trabajo está redactado en inglés, alemán o portugués).

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

Los textos serán redactados en Times New Roman, 12 puntos, interlineado múltiple 1,15, con espaciado posterior de 6 puntos, con párrafos justificados y sangrados (1,25 cm) en primera línea siempre que no se trate del párrafo que da comienzo a una sección.

2.2. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, indicando entre paréntesis autor y año seguido de dos puntos y número de página, según el modelo:

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin 1871: 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871: 32)... / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1; Autor2; Autor3 2018: 15) / “...todo apuntaba en esa

dirección” (Autor1 et al. 2018: 15) / Autor et al. (2018) ha explicado que “...todo apuntaba en esa dirección” (15).

Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 9 puntos, Times New Roman, justificado, interlineado sencillo. Cuando se indique que parte de la cita ha sido omitida se emplearán tres puntos entre corchetes [...]. Si la cita es en lengua distinta a la del artículo, se tratará de buscar su traducción en alguna edición en castellano y se añadirá entre corchetes la cita en la lengua original (en caso de que no se disponga de una traducción, el autor indicará que la misma ha sido elaborada por él mismo mediante la abreviatura a. trad., o bien en una nota a pie de página si todas las traducciones son propias); por ejemplo

“...todo apuntaba a dicha interpretación” [“...All leads us in that direction”] (Autor 2017: 18; 1995: 20) / “...todo apuntaba a dicha interpretación” (a. trad.) [“...All leads us in that direction”] (Autor 1995: 20)

Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

Citaciones kantianas

En el caso de obras de Kant, en cuerpo de texto y nota se aludirá a ellas empleando las abreviaturas establecidas por la Kant-Forschungsstelle de Maguncia. Las abreviaturas se hallan publicadas en su página web (<http://www.kant.uni-mainz.de/>), pestaña ‘Kant-Studien’, sección ‘Hinweise für Autoren’.

Ejemplo:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Apartados

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: 1, 1.1, 1.1.1... etc., sin cursiva ni negrita, a Times New

Roman, 12 puntos. La enumeración de listados empleará los indicativos i), ii), iii), etc. Cada apartado irá separado del anterior por un espacio en blanco.

2.4. Uso de las comillas, guiones, corchetes y cursiva

Comillas altas o inglesas (“ ”): para citas textuales, ej. “todo apuntaba en esa dirección”; para títulos de artículos, capítulos de libro, noticias, posts, entradas en una web, entradas en enciclopedia, título de ponencia..., ej. En el tercer capítulo “La verdad y la mentira” / Así lo demostró en su artículo “La recepción de los colores”.

Comillas simples (‘ ’): para añadir énfasis a una palabra o expresión, ej. Esa ‘verdad’ era muy relativa.

Corchetes ([]): para la traducción de palabras extranjeras, ej. Cuando Heidegger habla de *Stimmung* [estado de ánimo], está refiriéndose a...

Cursiva: reservada para palabras o expresiones en lengua distinta a la del manuscrito, así como para títulos de libro, revistas, periódicos, películas, páginas web, blogs, congresos..., ej. Así lo describe Kant en la *Crítica de la razón pura* / La noticia apareció en *El país* / La revista *Evolutionary Anthropology* se encargó de la publicación... / Como apunta la autora en su web *Ver para creer...*

2.5. Notas a pie

Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

2.6. Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, en un apartado *ad hoc* bajo el título *Bibliografía* o *Referencias*, según corresponda, por orden alfabético aplicado a los apellidos de los autores. En el caso de que varias publicaciones del mismo autor coincidan en el mismo año, se las distinguirá con letras (1999a, 1999b).

Citas de libros

MORENO, J.: *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?*, Madrid, Síntesis, 2008.

DARWIN, C.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.).

_____ : *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, trad. Julián Aguirre, Madrid, EDAF, 2006.

Capítulos de libro

KINSBOURNE, M.: “Integrated field theory of consciousness”, en MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 35-78.

ROS VELASCO, J.: “Introduction”, en: *Feminism. Past, Present, and Future Perspectives*, Nueva York, Nova, 2017, 1-16.

Artículos

TINBERGEN, N.: “On aims and methods of Ethology”, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

MARTIN, S.: “Recepciones de la despersonalización”, *Retos* 12, 3 (2015) 103-115.

Recursos de internet

LEMOS RODRÍGUEZ, R.: “Conoce los beneficios del aburrimiento”, *La mente es maravillosa* (Web), 2015, <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

CAMPOS DÍEZ, A.: “Cómo vencer al aburrimiento sin moverse del sofá”, *El país* (online), 2015, https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312_592437.html.

FLORES, Y.: “Aburrido. ¿Qué hacer contra el aburrimiento?”, *El blog de Yes* (Blog), 2017, <http://www.elblogdeyes.com/aburrido-que-hacer-contra-el-aburrimiento/>.

ARCHILA, A.: “El aburrimiento”, *Youtube* (Clip de video), 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=ONXrkHpIFn4>.

3. Revisión

Cada autor revisará detenidamente que de su envío haya sido eliminado cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirá todos los datos por la indicación [Datos eliminados para favorecer la anonimidad del envío]. Del mismo modo, se

cuidará de que el documento no contenga información sobre la autoría en sus propiedades informáticas.

4. Envío

Los trabajos deberán ser enviados a través de la plataforma virtual:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

Es aconsejable que los autores revisen los artículos publicados previamente para una mejor adaptación a las normas de estilo o que usen la plantilla disponible en la web de la revista.

Instructions for contributors

The journal publishes papers in Spanish, German, English, and Portuguese, dealing with Kantian philosophy or with issues raised in it. Contributions must be original and should not exceed 25 pages (80,000 characters with spaces). Reviews should not exceed 5 pages (16,000 characters with spaces).

1. Heading

The text will be headed by title (Times New Roman, 14 points), abstract (max. 100 words, Times New Roman, 10 points) and keywords (max. 5, Times New Roman, 10 points, separated by commas) in both the language in which the work is written and English (if written in Spanish) or Spanish (if written in English, German, or Portuguese).

2. Style

2.1. Body text

The text will be written in Times New Roman, 12 points, multiple spacing 1,15, line spacing after 6 points, justified paragraphs, first line intended (1,25 cm), as long as it is not the paragraph with which the section starts.

2.2. Quotes

The textual quotes will appear in the text self, by referring to author and year followed by colon and page number. For example:

...so as pointed out by the British naturalist (Darwin 1871: 32)... / ...as so pointed by the British naturalist Darwin (1871: 32) / “...all leads us to that direction” (Autor1; Autor2; Autor3 2018: 15) / “... all leads us to that direction” (Autor1 et al. 2018: 15) / Autor et al. (2018) explained that “all leads us to that direction” (15).

If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (9 points, Times New Roman, justified, simple space). To indicate that a part of the quoted text has been omitted three points will be used in brackets [...]. If the quote is in a different language, the author should look for a translation, adding the original quote in brackets. If no translation is available, the author will indicate that it has been drawn up by himself by the abbreviation a. trans. or in a footnote if all translations have been made by the author.

“...All leads us in that direction” [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor 2017: 18; 1995: 20) / “...All leads us in that direction” (a. trans.) [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor 1995: 20)

When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 10 points, in a justified paragraph and 1,25 cm.

Kantian quotes

The citation of Kantian texts will employ the abbreviations established by the Kant-Forschungsstelle Mainz (see website <http://www.kant.uni-mainz.de/>, ‘Kant-Studien’, section ‘Hinweise für Autoren’).

Example:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Sub-headings

The headings of the sections and subsections shall be indicated by the following numbers: 1, 1.1, 1.1.1., etc., without italics nor bold, Times New Roman, 12 points. To enumerate the elements of a list: i), ii), iii), etc. Each sub-heading will be separated from the previous by a space.

2.4. Quotation marks and italics

Inverted commas (“ ”): literary quotes, e.g. “all leads us in that direction”; titles of papers, book chapters, news, posts, communications... e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / That was pointed in his paper “Color perception”.

Single quotes (‘ ’): to add emphasis to a word or expression, e.g. This ‘truth’ is relative.

Brackets ([]): to translate words in other language, e.g. Heidegger is talking about the *Stimmung* [mood]...

Italics: to foreign words and titles of books, journals, diaries, movies, websites, blogs, conferences... e.g. This is what Kant says in his *Critique of pure reason* / The piece of news published in the *New York Times*... / The journal *Evolutionary Anthropology* published... / As the author point in her web *Looking for knowledge*...

2.5. Footnotes

The indicative numbers for footnotes (which in any case will be placed at the end of the document, but at the end of each page) must meet after punctuation.

2.6. References or Bibliography

The complete references will be indicated (in alphabetic order of the name of the authors) at the end of the contribution, in a section entitled *Bibliography* or *References*. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with subscript characters (1999a, 1999b).

Books

MORENO, J.: *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?*, Madrid, Síntesis, 2008.

DARWIN, C.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.).

_____: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, trans. Julián Aguirre, Madrid, EDAF, 2006.

Book chapter

KINSBOURNE, M.: “Integrated field theory of consciousness”, in MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 35-78.

ROS VELASCO, J.: “Introduction”, in: *Feminism. Past, Present, and Future Perspectives*, New York, Nova, 2017, 1-16.

Papers

TINBERGEN, N.: “On aims and methods of Ethology”, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

MARTIN, S.: “Recepciones de la despersonalización”, *Retos* 12, 3 (2015) 103-115.

Internet resources

LEMONS RODRÍGUEZ, R.: “Conoce los beneficios del aburrimiento”, *La mente es maravillosa* (Web), 2015, <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

CAMPOS DÍEZ, A.: “Cómo vencer al aburrimiento sin moverse del sofá”, *El país* (online), 2015, https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312_592437.html.

FLORES, Y.: “Aburrido. ¿Qué hacer contra el aburrimiento?”, *El blog de Yes* (Blog), 2017, <http://www.elblogdeyes.com/aburrido-que-hacer-contr-el-aburrimiento/>.

ARCHILA, A.: “El aburrimiento”, *Youtube* (Videoclip), 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=ONXrkHpIFn4>.

3. Revision

Each author will make sure that all indication of identity has been removed. In case of quotation of the author’s own publications, the reference will be

replaced by the sentence “[Reference removed to guarantee anonymous review]”. The author will take care that the file does not include personal information within its digital properties.

4. Sending

Contributions should be uploaded to:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

It is advisable that the authors review the previously published articles or use the provided template to better adaptation to the style rules.