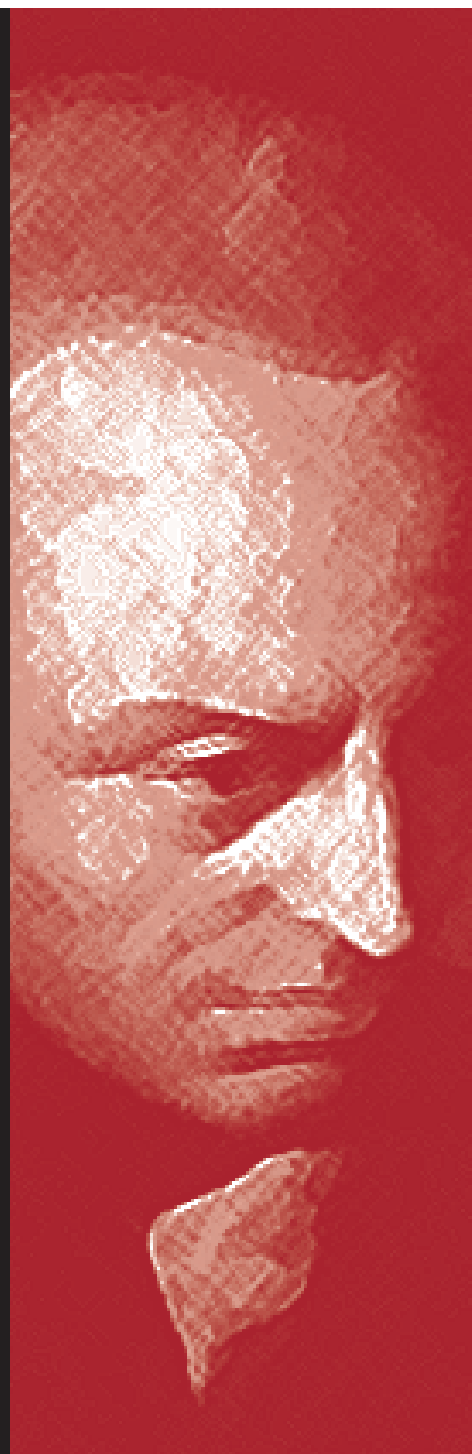


CTK

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



n° 10 ■ Diciembre 2019 ■ ISSN 2386-7655



Equipo editorial / Editorial Team

Editor Principal / Main Editor

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

Secretaria de redacción / Executive Secretary

Nuria Sánchez Madrid, UCM, España

Editores Asociados / Associated Editors

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

Catalina González, Universidad de Los Andes, Colombia

Eduardo Molina, Univ. Alberto Hurtado, Chile

Efraín Lazos, IIF-UNAM, México

Editores de reseñas / Book Review Editors

Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos

Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Marceline Moraes, Cégep Saint Laurent, Montréal, Canadá

Antonino Falduto, Univ. de Halle, Alemania

Cinara Nahra, UFRN, Brasil

Editora de noticias / Newsletter Editor

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

Consejo Editorial / Editorial Board

Juan Arana, Universidad de Sevilla, España

Rodolfo Arango, Universidad de los Andes, Colombia

Sorin Baiasu, Universidad de Keele, Reino Unido

Aylton Barbieri Durão, UFSC, Brasil

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Vadim Chaly, Univ. Federal Báltica I. Kant, Federación de Rusia

Angelo Cicatello, Universidad de Palermo, Italia

Alix A. Cohen, Universidad de Edimburgo, Reino Unido

Silvia Del Luján Di Sanza, Universidad de San Martín, Argentina

Francesca Fantasia, Univ. de Palermo/Univ. de Halle, Italia

Luca Fonnesu, Universidad de Pavía, Italia
 Roe Fremstedal, University of Tromsø – The Arctic University of Norway, Noruega
 Jesús González Fisac, Universidad de Cádiz, España
 Caroline Guibet-Lafaye, CNRS, Francia
 Ricardo Gutiérrez Aguilar, IFS-CSIC, España
 Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé, España
 Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires, Argentina
 Mai Lequan, Universidad de Lyon III, Francia
 Reidar Maliks, Universitetet i Oslo, Noruega
 Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires, Argentina
 Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos
 Faustino Oncina, Universidad de Valencia, España
 Pablo Oyarzún, Universidad de Chile, Chile
 Ricardo Parellada, UCM, España
 Alice Pinheiro Walla, Trinity College Dublin, Irlanda
 Hernán Pringe, Universidad de Buenos Aires, Argentina
 Faviola Rivera, IIF-UNAM, México
 Concha Roldán, IFS-CSIC, España
 Rogelio Rovira, UCM, España
 Manuel Sánchez Rodríguez, Universidad de Granada, España
 Konstantinos Sargentis, University of Crete, Grecia
 Thomas Sturm, Universidad Autónoma de Barcelona, España
 Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia, España
 Marcos Thisted, Universidad de Buenos Aires, Argentina
 Gabriele Tomasi, Università degli Studi di Padova, Italia
 Salví Turró, Universidad de Barcelona, España
 Milla Vaha, Univ. of Turku, Finlandia
 Astrid Wagner, TU-Berlín, Alemania
 Sandra Zakutna, Univ. de Presov, Eslovaquia

Consejo Asesor / Advisory Board

Lubomir Bélas, Univ. de Presov, Eslovaquia
 Juan Adolfo Bonaccini, Universidad Federal de Pernambuco, Brasil †
 Reinhard Brandt, Universidad de Marburgo, Alemania
 Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires, Argentina
 María José Callejo, UCM, España
 Monique Castillo, Universidad de París XII-Créteil, Francia
 Jesús Conill, Universidad de Valencia, España
 Adela Cortina, Universidad de Valencia, España
 Robinson dos Santos, Universidad Federal de Pelotas, Brasil
 Bernd Dörflinger, Universidad de Trier, Alemania
 Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia
 Mariannina Failla, Univ. de Roma Tre, Italia
 Jean Ferrari, Universidad de Bourgogne, Francia
 Miguel Giusti, PUPC, Perú
 Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Colombia

Luis Eduardo Hoyos, Universidad Nacional, Colombia
Heiner Klemme, Universidad de Mainz, Alemania
Andrey Krouglov, Univ. Federal Báltica I. Kant, Federación de Rusia
Claudio La Rocca, Universidad de Genova, Italia
Salvador Mas, UNED, España
Javier Muguerza, UNED, España
Lisímaco Parra, Universidad Nacional, Colombia
Antonio Pérez Quintana, Universidad de La Laguna, España
Carlos Pereda, UNAM, México
Alessandro Pinzani, UFSC, Brasil
Pedro Ribas, UAM, España
Jacinto Rivera de Rosales, UNED, España
Begoña Román, Universidad de Barcelona, España
Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania
Sergio Sevilla, Universidad de Valencia, España
Pedro Stepanenko, IIF, UNAM, México
Ricardo Terra, USP, Brasil
Alberto Vanzo, University of Warwick, Reino Unido
María Jesús Vázquez Lobeiras, Universidad de Santiago de Compostela, España
José Luis Villacañas, UCM, España



SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

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

[ES / EN] «Sumario» / «Table of contents»
pp. 1-3

[ES] «Editorial de CTK 10», *Roberto R. Aramayo* (Instituto de Filosofía / CSIC, España)
pp. 4-5

[EN] «CTK 10 Editorial Note», *Roberto R. Aramayo* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain)
pp. 6-7

MONOGRÁFICO «El cosmopolitismo kantiano. Tradición y perspectivas»/ MONOGRAPHIC ISSUE «Kantian Cosmopolitanism. Tradition and Perspectives»

[EN] «Cosmopolitanism and Human Reason. An Introduction», *Angelo Cicallo*
(University of Palermo, Italy)
pp. 8-14

[EN] «Cosmopolitanism and Space in Kant's Political Thought», *Angela Taraborrelli*
(Univ. of Cagliari, Italy)
pp. 15-26

[EN] «The World Republic, The State of States or The League of Nations? Kant's Global Order Revisited», *Ewa Wyrębska-Đermanović* (University of Bonn, Germany)
pp. 27-42

[DE] «Polis und Kosmos. Habermas, Ratzinger und Kant über Politik und Religion»,
Anton Friedrich Koch (Univ. Heidelberg, Deutschland)
pp. 43-58

[DE] «„Ein Ganzes aller Menschen“. Weltbürgertum und ethischer Internationalismus bei Kant», *Michael Städtler* (Bergische Universität Wuppertal, Deutschland)
pp. 59-83

[EN] «Cosmopolitanism and the Climate Crisis», *Alyssa R. Bernstein* (Ohio University, USA)
pp. 84-101

[ES] «Teodicea y destinación humana en el joven Kant», *Pablo Genazzano* (Investigador independiente, Alemania)
pp. 102-120

[EN] «Vocation and Destination in Kant's Practical Philosophy», *James DiCenso* (Univ. of Toronto, Canada)
pp. 121-139

[EN] «Cosmopolitanism in Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View*: Regulative Ideas and Empirical Evidence», *Roberta Pasquarè* (Univ. of Graz, Austria)
pp. 140-161

DIÁLOGOS / DIALOGUES

[ES] «Kant, ¿liberal o republicano?», *María Julia Bertomeu* (CONICET/Univ. Nacional de San Martín, Argentina)
pp. 162-179

[ES] «Cadenas sociales vs. vínculos jurídicos en el republicanismo kantiano. Respuesta a María Julia Bertomeu», *Nuria Sánchez Madrid* (Universidad Complutense de Madrid, España)
pp. 180-187

TRADUCCIÓN DE KANT / KANT'S TRANSLATION

[ES] «El entorno “religioso” de nuestra imputabilidad moral y la fe “reflexionante” del auténtico credo kantiano (Presentación al texto de Kant *Sobre el mal radical*)», *Roberto R. Aramayo* (IFS/CSIC, España)
pp. 188-203

[ES] «Sobre el *mal radical* en la naturaleza humana, o de la morada interior del principio *moralmente malo* junto al bueno», Immanuel Kant / Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, España)
pp. 204-229

CRÍTICA DE LIBROS / BOOK REVIEWS

[ES] «Debates en torno a la antropología kantiana», *Héctor Oscar Arrese Igor* (CONICET, Argentina). Reseña de: Moscón, P. y Lerussi, N., (eds.), *Estudios sobre antropología kantiana*, Buenos Aires, RAGIF, 2019.
pp. 230-234

[EN] «Kant's Account of the Rational Sources of Metaphysics in the Transcendental Dialectic of the Critique of Pure Reason», *Rudolf Meer* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia). Review of: Willaschek, M., *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
pp. 235-239

[ES] «Esperanza y utopía en la filosofía moral y política de Kant», *Guillermo López Morlanes* (Universidad Autónoma de Madrid, España). Reseña de: Roberto R. Aramayo, *Kant: Entre la moral y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.
pp. 240-244

[ES] «The Foundation of Ethics», *Federico Rampinini* (Università di Roma Tre/Università di Tor Vergata, Italia). Review of: H.F. Klemme, *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*. *Ein systematischer Kommentar*, Reclam, Stuttgart, 2017.
pp. 245-250

[ES] «Libertad vs. fuerza. Debates en torno a un paradigma de recepción del pensamiento jurídico de Kant», *Nuria Sánchez Madrid* (Universidad Complutense de Madrid). Reseña de: S. Kisilevsky/M. J. Stone (ed.), *Freedom and Force. Essays of Kant's Legal Philosophy*, Oxford and Portland, Hart Publishing, 2017.
pp. 251-254

BOLETÍN DE NOTICIAS / NEWSLETTER

pp. 255-292

LISTADO DE EVALUADORES / REVIEWERS' LIST

pp. 293

NORMAS EDITORIALES PARA AUTORES / EDITORIAL GUIDELINES FOR AUTHORS

pp. 294-297



Editorial CTK 10

La revista *Con-Textos Kantianos* cumple sus primeros cinco años con *CTK 10*, dado que su número cero vio la luz en noviembre de 2014. Y lo hace con una monográfico sobre *El cosmopolitismo kantiano: Tradición y perspectivas*, tema que fue programado en realidad para uno de sus primeros número y que cuenta con ocho artículos procedentes de Alemania, Estados Unidos e Italia, bajo edición de Angelo Cicallo (Univ. de Palermo, Italia). Su lectura se puede ver bien complementada, entre muchas otras posibilidades, con un reciente volumen colectivo editado en español por Carlos Mendiola (Univ. Iberoamericana, Mexico), en el que participan varios miembros del equipo editor de CTK, cuyo título es *En busca de la comunidad ideal: Notas sobre cosmopolitismo*.

El número recoge asimismo un diálogo entre María Julia Bertomeu y Nuria Sánchez Madrid en torno a “ciudadanía activa” y “ciudadanía pasiva”. También contiene una nueva traducción al español del texto kantiano *Sobre el mal radical*, que tiene pleno sentido publicar de modo independiente, al haber sido el formato elegido inicialmente por Kant, ya que apareció como artículo en la *Berlinische Monatsschrift* antes de verse incorporado a la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Como suele ser habitual en estos casos, el texto cuenta con un pequeño estudio preliminar del traductor, que soy yo mismo, porque sigo empeñado en promover una sección de la revista que, haciendo honor a la primera parte de su cabecera, puede servir para poner en circulación traducciones a diversos idiomas de textos kantianos, así como de antologías o fragmentos de sus escritos. Por último, la *newsletter* correspondiente a 2019 y cinco reseñas cierran los contenidos de *CTK 10*.

Paralelamente, la Biblioteca Digital Kantiana *CTK E-Books* ha logrado publicar un total de ocho títulos (alguno en régimen de coedición) en menos de cuatro años, con la reciente incorporación de *The Chimera of the Philosopher King. Around the Kantian Distinction between Moral politician and Political Moralism*, cuyo autor es Roberto R. Aramayo (Instituto de Filosofía del CSIC, Spain), a la serie *Hermeneutica Kantiana* (<https://ctkebooks.net/hermeneutica/the-chimera-of-the-philosopher-king/>) y la inclusión en la serie *Dialectica Kantiana* del colectivo dedicado a la tercera *Crítica* que responde al título de *Le radici del senso. Un commentario sistematico della “Critica del Giudizio” / Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la “Crítica del Juicio”*, editado por Mariannina Failla (Univ. Roma Tre, Italia) y Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense of Madrid, España): (<https://ctkebooks.net/dialectica/le-radici-del-senso/>).

Dada la estrecha vinculación que dichas colecciones y la propia revista se proponen tener con esta nueva empresa kantiana, quisiera dejar constancia de que a finales de noviembre tuvo lugar en Madrid el Primer Taller de la Red *Iberoamericana Kant: Ética, Política y Sociedad* (RIKEPS), una Red temática Iberoamericana (<https://kantrikeps.es/>) vertebrada en torno al estudio de la obra jurídica y política de Kant, no sólo desde un punto de vista estrictamente filológico, sino entendiendo que dialogar con sus planteamientos puede servirnos para encarar los arduos problemas político-morales y sociales de nuestro turbulento presente.

Las jornadas del Primer Taller de la RIKEPS, tituladas *Razón, derecho y sociedad: actualidad e inactualidad del republicanismo de Kant*, y terminaron con una Asamblea donde se aprobaron los estatutos de la Red, ratificándose a Nuria Sánchez Madrid como su coordinadora, toda vez que ha sido la promotora de dicha Red Iberoamericana. Su labor como coordinadora contará con el auxilio y asesoramiento del consejo de coordinación compuesto por: Macarena Marey (UBA/CONICET, Argentina), José Luis Villacañas (UCM, España), Julia Muñoz (UNAM, Mexico), Pablo Oyarzun (Univ. of Chile, Chile), Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, España) y Paola Romero (London School of Economics, UK). Como el mandato dura cinco años, su tramo final coincidirá con el tricentenario del nacimiento de Kant en 2024, fecha en que se celebrará el próximo *Kant Kongress* en la Immanuel Kant Baltic Federal University en Kaliningrado –Königsberg-, razón por la cual deberíamos ir pensando en organizar diversas actividades y publicaciones para festejar tamaña efemérides.

Roberto R. Aramayo

Editor Principal de *Con-Textos Kantianos*
Santa Cruz de Tenerife, 5 de diciembre de 2019



CTK 10 Editorial Note

The journal Con-textos Kantianos completes its first five years with the current issue, as its issue 0 was launched in November 2014. CTK 10 contains the monographic issue *Kantian Cosmopolitanism. Tradition and Perspectives*, coordinated by Angelo Ciatello (Univ. of Palermo, Italy), a topic actually scheduled for one of the first issues of this journal, which now puts together paper from Germany, Austria, USA and Italy. Some recent publications, as the collected volume released by Carlos Mendiola (Univ. Iberoamericana, Mexico) — *En busca de la comunidad: Notas sobre el cosmopolitismo*—, which some members of CTK Editorial Board contributed to, might be an excellent supplement to the topics tackled in this monographic issue.

The issue also contains a dialogue between María Julia Bertomeu (CONICET, Argentina) and Nuria Sánchez Madrid (University Complutense of Madrid, Spain) focusing on Kant's use of passive and active citizenship. A new translation into Spanish of Kant's text *On Radical Evil* also enriches the contents of the current issue. The Editorial Board considers that it makes sense to publish this new translation separately, as the original text appeared as an article in the *Berlinische Monatsschrift*, before becoming the first part of the book *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. As usual, the translation counts on a short preliminary study by myself as translator and the section *Kant's Translated Texts* obeys to the commitment to foster and spread through CTK journal translations of Kant's writings into different languages. Finally, this issue contains the 2019 newsletter and five reviews of recent Kant-related essays and collected books.

It is worth to mention that Kant's Digital Library CTK E-Books has already published in four years eight titles (some of them in co-edition with other institutions). These are the last released volumes: *The Chimera of the Philosopher King. Around the Kantian Distinction between Moral politician and Political Moralist*, authored by Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain) in the series *Hermeneutica Kantiana* (<https://ctkebooks.net/hermeneutica/the-chimera-of-the-philosopher-king/>) and the collected volume *Le radici del senso. Un commentario sistematico della "Critica del Giudizio" / Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la "Crítica del Juicio"*, edited by Mariannina Failla (Univ. Roma Tre) and Nuria Sánchez Madrid (University Complutense of Madrid) (<https://ctkebooks.net/dialectica/le-radici-del-senso/>) in the series *Dialectica Kantiana*.

More Kant-related news and activities were held in last months, as the Ist Workshop of the Latinamerican, Spanish and Portuguese Network *Kant: Ethics, Politics and Society* (RIKEPS) (<https://kantrikeps.es/>), devoted to the contemporary reception of Kant's legal and political philosophy with the aim to retrieve Kant's issues and topics to analyse key social, moral and political quandaries of our time. The Ist RIKEPS Workshop—with the title *Reason, Law and Society: Actuality and Inactuality of Kant's Republicanism*—counted with José Luis Villacañas (Univ. Complutense of Madrid, Spain), Pablo Oyarzun (Univ. of Chile, Chile), Luigi Caranti (Univ. of Catania, Italy) and Heiner Klemme (Univ. of Halle, Germany) as keynote speakers and the Assembly of members confirmed Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense of Madrid, Spain) as coordinator of the Latinamerican, Spanish and Portuguese Network for next five years, which will count on a coordination board integrated by the Kant scholars Macarena Marey (UBA/CONICET, Argentina), José Luis Villacañas (University Complutense of Madrid, Spain), Julia Muñoz (UNAM, Mexico), Pablo Oyarzun (Univ. of Chile, Chile), Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain) and Paola Romero (London School of Economics, UK). The last part of this coordination will coincide with the Tercentenary of Kant's birth in 2024, a date when the Immanuel Kant Baltic Federal University will organize the next *Kant Kongress* in Kaliningrad and a ephemeris that deserves to schedule conferences at a global scale.

Roberto R. Aramayo

Con-Textos Kantianos Main Editor
Santa Cruz de Tenerife, 5th December 2019



Cosmopolitanism and Human Reason An Introduction

Cosmopolitismo y razón humana Una introducción

ANGELO CICATELLO*

University of Palermo, Italy

Abstract

Over and above the modalities with which it is expressed in the domains of Kant's system, the theme of cosmopolitanism embodies the meaning of a philosophy seen as a plan to build on the connection between man, *polis* and reason; an essential connection that in human reason identifies not a simple endowment which everyone has by nature but a form of life to be realized in the world, a purpose whose binding strength is only fully expressed in the public dimension.

Keywords

Kant, Cosmopolitanism, Cosmic philosophy, Moral community, Human Reason

"Cosmopolitanism" is a key word in Kant's thought, in that it voices a theme or, more exactly, a semantic constellation within whose perimeter there orbit issues that run through the whole system of pure reason. In effect, around the figure of the citizen of the world there do not only rotate reflections pertaining in a narrow sense to cosmopolitical law as a necessary complement of a legal system aiming to guarantee world peace. Kant's cosmopolis covers a much larger space, which can be fully accounted for by a systematic

* Angelo Ciatello is Associate Professor of Theoretical Philosophy at the University of Palermo, where he teaches Metaphysics. A researcher on Kant and German classical philosophy, he has also taken an interest in the themes of Classical Critical Theory and developments of ontological-metaphysical problems within contemporary reflection. E-mail: angelo.ciatello@unipa.it

discourse on the different forms of experience of human reason. Thus we must not see as an exaggeration the position of George Cavallar, who identifies the presence of several “types of cosmopolitanism” in Kant, distinguishing between cognitive, cultural, political, legal and ethical-theological cosmopolitanism.¹

Obviously it is not simply a matter of juxtaposing different, or even divergent, cosmopolitanisms.²

On the contrary, the cosmopolitan point of view is necessary in Kant in order precisely to trace out the architectural profile of a philosophy that, worked out according to a “*Weltbegriff (conceptus cosmicus)*”,³ that is to say according to a gaze that goes beyond the limited point of view of the different forms of scholastic knowledge addresses man’s deepest interests, or, as we read explicitly in *Architectonic of Pure Reason*, the “essential ends of human reason (*teleologia rationis humanae*).”⁴

That is to say the need, not by chance discussed in *Critique of Pure Reason*, for philosophical knowledge that will not remain a mere apurage of schools is substantiated in the idea of knowledge that addresses man in his entirety, his intellectual development, and his civil and moral growth. And this knowledge calls reason into play not as a simple means to acquire other forms of knowledge and competences, but as an end to be pursued in itself, that end that is specified, in the last analysis, in man’s moral destination.

Over and above the modalities with which it is expressed in the domains of Kant’s system, the theme of cosmopolitanism thus embodies the meaning of a philosophy seen as a plan to build on the connection between man, *polis* and reason; an essential connection that in human reason identifies not a simple endowment which everyone has by nature but a form of life to be realized in the world, a purpose whose binding strength is only fully expressed in the public dimension.

This is like saying that the *polis* is the place in which the individual’s affiliation to humankind is *mediated*. Further, humankind in its evolution, its development and its history is only comprehensible *from the point of view* of the formation of a “universal cosmopolitan condition”⁵ that, says Kant, constitutes the “womb”,⁶ in which alone there can fully develop man’s natural dispositions and, in the end, the very disposition to the use of reason.

¹ Cf. Cavallar 2012, pp. 95-118.

² Cavallar himself emphasizes the inadequacy of readings that proceed in a sectorial way not correctly taking into account the systematic holistic vocation that connotes Kant’s philosophy in a fundamental way (Cf. Cavallar 2012, pp.110-111).

³ KrV, A 838/B 866.

⁴ KrV, A 839/B 867; Eng. translation, in Kant 1996, p. 695. Cf. also *Logik*, AA 09: 23; *Metaphysik L2*, AA 28: 532.

⁵ IaG, AA 08: 28; Eng. translation, in Kant 2006a, p. 14.

⁶ IaG, AA 08: 28; Eng. translation, in Kant 2006a, p. 14.

Indeed, in the final sentences of *Anthropology from a Pragmatic Point of View* we read about a “progressive organization of citizens of the earth into and toward the species (*in und zu der Gattung*) as a system that is cosmopolitically united”⁷.

To say it differently, in the terms of the famous formula of the published *Anthropology*, the *animal rationabile* must become an *animal rationale*; and, in man’s case, this can only happen through the institution and maintenance of forms of pacific cohabitation that mark a break with the natural condition and entry into a condition of effective progress.

Moreover, since it has to concern the whole of humanity, this progress does not only bring into play the institution of a legal order that regulates antagonisms between men and peoples, but allows us to glimpse in the background the formation of an ethical community⁸ in which moral good is not only represented as an individual assignment but as the purpose of a whole community able to recognize itself as a common body.⁹ In conclusion, it can be said that in Kant the design of a cosmopolitical society appears to be intimately connected with the idea that man’s “destination” can only be seen as fully realized in the ethical-community terms of a moralization of humankind. In this way, while Kant’s cosmopolitical project on one hand is able to profit by the mechanism of nature – which as an interplay of antagonisms that encourages man, even despite himself, to form bigger and bigger political bodies to protect him from the risk of self-destruction – on the other hand it reveals its deepest meaning as a prescription of practical reason. In this perspective, every individual, as part of humankind, is called on to form a society of terrestrial reasonable beings whose meaning cannot be reduced to a mere contractual agreement between egoisms and individual antagonisms. This is what Kant suggests when he speaks of “education of the human race, taking its species as a whole, that is, collectively (*universorum*), not all of the individuals (*singulorum*), where the multitude does not yield a system but only an aggregate gathered together.”¹⁰

The pragmatic-prudential dynamics that innervate the idea of cultural and civil progress thus interweave, inextricably, with the deepest demands of a normative-teleological design that is anchored in the idea of a “moral whole”¹¹ – Kant, not by chance, also speaks of a “morally grounded system”¹² – or more exactly anchored in the principle of the constitution

⁷ Anth, AA 07: 333; Eng. translation, in Kant 2006b, p. 238.

⁸ “[S]ince the duties of virtue concern the entire human race, the concept of an ethical community always refers to the ideal of a totality of human beings, and in this it distinguishes itself from the concept of a political community. Hence a multitude of human beings united in that” (RGV, AA 06: 96; Eng. translation, in Kant 1998, p. 107).

⁹ “In addition to prescribing laws to each individual human being, morally legislative reason also unfurls a banner of virtue as rallying point for all those who love the good, that they may congregate under it and thus at the very start gain the upper band over evil and its untiring attacks” (RGV, AA 06: 94; Eng. translation, in Kant 1998, p. 106).

¹⁰ Anth, AA 07: 328; Eng. translation, in Kant 2006b, p. 233.

¹¹ IaG, AA 08: 21; Eng. translation, in Kant 2006a, p. 7.

¹² KU, AA 05: 433; Eng. translation, in Kant 2000, p. 300.

of an ethical community of reasonable beings as the *final end* and at once a *point of view* in light of which we can understand the meaning of every human organization on earth.

This is like saying that the natural-anthropological pathway that from civilization leads to moralization always waits to be integrated by a normative-rational pathway that, according to Kant, can only go in the opposite direction, that is to say from the principle of morality to civilization.

Now it is almost superfluous to remember how problematic in Kant's philosophy is the issue that pertains to the relationship between civil progress and moral improvement; problematic to the point of raising a question on the effective existence of such a relationship. In any case, however, there can be no doubt that the theme of cosmopolitanism, understood in that ampler meaning that brings into play the terms of an essential connection between man, *polis* and reason, implies the need to move in a border zone that if on one side it marks the confines between different spheres of the Kantian system, on the other also implies that these spheres communicate with one another under the banner of an ampler vision of man in his entirety, his existence and his destination.

The essays collected together here move in this border zone, tracing out a multi-voice scenario in which the treatment of specific issues like those concerning the political-legal profile of the project of permanent world peace is accompanied by reflections of a metaphysical-moral character in which the destinies of the citizen of the world are connected to the goals of the rational being.

Thus the essay by **Angela Taraborrelli** underlines the motif of an inseparable bond between the cosmopolitical ideal of a world republic and the possession of single states and their confines becoming peremptory. Here there is stressed, also through a careful analysis of the concepts that innervate Kant's discourse on cosmopolitical law, how useful for a correct understanding not only of Kant but of our present reality, a reading can be in a not merely antagonistic key of the relationship between world republic and national state.

On the same theme, though in a different perspective, is also the paper by **Ewa Wyrębska-Dermanović**, who reflects on the possibility of comprising in a coherent scheme Kant's positions regarding the conception of a world legal order. This is a reflection that in the last analysis involves the complex relationship between the binding demands for justice of practical reason and the specifically political issue of the feasibility of every normative theory.

The relationship between the ethical-normative plane and that of the feasibility of norms on the terrain of political-institutional interactions is examined in the reflection by **Anton Friedrich Koch**, who defends the Kantian perspective of a metaphysical foundation of the institutional state and the different political forms that are linked to the international and cosmopolitical order, insofar as Kant glimpses in the constitution of a world ethical community on one side the only true antidote against the possible rise of authoritarian and

despotic elements that are also inherent in a democratic constitution, and on the other the only element that can oppose resistance to the processes of an entirely secularized society that ends up engulfing every residual space of individual freedom.

The concept of a morally organized society is at the centre of the analyses by **Michael Städtler**. In emphasizing the distance between political progress and moral progress, the author identifies in our time the terms of the realization of a cosmopolitical society that, if on one side it seems to bring Kant's project true, on the other seems to have nothing to do with the ethical dimension of the kingdom of goals and with the idea of an ethical community, remaining tied to the competitive scheme of a society that is constituted simply as an equilibrium of antagonisms.

Also dealing with questions that face the present-day world with particular urgency is the paper by **Alyssa Bernstein**, who proposes a reading that, challenging the perspective of David Held, identifies in Kant's cosmopolitical solution the tools for a theoretically aware approach to the issues of justice raised by the climate crisis and global warming.

Reflections on climate change and, in general, on issues connected to the environment, if on one side they afford material for a theoretical proposal that in the formation of a cosmopolitical society identifies the solution to a crisis of a global character, on the other they constitute an occasion to reflect on how much Kant still has to tell us regarding the possibility of conceiving an image of the world that is not entirely reducible to anthropocentric models and that for this reason points to an understanding of the world as a *whole* of which man is and remains a part, certainly a decisive one but one which, precisely as a part, cannot requisition for himself the meaning of the whole.

The essay by **Pablo Adrian Genazzano Momo** on this theme furnishes important indications beginning from an analysis addressing in a circumstantial way the particular position that Kant in his early writings takes up in relation to the problem of theodicy, of optimism, and of evil, as terms of a relationship between man and cosmos destined to remain problematic, in his later production too. According to the author this already prefigures in the early Kant the idea that the world, understood as a play space in which man satisfies his desires and realizes his projects, does not also contain the ultimate purpose of human intentions, and therefore the very meaning of man's moral destination.

The cosmos in which every man is called on to settle his abode and to found his *polis* brings into play the idea of a *whole* whose meaning and scope are not in turn reducible to the pragmatic order of what man can do, or is capable of doing thanks to the development of forms of knowledge and skills serving for the formation of the world as the human habitat.

There thus returns the theme of the relationship between cosmopolitanism and man's ethical-community dimension; a theme that can be seen here as a trace that in a more or less explicit way runs through the contributions of the issue that we are presenting.

This theme is dealt with in a circumstantial way, though they follow different lines of investigation, in the essays by **James DiCenso** and **Roberta Pasquaré**.

The former examines the Kantian concept of *Bestimmung*, which in its complex semantic articulation of *determinatio*, *vocatio* and *destinatio*, affords a privileged key for understanding the relationship between the prescriptions of moral law, the rational ability to set goals in a framework that is not merely instrumental and the design of their possible realization on earth.

In the text by Roberta Pasquaré, which specifically deals with the theme of cosmopolitanism in *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, once again the concept of *Bestimmung* embodies the meaning of a cosmopolitical vocation of humankind, as a species of terrestrial reasonable beings that can only be understood in the context of close cooperation between empirical investigations on the nature of man and issues connected to pure use of reason and, in conclusion, to normative-foundational profile of practical reason.

In short, the reader that approaches this issue will be able on one side to come face to face with some of the perspectives starting from which the theme of cosmopolitanism takes shape in Kant's philosophy. On the other side, with further focusing, all the approaches show that they intercept basic questions referable to the connection between legal interrogation in Kant on the possibility of a correct life as a condition of permanent peace with the ethical question around man's destination on earth as a being able to face goals not simply referable to the satisfaction of his own needs.

The researches contained in this issue thus reprise and relaunch issues that today are extremely topical, like those pertaining to the relations between state sovereignty and world legal order, between natural law and public law, property and citizenship, individual freedom and institutional order, justice and happiness. At the same time they appear, in a more or less explicit way, to be shot through by the ethical question regarding the resources of which the *bürgerliche Gesellschaft* can dispose in order to satisfy man's deepest demands; demands that cannot be reduced to the Leviathanic *ratio* that regulates relationships of an antagonistic or competitive type, but are linked to fundamental prescriptions of practical reason.

References

Cavallar, G. (2012), "Cosmopolitanism in Kant's Philosophy", *Ethics & Global Politics*, 5, 2, pp. 95-118.

Kant I. (1996), *Critique of Pure Reason*, translated by P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant I. (1998), *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant I. (2000), *Critique of the Power of Judgment*, translated by P. Guyer and A. Matthews, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant I. (2006a) *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, translated by D. L. Colclasure, in: P. Kleingeld (ed.), *Immanuel Kant, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, Yale University Press, New Haven-London, pp. 67-109.

Kant I. (2006b), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, translated by R. B. Lauden, Cambridge University Press, Cambridge.



Cosmopolitanism and Space in Kant's Political Thought

Cosmopolitismo y espacio en el pensamiento político de Kant

ANGELA TARABORRELLI*

Univ. of Cagliari, Italy

Abstract

Kant's cosmopolitanism can be read from two main perspectives: temporal and spatial. Reading cosmopolitanism from a temporal perspective means paying attention to the historical realization of the ideal of cosmopolitanism and to its related issues such as: the progress of humankind, its final destination, the purpose of universal history, the highest purpose of nature. Instead, reading cosmopolitanism from a spatial perspective means paying attention, e.g. to the 'fact' of the sphericity of the earth and to its relationship with cosmopolitan right, territoriality, borders and freedom of movement. In this paper I would like to show how adopting a spatial perspective is useful not only in order to delimit a field of inquiry, but also to shed new light on apparently well-known and thoroughly investigated notions of Kant's cosmopolitanism, such as the notions of the citizen of the world, of the cosmopolitan right, and of the World republic.

Keywords

Kant, Space, Cosmopolitan Right, Borders, World Republic

Premise

Kant's cosmopolitanism can be read from two main perspectives: temporal and spatial. Reading cosmopolitanism from a temporal perspective means paying attention to the historical realization of the ideal of cosmopolitanism and to its related issues such as: the

* Angela Taraborrelli (Ph.D. Sapienza University of Rome) teaches Political Philosophy at the Department of Education, Psychology, Philosophy (University of Cagliari, Italy). Her research spans modern (Shaftesbury, Hobbes, Kant) and contemporary political philosophy (Arendt and Nussbaum). She is the editor of the Italian translation of Shaftesbury's *Characteristicks* (2007), and the author of two books on cosmopolitanism: *Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant* (2004) and *Contemporary cosmopolitanism* (Bloomsbury Academic, 2015). Email address: taraborrelli@unica.it

progress of humankind, its final destination, the purpose of universal history, the highest purpose of nature, the temporal relationship between the three definitive articles of *Toward Perpetual Peace*. Instead, reading cosmopolitanism from a spatial perspective means paying attention, e.g. to the ‘fact’ of the sphericity of the earth and to its relationship with cosmopolitan right, territoriality, borders and freedom of movement.

In this paper I would like to show how adopting a spatial perspective is useful not only in order to delimit a field of inquiry, but also to shed new light on apparently well-known and thoroughly investigated notions of Kant’s cosmopolitanism, such as the notions of the citizen of the world, of the cosmopolitan right, and of the World republic¹.

1. The earth dweller, the citizen of the earth, and the citizen of the world.

Some year ago, Katrin Flikschuh took Kant’s remark that the earth has a spherical surface seriously. In her view, the earth’s spherical surface is “that empirically given space for possible agency within which human beings are constrained to articulate their claims to freedom of choice and action”. She emphasized that this “given” has a special epistemological status being not just a subjectively given, a merely empirical condition, which is in principle open to modification by human will and agency: on the contrary, this ‘given’ – the global boundary – “constitutes an objectively given, unavoidable condition of empirical reality within the limits of which human agents are constrained to establish possible relations of Right” (2000, p. 133). Her essential claim is that the earth’s spherical surface has important normative consequences in Kant’s construction of the concept of Right and plays a significant role in the justification of cosmopolitan law².

More recently Jakob Huber and Claude Piché have drawn a number of important insights on Kant’s cosmopolitanism from the “given” or the “fact” of the sphericity of

* Quotations from Kant’s works are cited by volume and page in *Kants gesammelte Schriften* (Kant 1902–). [AA]. The *Critique of Pure Reason* is cited in the standard way by means of reference to the original pagination of the A (1781) and B (1787) editions. In this paper, I will use the English translations in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Kant 1992–) and the following abbreviations: [Anthropologie] *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); [Bemerkungen] *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [corsivo]; [Beantwortung] *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784); [Beobachtungen] *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); [KrV] *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781/B 1787); [KU] *Kritik der Urteilskraft* (1790); [MAM] *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786); [MdS] *Metaphysik der Sitten* (1797); [PG] *Immanuel Kants Physische Geographie, 1801-1817*, ed. by J. J. W. Volmmer; [Refl.] *Reflexionen aus Kant’s handschriftlichem Nachlaß*, AA XV; [SF] *Der Streit der Fakultäten* [1798]; [TP] *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793); [VRL] *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; [ZeF] *Zum ewigen Frieden* (1797).

¹ Unlike what is claimed by some authors of the so-called “spatial turn”, such as Henry Lefebvre (1974: 2; 218), I will argue that in Kant’s philosophy space is not only conceptualized as “a pure priori”, but also as an *object* and as a *place* of politics.

² Of a different opinion, Seyla Benhabib for whom the reference to the common possession of the land and its sphericity is an insufficient foundation for the justification of cosmopolitan law; in her opinion, and also for Flikschuh, the sphericity of the earth does not constitute a justification of cosmopolitan law but only a “circumstance of justice”, that is a condition for the possible agency of human beings (2004, p. 33).

earth's surface³. Focusing on the concepts of the original acquisition of land and the ensuing "right to be somewhere", Huber shows that this right, which Kant mentioned in the *Doctrine of Right*⁴, underpins a particular kind of moral relation between what he calls "earth dwellers", a plurality of corporeal rational agents on the spherical surface, and the earth, being "external" (as located in bounded space), but not property-mediated. He claims that this moral relation provides a new perspective on Kant's cosmopolitanism, which he interprets as "a cosmopolitanism for 'earth dwellers'"⁵: what unites them is the awareness of the fact that they are embodied agents who jointly inhabit a bounded territory, and for this reason can possibly affect and constrain each other by their choices. According to Huber, Kant's cosmopolitanism provides a global standpoint from which earth dwellers reflexively recognize their systematic interdependence in a world of limited space *from within* their territorially delimited States and from which they can possibly negotiate the terms of their coexistence.

Claude Piché claims that the closed political space of the earth, a purely contingent condition, had a decisive impact not only on Kant's cosmopolitan law, but also on his threefold conception of public law. He shows that the sphericity of the earth is a condition of possibility both of Kant's cosmopolitan law and of his new state law of people ('Völkerstaatsrecht'), a law oriented toward the ideal of a universal state of states ('Völkerstaat'). Piché even holds that in Kant's thought the sphericity of the earth assumes over the years such great importance that in the *Doctrine of Right* this empirical condition would produce a sort of geo-centrism from a juridical point a view, as he put it "une sorte de révolution anticopernicienne"⁶. That is why in this work the *Weltbürger*, the citizen of the world, becomes the *Erdbürger*, the citizen of the earth (MdS 6: 353)⁷: this change, he suggests, proves Kant's acknowledgment of the consequences of the closure of the political space and that "le cosmopolitisme correctement compris ne peut être en vérité qu'un géopolitisme"⁸.

While I very much appreciate both Huber's and Piché's account of Kant's remark on sphericity of the earth, nevertheless, I disagree with some consequences they draw, and in particular with their identification of the citizen of the world both with the earth dweller and with the citizen of the earth. As already pointed out by some interpreters⁹, whenever Kant speaks of man, one must consider whether he is speaking either of humankind and its progress; or of the moral being, the rational creature subject to the laws of practical reason, autonomous, one who is an end in himself, belonging to a realm of intelligible beings, and

³ See also Ciatello (2017), who shows how the sphericity of earth is important for understanding the content of the right of visit.

⁴ "All human beings are originally (i.e., prior to any act of choice that establishes a right) in a possession of land that is in conformity with right, that is, they have a right to be wherever nature or chance (apart from their will) has placed them" (MdS 6: 262).

⁵ Huber (2017), p. 2.

⁶ Piché (2015), p. 383.

⁷ This expression is used by Kant also in the *Anthropologie* (7: 333).

⁸ Piché (2015), p. 394.

⁹ Arendt (1992), pp. 26-27.

who might also exist in other parts of the universe; or finally of men in the plural, as earthbound creatures, the actual inhabitants of the earth, defined by Kant also as “vernünftiger Erdwesen” (Anthropologie 7: 331). These rational beings *on earth* are spatially extended beings and this is why for them to be born amounts to being originally in a space, a piece of soil or land. To be on a piece of soil or land is a necessity: the soil I am in, writes Kant, is “von meinem Daseyn unzertrennlich” (VRL 23: 237), inseparable from my existence. The normative consequence he draws from this empirical fact is that “all men are originally, (i.e. prior to any act of choice that establishes a right) in a possession of land that is in conformity with right”, that is, they “have a right to be wherever nature or chance (apart from their will) has placed them” (MdS, AA 6: 262). Due to the sphericity of the earth and to the fact that its surface is bounded, this possession is *common*. As Kant states:

[...] if its surface were an unbounded plane, men could be so dispersed on it that they would not come into any community (‘Gemeinschaft’) with one another, and community would not then be a necessary result of their existence on the earth. (MdS, 6: 263)

Kant derives the right to possess a piece of space or land, that is, a right not to this or that specific place (which we could claim even in our absence), but a right to be granted a place somewhere on the earth, from the fact that human beings are embodied and occupy a space. He instead derives the common possession of the earth and more generally, a kind of commonality between human beings from the fact that they live on the earth which is a spherical and bounded space¹⁰: spatially extended men on a spherical surface are in community with one another; in other words, the delimitation of human community is due to spatial closure.

But what does “community” (‘Gemeinschaft’) mean? In the *Doctrine of Right* Kant uses an analogy between the kind of community which exists between individuals and that which exists between nations: as much as all men are originally in common possession of the land, so all nations stand *originally* in a community of land (MdS 6: 352). This does not mean they stand in a community of use of it or property in it, which would be the case if it were in a rightful community of possession, which Kant calls *communio*. Instead they stand in a community of possible physical reciprocal action which he calls *commercium*. Original common possession is not therefore “a relation to the land (as an external thing) but to other humans in so far as they are simultaneously on the same surface” (VRL 23: 323). To be in a community as *commercium* means that men are in “a thoroughgoing relation to all the others of offering to engage in commerce with any other” (MdS 6: 352). Due to the existence of this kind of commonality “each has a right to make this attempt without other being authorized to behave toward it as an enemy because it has made this attempt” (Ib.).

¹⁰ The unsociable sociability that characterizes men and their commonality, understood as interaction or reciprocal action (*commercium*), is due to human beings being physical entities, that is, determined by natural and empirical conditions, by the shape of the space in which they live, which is bounded and spherical.

Some interpreters have already and rightly stressed the difference between *communio* and *commercium*, between a static or dynamic idea of community¹¹. I would like to make a further distinction: this commonality of land as a dynamic idea of commonality, that is, as possible physical interaction, can in turn be conceived of and experienced by men in two different ways: either as a reciprocal limitation or as a possibility to attempt to engage in commerce with any other. My suggestion is that when Kant is referring to an individual as an earthbound human being, as an embodied rational agent in direct physical confrontation with other such agents, who have the same right to occupy a piece of space just as he does, agents with whom he has to share the globe in common, he calls this earthbound human being not a mere rational *Erdwesen*, but an *Erdbewohner*, an earth dweller. He interprets the idea of originally being a member of a community of land as a condition of reciprocal limitations where the free action space of each is delimited and constrained by the equal action space of everyone else. Instead, when Kant refers to earth dwellers united in nations or states and interprets the idea of being originally a member of a community of land not just as a condition of reciprocal limitations, but as a possibility to offer to enter into commerce with the rest, he then introduces the term *Erdbürger*, citizen of the earth¹².

Kant introduces the terms *earth dweller* and *citizen of the earth* in order to stress the different ways of experiencing, sharing and conceiving of the spherical surface of the earth with others, but this does not mean that the subject of Kant's cosmopolitanism is the earth dweller (as Huber claims) or the citizen of the earth (as Piché claims). Indeed, the *Weltbürger* is very different from both and has peculiar characteristics. I will confine myself to considering the citizen of the world from a political and not an epistemological perspective. First of all, it may be worth noting that a citizen of the earth can be either a son of the earth ('Erdensohn') or a citizen of the world (*Refl.* n. 1170, 15: 517). This distinction is based on the different kinds of interest or concerns human beings may have regarding the world. Unlike the citizen of the world, the son of the earth is interested only in things to the extent that they influence his well-being, he fulfills his closest duties and is perhaps too attached to them; he is active but narrow-hearted and of narrow view, and depends too much on men and things. On the contrary, the citizen of the world is concerned with humankind, with the world as a whole, with the origin of things, their

¹¹ On the difference between *commercium* and *communio* see Cicatello (2017). He reminds us that in the *Critique of Pure Reason* the term 'commercium' and the distinction from the term 'communio' occurs in the context of the discussion of the "Third Analogy of Experience". As Kant writes: "Thus it is necessary for all substances in appearance, insofar as they are simultaneous, to stand in thoroughgoing community of interaction with each other. The word 'community' (Gemeinschaft) is ambiguous in our language and can mean either *communio* or *commercium*. We use it here in the latter sense, as a *dynamical community*, without which even the local community (*communio spatii*) could never be empirically cognized" (KrV, 213 B 260, my italics). Cicatello derives from this the idea that in the *Doctrine of Right* the use of *commercium* in relation to the community of the soil corresponds, in conclusion, "to the insistence on the dynamic-relational character of his idea of cosmopolitical society, where what is decisive is not the constitution of a society on the basis of what is common, but the formation of a community on a basis of exchange of what it is different" (note 24, p. 21). On the relation between juridical interactions and the movement of bodies according to mechanical laws see Moggach (2000).

¹² MdS 6: 353. The translator of the English edition (Reiss, 2007) wrongly translates as "world's citizens" (p. 172).

worth, the supreme goal¹³. Besides being capable of a universal and disinterested concern¹⁴ for human affairs, he is also capable of “enlarged thought or mentality”, that is

he is able to disregard the subjective private conditions of his own judgment, by which so many others are confined, and reflect upon it from a universal standpoint (which he can only determinate by placing himself at the standpoint of others). (KU, AA 5: 293)

This echoes a reflection in which Kant himself uses a spatial metaphor to characterize this placing oneself at the standpoint of others: as he writes

zur *moralitat* gehört *stationes* zu machen erstlich im Urtheil andrer über die That [...] zweytens in der Empfindung anderer damit man ihre Noth oder ihr Glük empfinde (daher entspringt als ein Instinkt die moralische *Sympathie*). (Bemerkungen, AA 10: 162)

“*Stationes* zu machen” probably refers to what the ancient Romans distinguished in *mansiones*, place for travellers’ rest and refreshment, and *mutationes*, simple horse replacement places. The real *stationes* were the *mansiones*, which welcomed travelers and were frequented by businessmen from the nearby towns who wanted to learn the news brought by those who came from distant countries. Therefore being capable of an enlarged mentality, that is to say, being capable of judging from a universal point of view, entails both visiting the point of view of others, as Hannah Arendt interprets it¹⁵, and being open to the point of view of the other and to what he brings to us from his/her world (be they judgments or feelings). Moreover even though the citizen of the world reflects and judges from a universal standpoint, he does not reflect and judge from “nowhere”: in the expression “citizen of the world”, the term ‘world’ must be interpreted as “the whole of other beings existing in community with me” (Anthropologie 7: 130): he judges from a universal standpoint as an embodied being who lives on the earth.

Again, in order to better characterize who is the citizen of the world I think it could be helpful to use a spatial image: the son of the earth and the earth dweller are on the earth and move on the earth as if they did not know that it is a bounded sphere; this means that they can become aware of the sphericity and boundedness of the earth and of the commonality with others only through actual experience of reciprocal limitations (‘Schranken’). In contrast, the citizen of the world is aware of being on a bounded spherical earth in common with others: not only does he consider himself as a part of a whole (humankind), but he is also able to bear in mind this whole when he judges and acts as if the others were simultaneously present in his mind¹⁶. Hence, he adopts a global point of view inhabiting a space which coincides with the boundaries (‘Grenzen’) of the terrestrial sphere, coextensive with the whole of humanity.

¹³ Refl, n. 1170, 15: 517.

¹⁴ The spectators of the French Revolution to whom Kant refers in the *Conflicts of the Faculties*, who demonstrate this mode of thinking (‘Denkungsart’), could be defined “citizens of the world” (SF 7: 85).

¹⁵ Arendt (1982) 1992, p. 43.

¹⁶ See the “Third Analogy of Experience” in the KrV (6: 232) where Kant depicts a unified space in which bodies interact to set limits to each other’s activity.

Another element characterizes the citizen of the world, namely the fact that he makes a public use of reason. In the essay *What is Enlightenment?* Kant distinguishes between private and public use of reason: he maintains that the former can be limited without hindering Enlightenment, while the latter must be left free. Once again, the use of a spatial image might help understanding that what matters in the private and public use of the reason is not just in what capacity or role does one make use of reason (that is, as a man of learning or as a public official). Instead what especially matters is the *scope* of the space in which one places himself and also the *kind* of space that one anticipates in his reflection. Whoever makes use of reason as a man of learning considers himself to be a member of a complete commonwealth or even of a cosmopolitan society (Beantwortung 8: 37); he places himself within a cosmopolitan space, the one constituted by the readers' audience, which in his mind potentially coincides with the whole of humanity. Now, just as when you try to do a puzzle you must anticipate the whole in order to decide which piece of the puzzle to choose, so a citizen of the earth in order to reflect, act and judge as a citizen of the world must anticipate, or represent, in his thought a cosmopolitan space¹⁷. As a consequence of placing himself in a cosmopolitan space he, at the same time, contributes to creating it. In so doing he plays not only a cultural, but also a political role. As a matter of fact, he creates a space of free criticism and dissent, the space which makes it possible to start reforms with a view to the realization of the future cosmopolitan unity of all human beings. This space is a *public* and *political* space. The exercise of freedom of thought by citizens of the world will have an effect on the people's way of feeling, which will become more and more capable of freedom to act, and will eventually have an effect on the principles of government that can be made to conform more and more with human dignity. Kant is a staunch supporter of the freedom of the pen (or the press) because the ability to exercise this right provides humanity with a precious "space to unfold according to all its abilities" (Beantwortung 8: 41).

2. The right to the surface of the earth: cosmopolitan law, borders, and World republic.

Kant mentions a right to the common possession of the surface both in the *Toward Perpetual Peace* (8: 358) and in the *Doctrine of Right* (MdS VI: 262; 352). While in *Perpetual peace* he interprets this right as a right to visit, that is, the right to propose oneself as member of a society and is limited to the condition of possibility *to attempt* to interact with others; in the *Doctrine of Right* Kant interprets the common possession of the soil as possible reciprocal physical action ('physische mögliche Wechselwirkung') on which he grounds the right to a *reciprocal, mutual*, commerce ('sich zum Verkehr untereinander anzubieten'). Here the problem has become not just how to limit the inhospitable behavior of European states when they visit foreign peoples and territories, but the possibility of a *reciprocal* visit also comes into play. So much so that he no longer refers to European states but to the citizen of the earth, to every citizen of the earth who

¹⁷ I am in debt to H.-M. Hohenegger for this image (2004, p. 92) though he uses it in a different context.

has the same right to try to establish community with all (MdS 6: 352)¹⁸. Kant considers the possibility that nations are in need of different portions of space, both from a quantitative and qualitative point of view. He offers few hints about how much space individuals, nations, or states have a right to¹⁹, but points out for instance that the relatively small nomadic communities (like most native American nations) who rely upon large tracts of wasteland for their subsistence, have a right to occupy the “great open regions they traverse” (MdS 6: 353) – disallowing other people, to whom the land might be equally useful, to even settle in the proximity of these lands, unless they establish settlements by treaty. In their moving on the earth’s surface human beings meet different kinds of borders: natural borders, political borders, and also borders between different ways of inhabiting and using the surface of the earth²⁰.

Natural borders are a “given” but are not so insuperable: even the sea, Kant writes, unites the countries that seem to be divided by it²¹. Borders between different ways of inhabiting and using the surface of the earth are more difficult to cross. When raising some questions related to the possession of a piece of land, Kant asks himself:

can two neighboring peoples (or families) resist each other in adopting a certain use of land, for example, can a hunting people resist a pasturing people or a farming people, or the latter resist a people that wants to plant orchards, and so forth? (MdS 6: 266)

To this question he answers that “as long as they keep within their boundaries, the way they want to inhabit their land is up to their own discretion (*res merae facultatis*)” (Ib.). It is worth recalling that he had attributed the beginning of civilization to a particular way of dwelling on the earth (that is, the fixed abode), and to a particular way of using the land (that is, agriculture) (MAM 8: 118-119); yet in answering this question, he states that people can resist each other in adopting a certain use of land because, provided that they respect boundaries, each people is free to choose the way they want to dwell on the land. He seems to be well aware of the fact that on the earth coexist, using Deleuze’s words, both *striated spaces*, ie., the space occupied by the apparatus of the state, of politics, of the polis, and *smooth spaces*, the heterogeneous spaces of the nomads who need large portions of space to survive, without borders, without walls²². He often refers to the nomads, to the

¹⁸ Although the problem of the relationship with “non-civilized” people remains here his main concern: Kant considers as legitimate just the attempt to *try* to establish civil ties with peoples who are not living in a political state, civilized peoples can just lead, not coerce, other peoples into a juridical state (MdS 6: 266).

¹⁹ On one occasion he states that the authorization to take possession of a territory reaches as far as the state is able to defend it (MdS 6: 265; 269). In *De dominio maris dissertatio* (1744), Cornelius von Bynkershoek had expounded the famous cannon ball doctrine, which held that the maritime space capable of being subjected to sovereign domination coincided with the range of artillery shot from the coast. Thus, property and sovereignty were based on the material and effective exercise of power. The formula that condensed this strategy of occupying space was ‘*potestatem terrae finire, ubi finitur armorum vis*’ (See Sferrazza Papa 2017, p. 241).

²⁰ He uses different expression: to work, to enclose, to transform or to give form to a piece of land (MdS 6: 268).

²¹ PG, vol.1, cap. 1.I.

²² Deleuze and Guattari (1980).

desert and to camels as ships of the desert: in addition to the borders between the states there are also the boundaries between the two main ways of being, the sedentary and the nomadic, which Kant seems unwilling to eliminate.

The space of earth is conceived of by Kant as becoming more and more *interconnected*, not only politically but also morally. The commonality between the peoples of the earth is so developed, Kant writes, that a violation committed on one point of the earth, is perceived in all the others: “the visit to foreign shores, and even more the attempts to settle on them, can also occasion evil and violence in one part of the globe with ensuing repercussions which are felt everywhere else” (MdS 6: 353; ZeF 8: 360). This will reinforce the sense of universal commonality between human beings in this spherical bounded globe and should lead to the establishment of the World republic and of a universal state of peace.

Political boundaries preceding the actual establishment of a world legal order are only provisional, nevertheless they cannot be violated even if they can be crossed to let human beings to exercise their right to visit. But what about the political borders in the World Republic? Will borders still exist? What kind of practical and normative effectiveness will they have? Kant's cosmopolitan ideal consists in the realization of a World republic, namely a Republic of republics²³. He does not advocate the dissolution of states but just that they should become republics and leave the international state of nature, by giving up their external sovereignty, by subjecting themselves to the public laws of this international institution, and by including the cosmopolitan right in their constitutions. In the World republic, the surface of the earth will be divided between the territories of the republics, political borders will continue to exist, indeed, they will finally become legitimate. Kant's conception of possession seems to imply that the creation of a cosmopolitan civil condition, which coincides with the earth, paradoxically serves to make peremptory the possession by states of that portion of the earth's surface that they occupy and to make their borders somehow legitimate (or legal). As Kant says, in a state of nature something, even a specific and separate piece of land, can be acquired only provisionally (MdS 6: 264), that is

with the rightful *presumption* that it will be made into rightful possession through being united with the will of all in a public lawgiving, and in anticipation of this holds *comparatively* as rightful possession. (MdS 6: 257)

Something, i.e. also a specific and separate piece of land, can be acquired conclusively only in a civil constitution, “the condition in which the will of all is actually united for giving law in the civil condition” (MdS 6: 264). This reasoning can also apply to states considered as moral persons: just as before the establishment of a state, the acquisition is provisional and not conclusive, so before the establishment of the World republic the

²³ As he writes, the constitution capable of establishing a universal state of perpetual peace may be a «a republicanism in all states, *individually* and *collectively*» (MdS 6: 354, my italics).

acquisition ('occupatio') of a piece of land by a state is provisional even if, Kant specifies, it should be considered as a true acquisition (MdS 6: 264). With the establishment of the World republic, that is, with the *actual* unification of the will of all, or rather with the extension of the contract to humankind as a whole, the acquisition will become conclusive (MdS 6: 266; 356)²⁴; consequently, and implicitly, even the borders will become legitimate. In the condition that precedes the establishment of the World republic, states cannot preclude the right of visit because their title of acquisition of a territory remains provisional; in this condition, as has been said, "no-one originally has any greater right than anyone else to occupy any particular portion of the earth" (ZeF 8: 358). On the other hand, since this provisional acquisition is a true acquisition, this right of the cosmopolitan must be limited to the conditions of attempting to enter into relations with others and has nothing to do with the right to reside on the soil of a foreign territory. It would seem then that the right of visit contributes just to making the space somehow continuous and, at the same time, regulating human mobility. But this is not so; as a matter of fact, it plays an important role in the realization of the World republic and in so doing, of the state of universal peace²⁵, being essential for two achievements. First, the development of the ability to reflect from a universal *embodied* standpoint which one can only determine by adopting the point of views of others, that is, by confronting himself with the *effective* and not only *possible* judgements of other earth dwellers. Second, the reaching of "a commonly established international law"²⁶: thanks to trade and the various interactions between individuals made possible by the cosmopolitan right as right to visit, nations and states will come into contact, distant continents and peoples will be able to put in "common their reason"²⁷, as Kant puts it in a *Reflexion*, and start a gradual process of rationalizing their relations, that is, leave the state of nature and enter a universal civil state, establishing that new state law of people ('Völkerstaatrecht oder Weltbürgerrecht') (MdS 6: 311) which will in turn lead them to the establishment of a World republic²⁸.

²⁴ In the *Doctrine of Right* the cosmopolitan constitution, or rather, the republicanism of all the states, taken together and individually is the constitution which appears the most suitable to lead towards a universal and lasting condition of peace which is the only "condition in which what is mine and what is yours are secured under laws for a multitude of men living in proximity to one another, and therefore under a constitution" (MdS 6: 355; see also 351).

²⁵ From a normative point of view, it seems difficult to base the freedom of movement of migrants on arguments based on Kant's right to visit because this right seems to establish only a right to visit and to ground a principle of non-refoulement [the cornerstone of asylum and of international refugee law, see *Geneve Convention* (1951), art. 33], but not a right to cross specific boundaries and settle on the territory of any specific state or people.

²⁶ This is not, as he stresses in *Theory and Praxis*, "a cosmopolitan commonwealth under a single ruler, but a lawful federation under a commonly accepted international law". Actually, Kant put it more strongly: "nach einem gemeinschaftlich verabredeten (established in common) Völkerrecht" (TP 8: 311).

²⁷ *Refl.* n. 897, AA 15: 392, quoted by N. Hinske (1995, pp. 281-298).

²⁸ ZeF 8: 358. International law established in common means that it derives from the interaction of men with each other and from the common awareness of the need to be subject all together to a common constitution. The rule of this constitution must be common in the sense that it must be drawn on, through reason, from the ideal of a juridical union of men under public laws in general (ZeF 8: 356).

Paradoxically, since only with the creation of a World republic will the occupation of a territory and therefore borders become legitimate, only at this point can states really recognize a right of visit because only then will they legitimately possess “privately” a portion of the common possession of the earth’s surface. And maybe only once the World republic is established does the right of visit can become a duty, an obligation,²⁹ on the part of states to let (and maybe to settle) people in. Hence, in Kant’s World republic rightful political borders will be limits, but not limitations.

References

- Arendt, H. (1982) 1992, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (ed), Chicago University Press, Chicago.
- Benhabib, S. (2004), *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cicatello, A., (2017), “The Spherical Shape of Reason: Theoretical Implications in Kant’s Cosmopolitan Right”, *Studia Kantiana*, vol. 15, n. 1, pp. 07-25.
- Deleuze, G., and Guattari, F. (1980), *Mille Plateaux*, Éditions de Minuit, Paris.
- Flikschuh, K. (2000), *Kant and modern political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hinske, N. (1995), “Perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant”, *Archivio di filosofia*, vol. 63, nn.1-3, pp. 281-298.
- Hohenegger, H. (2004), *Kant, filosofo dell'architettura*, Quodlibet, Macerata.
- Huber, J. (2017), “Cosmopolitanism for Earth dwellers: Kant on the right to be somewhere”, *Kantian Review*, vol. 22, n. 1, pp. 1-25.
- Lefebvre, H. (1974), *The production of Space*, Blackwell, Oxford UK.
- Moggach, D. (2000), “The Construction of Juridical Space”, *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, 7, pp. 201-209.

²⁹ The *Universal Declaration of Human Rights* (United Nations 1948) is silent on states’ duties to grant entry to immigrants. It recognizes a right to emigrate – that is, to leave a country – but not a right to immigrate – a right to enter a country (Article 13).

Morawski, T. (2015/2016), *La questione dell'ordine spaziale nel pensiero di Kant. Logica, estetica, orientamento*, Philosophical Dissertation, Sapienza Università di Roma, Italy.

Piché, P. (2015), “La Rotondité de la Terre: une chance pour la paix”, *Kant-studien*, vol. 106, n. 3, pp. 371-397.

Sferrazza Papa, E. C. (2017), “L’occupazione dello spazio e la presa di possesso: Carl Schmitt e Immanuel Kant”, *Filosofia politica* 2, pp. 235-252.



**The World Republic, The State of States or The League of
Nations?
Kant's Global Order Revisited**

**¿República mundial, estado de estados o liga de naciones?
Una revisión del orden global kantiano**

EWA WYRĘBSKA-ĐERMANOVIĆ*

University of Bonn, Germany

Abstract

The article investigates the problem of Kant's proposal for a final global legal order. Kant expressed his stance very vaguely in the consecutively published texts *On the Common Saying, Toward Perpetual Peace* and *The Metaphysics of Morals*, which enabled numerous, often contradictory interpretations. The aim of the paper is to propose an alternative method of analysis of Kant's texts, which on one side reconciles textual discrepancies in his writings and on the other throws new light on many of the previous interpretations. In order to accomplish this goal, I draw distinctions between four perspectives, from which the philosopher considers this issue in his writings. This allows me to give the final form of Kant's world peace, explain the character of the international state of nature vs the original (interpersonal) one, and understand the role of the principles of politics and the status of Kant's teleological understanding of history.

Keywords

Perpetual Peace, Doctrine of Right, State of Nature, World State

Resumen

* Dr. Ewa Wyrębska-Đermanović is an Alexander von Humboldt Postdoctoral Research Fellow at the University of Bonn, Germany. For contact please write at ewa.dermanovic@uni-bonn.de

El artículo investiga el problema de la solución final de Kant a la cuestión del orden legal global. Kant manifestó su posición de manera muy vaga en los siguientes textos publicados consecutivamente: *En torno al tópico*, *Sobre la paz perpetua* y la *Metafísica de las costumbres*, lo cual permitió numerosas y a menudo contradictorias interpretaciones. El objetivo de este artículo es proponer un nuevo método de análisis de los textos de Kant que, por una parte, reconcilie las discrepancias textuales en sus escritos y, por otra, clarifique varias de las interpretaciones anteriores. Para lograr dicho objetivo establezco una distinción entre cuatro perspectivas desde las cuales el filósofo considera este asunto en sus escritos. Esto me permite dar la forma final de la paz mundial de Kant, explicar el carácter del estado de naturaleza internacional frente al original (interpersonal) y comprender el rol de los principios de la política y el estatus de la concepción teleológica de la historia de Kant.

Palabras clave

Paz perpetua, Doctrina del derecho, estado de naturaleza, Estado mundial

Introduction

Kant believed that the most essential goal of humankind in external relations (i.e., in the use of external freedom) is to secure perpetual peace and that the appropriate means of achieving this goal is to establish a global legal order. The philosopher claimed that securing universal and lasting peace is also the final goal behind the doctrine of right (see RL, AA 6:355)¹. Nevertheless, Kantian scholars have been struggling to settle for one form of the global legal order, which would follow from Kant's writings. Kant raised this topic in several texts, most often in the 1790s, when his political philosophy was given its final shape. In contrast to what would be expected from this critical thinker, Kant expressed his stance on this issue very vaguely, in the consecutively published texts: *On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It Is of No Use in Practice* (1783), *Toward Perpetual Peace* (1795) and *The Metaphysics of Morals* (1797)², leaving the reader puzzled with discrepancies between these writings.

In my paper, I revisit the problem of Kant's conception of global legal order and aim at finding an alternative way of approaching the said differences in order to bring consistency into Kant's position, without dismissing any of his arguments. My goal is to propose a method of interpretation, which would help to understand why Kant seemingly represents many different opinions concerning legal relations at the global level. Further, the purpose of this article is to contribute to the discussion about the form of Kant's global order, while

¹ All quotations and references to Kant are presented with the pagination of the *Kants Gesammelte Schriften*, "Akademieausgabe", Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. For quotations, I use the Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant, the translation by Mary J. Gregor with the introduction by Allen Wood: I. Kant, *Practical Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1999.

² I refer only to these three texts on global legal order by Kant and this methodological approach requires an explanation. There is a multitude of places where Kant comments on the topic. There have been studies suggesting that Kant changed his mind, especially ones indicating substantial differences between his opinions in the 80s and the 90s (e.g. his moral theory in *Groundwork* and *Second Critique*) I want to limit my analysis to Kant's ultimate opinion expressed in the 90s.

employing four perspectives, from which the philosopher considers this issue in his writings. In this way, I draw a novel interpretation of this problem, which avoids textual contradictions in at least three main works, in which Kant discussed the problem of world peace. I thereby throw new light on previous explanations of what Kant wanted, should have said and did write on this issue.

Firstly, I point out Kant's central arguments in order to discern the main interpretative problems. The fundamental question, which needs to be resolved, is (1) the final form of global legal order postulated in Kant's writings — whether it is a world republic, a multilevel state of states or a league of nations. Another problem, the answer to which directly determines the resolution of the main issue, is the (2) character of the state of nature both for states and for individuals, as the similarities and differences between the original state of nature (among individuals) and international state of nature (among states) affect the duty of *exeundum* on the global level. Two other issues, which need to be settled regarding the fundamental question are (3) the tension between the categorical prescriptions of practical reason and their pragmatic feasibility as well as (4) the role of nature in practical prescriptions of reason.

Secondly, I identify four different perspectives, from which Kant assesses the problem of the global legal order: the perspective of the pure concept of right, the perspective of the application of the concept of right to the conditions of experience, the perspective of Kant's conception of politics and the perspective of teleological understanding of history³. By drawing and justifying the distinctions between these perspectives I address the above-listed problems while showing that Kant's statements from *On the Common Saying...*, *The Metaphysics of Morals* and *Toward Perpetual Peace* do not contradict each other, but rather address different levels of thought. By means of such analysis of Kant's conception of the global legal order, I hope not only to bring more clarity to Kant's writings but also to reconcile various, even contradictory interpretations of this issue.

I will argue that (1) Kant indeed believed that world republic is the only rational proposal for global legal order, but only with respect to the pure concept of right. While applying this solution to empirical conditions the philosopher encountered many problems, which cannot be overseen: the fact of the existence of more than one state (which by no means can be presupposed by reason) and the (2) radical difference between the conceptual state of nature (of individuals) and the actual one (of states), as well as the difference concerning the moral personality of states and individuals. Regarding these facts, Kant had to commit himself to the idea of a peaceful federation, which may or may not evolve in the future into a more interdependent political entity. (3) However, this decision of Kant must not be interpreted as a sign of Kant's conformism in respecting the prescriptions of practical reasons. I justify this claim on the grounds of Kant's conception of politics, which

³ Various perspectives in Kantian thought were also discerned by Pauline Kleingeld, as she considers *On the Common Saying* to be written from the perspective of a moral subject, while other writings in philosophy of history aim at bringing systematical unity of the world of experience (Kleingeld 1995, p. 11-12, 50). My use of Kant's 'perspectives' profoundly differs from the one presented by Kleingeld.

requires the latter to be subordinated to the principles of right, even if political practice also involves significant use of empirical wisdom. Finally, (4) the distinction between types of human cognition, drawn with regard to Kant's speculations on the secret role played by nature, enables me to assess the true meaning of Kant's recurring remarks about "nature" or "providence" bringing peace to humanity against its will and conclude that these statements do not deliver objective knowledge, but are meant to influence people's moral motivation.

Kant's main arguments and former interpretations

Kant famously presented several arguments in favour and against different solutions to the problem of the international state of war. Firstly, he claimed that a world republic is an imperative of reason, and therefore the league of nations is just a negative surrogate (see TP AA 8:311, ZeF AA 8:353-4, RL AA 6:350-1). Nevertheless, he also concluded that states do not want to create such a republic (see ZeF AA 8:357) and that a world republic would threaten to become a global tyranny (see ZeF AA 8:367, RL AA 6:350). Moreover, Kant insisted that a league of nations is a proposition, which respects the sovereignty of nations and secures peace, whereas a world republic would make it impossible to secure the rights of individuals. His presentation of the topic remained particularly vague and invited speculations concerning what he meant or should have meant.

There is vast literature presenting solutions to the ambiguity of Kant's account, which can be roughly categorised into three groups. Firstly, there are scholars, who accept that Kant wholly rejected the ideal of a world republic because of the threat of anarchy or autarchy (which would mean that theory and practice do not go together) and because of systemic problems, as states already have constitutions, and these constitutions cannot or must not be dissolved. Therefore, in this line of interpretation, Kant only postulates the league/association of states (e. g. Flikschuh 2010, Guyer 2006, Niesen and Eberl 2011, Varden 2011, Williams and Krosiak 1999, Williams 2007). His rejection of the idea of the world republic is final, as the letter of the text clearly states (see ZeF AA 8:354, 367; RL AA 6:350-351).

The second solution revolves around the approximations of what Kant wanted to say, even though he never uttered it *expressis verbis*. By stating that a world republic is the idea of reason, Kant in fact meant (or should have meant) to postulate a state of states, i.e., a multilevel political entity, to which a league of nations is just a step in the process (e. g. Byrd and Hruschka 2008, Carson 1988, Cavallar 1994, Dörflinger 2016, Geismann 1983, Geismann 1997, Kleingeld 1998, Kleingeld 2004, Lutz-Bachmann 1996). Such state of states would be able to provide distributive justice with coercive laws while preserving the sovereignty and efficient law enforcement systems of its member-states and therefore both problems, which steered the scholars to employ the previous interpretation, would be annihilated.

Finally, there is the last group of writers, who hold firmly to the fact that for Kant a world republic is the only solution that brings everlasting peace, and therefore they assert that it must be not only what the philosopher meant, but also what is practically doable (e. g. Hirsch 2012, Pinzani 1999, Pojman 2005, Reglitz 2016). This line of interpretation rests mostly on the essay *Perpetual Peace* and very often puts in context other writings on this topic.

In my reading I aim at solving a handful of issues that emerged in previous interpretations of Kant's global legal order. The choice of the method of approaching Kant's ambiguous writings is the first and decisive step — whether the consistency within Kant's texts can and ought to be achieved and if so, how the vague and often contradictory statements should be reconciled. Moreover, one must also consider the relation between normative theory presented by Kant and its practical feasibility. Namely, some of Kant's own words might suggest that he gives up on the categorical prescriptions of practical reason due to the pragmatic unfeasibility of the theoretically correct solution and this assumption needs to be investigated (see RL AA 6:350; ZeF AA 8:357). In my paper, I argue that it is not the case and show that Kant's statements can be brought into consistency with one another.

Further, in order to solve the fundamental problem of Kant's final choice for global legal order, whether it is the league of nations, state of states or world republic, one must investigate the relationship between the state of nature for individuals and states. Since there is a general postulate of public right to leave the state of nature, then one needs to assess how strict the analogy between persons and states should be considered and whether it is allowed to apply coercion both in the process of establishing rightful condition and then within such condition. In my paper, I take the issue of state's inviolable sovereignty (Byrd 1995, Flikshuh 2010) as a severe constraint against interstate coercion and therefore emphasize the difference of the situation of legal persons in interpersonal and interstate states of nature.

The last issue that needs to be addressed for the purpose of clarity is the role of nature in practical postulates for Kant. While discussing legal matters connected to the peaceful world order, Kant repeatedly refers to “mechanisms of nature” that play a part in reaching the final goal of the global legal order (see ZeF AA 8:360ff). Nature plays a role in bringing peace, but not *via* establishing a world state because according to Kant, nature does not *want* the establishment of a world republic. The question that can be raised in this respect is why such speculations concerning nature matter and what is their relation to the prescriptions of practical reason. I argue that these assertions should be considered only while taking into account the “big picture” of Kant's monumental philosophical system. In this system, teleological speculation, unlike principles of practical reason, does not belong to strict science and therefore must be considered to bear a different function, which I will aim to unveil.

My goal is not to scrutinise all the former solutions of the problems mentioned above, but to show, how drawing distinctions between different levels of Kant's thought,

which I also call “perspectives”, helps in developing an interpretation that both solves these problems and overcomes Kant’s textual ambiguities.

Distinction One: Pure Concept of Right vs. Its Application to Empirical World

The first distinction, which I aim at drawing in this paper is the one, which recognises the change of Kant's perspective from a purely rational concept of right to its possible application to empirical conditions. For Kant the pure reason must remain blind to facts and therefore only gives the highest principles (*Grundsätze*), while the metaphysics of morals must also be concerned with their application to empirical world and this results in developing further principles (see AA RL 6:205; 6:216-217).⁴ These two levels of thought or better said “perspectives” from which Kant approaches themes in the *Doctrine of Right* help us untangle the question concerning the final form of the global legal order.

In my view, from the perspective of the pure concept of right, which is concerned only with the external freedom of all rational and goal-oriented persons, there can be no more than one single state, i.e., a republic encompassing all humankind and regulating every possible legal issue. Rational consideration of the structure of right from this angle, namely purely apriorical and ahistorical, will give us one state – a world republic. This is what Kant has in mind when he claims that:

In accordance with reason there is only one way that states in relation with one another can leave the lawless condition, which involves nothing but war; it is that, like individual human beings, they give up their savage (lawless) freedom, accommodate themselves to public coercive laws, and so form an (always growing) state of nations (*civitas gentium*) that would finally encompass all the nations of earth. (ZeF, AA 8:357)

Nevertheless, at this point Kant stresses the fact that the sovereign states reject what reason prescribes (world republic), because of their idea of the right of nations. Before we proceed with the interpretation of what Kant means by “their idea”, let us lay down the complications that arise for rational speculation on the level of its application to reality.

The major complication is the actual existence of a multitude of states. This fact truly changes what is allowed within the state of nature, as Kant considers a state as a person-like agent (Flikshuh 2010, Byrd 1995). Therefore, the postulate of public right regarding states creates a systematic contradiction: the states ought to leave the state of nature, just as persons do, yet this would result in their annihilation, as sovereignty in a Kantian sense is indivisible and irrevocable. Kant expresses this problem in multiple places in his political writings, but it is best presented in *Toward Perpetual Peace* as follows:

⁴ See Kant RL, AA 6: 217 “But just as there must be principles in a metaphysics of nature for applying those highest universal principles of a nature in general to objects of experience, a metaphysics of morals cannot dispense with principles of application, and we shall often have to take as our object the particular nature of human beings, which is cognized only by experience, in order to show in it what can be inferred from universal moral principles.”

However, what holds in accordance with natural right for human beings in a lawless condition, “they ought to leave this condition”, cannot hold for states in accordance with the right of nations (since, as states, they already have a rightful constitution internally and hence have outgrown the constraint of others to bring them under a more extended law-governed constitution in accordance with the concepts of right). (ZeF, AA 8: 354)

States cannot just seize to exist for the purpose of creating a world republic postulated by reason. Instead, what follows from the existence of multitude of states from the perspective of the application of rational principles to reality, is a tripartite division of public right into state right, international right and cosmopolitan right⁵. It is necessary, because the legal status of a state is different from that of an individual — the state is internally organised according to the general united will of its people, which gives such state the final authority with regards to distributive justice, i.e., its sovereignty. While it is not problematic for Kant to use coercion in order to leave the state of nature on an individual level, the inter-state level bans such use, as the existence of a state is not only merely a fact but much more: a state (internally) establishes a legal order which must not be violated. Therefore, the will of states that express the general united will of its people must be respected: if “they do not want” (see ZeF, AA, 8: 357) to create a world republic, no one has the permission to coerce them into doing so.

Kant’s concept of indivisible and irrevocable sovereignty of factual states has yet one more consequence: the solution, which is extremely popular among Kantians, namely establishment of a political entity at the supranational level, which would allow member states to remain partially (internally) sovereign, and at the same time seize the supreme power in the interstate affairs, is not possible without substantial changes to Kant’s theory. In Kant’s conception, a single world republic and a multilevel state of states are not different in terms of sovereignty — the internal organisation of a super-state that encompasses the whole world may be federal or unified, but politically it remains just one power. That is why, while discussing the creation of a super-state with coercive powers, Kant claims:

That would be a contradiction, inasmuch as every state involves a relation of a superior (legislating) to an inferior (obeying, namely the people); but a number of nations within one state would constitute only one nation, and this contradicts the presupposition (since here we have to consider the right of nations in relation to one another insofar as they comprise different states and are not to be fused into a single state). (ZeF, AA 8:354)

⁵ See Kant RL AA, 6:205 “But since the concept of right is a pure concept that still looks to practice (application of cases that come up in experience), a *metaphysical system* of right would also have to take into account, in its divisions, of the empirical variety of such cases, in order to make its division complete (as is essential in constructing a system of reason).” About the divisions of Kant’s structure of public right, Flikschuh writes: “A glance at Kant’s system of Right thus shows its tripartite structure and underlying normative commitments to be quite different from current Kant-inspired cosmopolitan theories” (Flikschuh 2010, p. 471).

In order to discuss legal relations on the international level one needs to acknowledge that the existing states are sovereign moral persons, and that simply applying the imperative of leaving the state of nature in direct analogy to individuals is not possible anymore. What is possible, is creating a voluntary federation of peace-loving nations, which will foster more civilised relations internationally, and this is exactly the solution that Kant proposes in all his writings from the 1790s.

Some recent literature puts much emphasis on the fact that even though coercible world state may not be what Kant postulated, nevertheless from a systematical point of view, there can be no alternative (Reglitz 2016, Hirsch 2012, but also Pinzani 1999). The argument rests on the problematic status of individual rights (e.g. property rights), perceived from a global perspective. Although individual states grant conclusive rights to their citizens, yet this guarantee can be valid only within the boundaries of these states. Externally, any property relations, both on the international and on the cosmopolitan level remain provisional, since there is no authority of distributive justice, that could grant such rights. It is a vital point, expressed also by Kant at the end of his *Doctrine of Right*:

Since a state of nature among nations, like a state of nature among individual human beings, is a condition that one ought to leave in order to enter a lawful condition, before this happens any rights of nations, and anything external that is mine or yours which states can acquire or retain by war, are merely provisional. Only in a universal association of states (analogous to that by which people becomes a state) can rights come to hold conclusively and a true condition of peace come about. (RL, AA 6:350)

Kant himself does not express much hope for solving this issue and instead perceives the process of forming global legal order with conclusive rights as progressively coming closer to an idea. Striving to fulfil an ideal, which must be a duty of humankind, seems to be a process that might never come to an end, and therefore the peaceful league of nations must remain the only solution postulated in Kant's writings.

Setting aside the considerations from *On the Common Saying, Toward Perpetual Peace* and *Doctrine of Right*, one must acknowledge that respecting the state's sovereignty on the one hand and acknowledging the necessity of granting conclusive rights on a global level on the other does create tension in Kant's theory, which cannot be ignored. I argue that there may be a plausible solution to this dilemma and one that remains strictly in line with Kant's theory. As states must not dissolve by themselves (see RL, AA 6:351, also on the grounds of the impermissibility of legal regress, see RL, AA 6:318-320) it is only up to all the people of the world as world-citizens (the *universal* general united will) to establish a global state, which takes over the final responsibility and invalidates the legal order on the nation-state level. We could imagine a scenario in which the idea of peace has spread worldwide, and all the people have a will to create a world republic. Then they establish a universal constitution for humankind and equip it with institutions providing freedom and equality to everyone. The nation-states cease to exist, but there is no legal regress, and there arises a world republic, which grants global peace. One might wonder why Kant did not

propose such scenario himself, as he believed that peace was the final goal of the whole doctrine of right. As I mentioned above, Kant was concerned with two further reasons against establishing of one global state, namely the threats of autarchy and anarchy. I will discuss these arguments of Kant while drawing yet another interpretative distinction.

Distinction Two: The Principles of Right vs. The Principles of Politics

The second distinction I want to draw in my interpretation of Kant's global legal order is the one between the perspective of the principles of right and the perspective of the principles of politics. Many scholars, who discuss Kant's texts on international legal relations, awe at the fact that he presents pragmatic arguments against the normative prescriptions of practical reason. Be it possible, that Kant himself does not believe that "what on rational grounds holds for theory also holds for practice" (TP, AA 8:313)? I argue that such consternation rests on the misunderstanding of how Kant conceived of politics and its relation to the doctrine of right. Kant's concern about world state transforming into autarchy and finally deteriorating into anarchy was first expressed in *Toward Perpetual Peace*:

The idea of the right of nations presupposes the separation of many neighbouring states independent of one another; and though such a condition is itself a condition of war (unless a federative union of them prevents an outbreak of hostilities), this is nevertheless better, in accordance with the idea of reason, than the fusion of them by one power overgrowing the rest and passing into a universal monarchy, since as the range of government expands laws progressively lose their vigour, and a soulless despotism, after it has destroyed the seed of good, finally deteriorates into anarchy. (ZeF, AA 8:367)

He repeated his objections in the *Doctrine of Right*, but this time focusing on the other threat:

But if such a state made up of nations were to extend too far over vast regions, governing it and so too protecting each of its members would finally have to become impossible, while several such corporations would again bring on a state of war. (RL, AA 6:350)

I aim at taking these claims seriously and yet saving Kant from contradicting himself in the general idea of the text of *On the Common Saying...* My argument is that there is a substantial difference between 'applied' metaphysics of right and the principles of politics. Kant famously describes the role of politics as application of the doctrine of right⁶. Moreover, according to Kant, there is no permission to compromise the normative prescriptions in the political practice: "Right must never be accommodated to politics, but politics must always be accommodated to right" (VRML, AA 8:429).

Nevertheless, as many authors have noticed before, Kant had a very realistic vision of political progress, and therefore, he did acknowledge that the application of the doctrine of right must be preceded by careful consideration of the means⁷. Such careful consideration

⁶ "[...]politics, as doctrine of right put into practice [...]" ZeF, AA 8:370.

⁷ About Kant as a political realist see Pinheiro Walla 2018, Varden 2016, Weinrib 2014.

entails empirical wisdom, as well as empirical knowledge of laws, human nature, history, polity and policymaking. While explaining the distinction between right and politics, Kant states:

Now in order to proceed from a metaphysics of law (which abstracts from all empirical conditions) to a principle of politics (which applies these concepts to cases met with in experience), and by means of this to achieve the solution of a problem of politics in accord with the universal principle of law, the philosopher will enunciate three notions. The first is an axiom, i.e., an apodictically certain proposition which springs directly from the definition of external law (the harmony of the freedom of each with the freedom of all others according to a universal law). The second is a postulate of external public law (the will of all united according to the principle of equality, without which no one would have any freedom). Third, there is the problem of how it is to be arranged that, in a society however large, harmony may be maintained in accordance with principles of freedom and equality (namely, by means of a representative system). The latter will then become a principle of politics, the organization and establishment of which will entail decrees drawn from the practical knowledge of men, which will have in view only the mechanism of the administration of justice and how this may be suitably carried out. (VRML, AA 8:429)

Kant distinguishes not only pure notions of right (formula of universal law) from these applied to human condition (postulate of public right) but also the latter from the principles of politics. In the end, he stresses that politics must consider more factors than just normative prescriptions, e.g. the anthropological and historical knowledge concerning the human condition. This means that from the perspective of politics, one is not only bound by practical reason and its commands, but also by pragmatic knowledge, acquired by means of experience.

There is another thread we could follow in order to explain how Kant's view on politics varied from the perspective of the doctrine of right. Speaking in general, being a good politician in some instances meant that for the purpose of the greater good, which is maintaining and fostering peace, one might need to slow down legal progress. Examples of such prescriptions of political wisdom can be found in *Toward Perpetual Peace*, where Kant says that some preliminary articles should be applied right away, but others can wait until the time is right (see ZeF, AA 8:347). These are

laws that, taking into consideration the circumstances in which they are to be applied, subjectively widen his authorization (*leges latae*) and contain permissions, not to make exceptions to the rule of right, but to postpone putting these laws into effect, without however losing sight of the end;[...] he is permitted only to delay doing so, lest implementing the law prematurely counteract its very purpose (ZeF, AA 8:347)

Another example, which Kant mentions with reference to such permission is to tolerate the existence of states, which are outwardly unjust, in order to prevent legal regress:

These are the permissive laws of reason that allow a situation of public right afflicted with injustice to continue until everything has either of itself become ripe for a complete overthrow or has been made almost ripe by peaceful means; for some rightful constitution or other, even if it is only to a small degree in conformity with right, is better than none at

all, which latter fate (anarchy) a premature reform would meet with. Thus political wisdom, in the condition in which things are at present, will make reforms in keeping with the ideal of public right its duty; but it will use revolutions, where nature of itself has brought them about, not to gloss over an even greater oppression, but as a call of nature to bring about by fundamental reforms a lawful constitution based on principles of freedom, the only kind that endures. (ZeF AA, 8:373 footnote)

Kant gives the permission for an unjust legal order to last until it can either be reformed or overthrown with success, for any (even to the minimal extent) legal order is better than pure anarchy. If we recall Kant's arguments against a single world state, the main point he raises is the difficulty of preserving the rule of law over vast territories. His concern is that we do not possess appropriate measures to successfully implement legal order and protect individual rights within a state that is too big. Moreover, he also fears that the only way to maintain control over the whole world must be through despotic government since a representative system must be technically impossible to implement with such a high number of citizens. Therefore, in order to protect the existing legal order against regress, even though the scope of this order is not satisfactory, he is forced to forgo promoting the establishment of a world republic in his writings. Kant's political realism is not by far equivalent to making concession to what practical reason commands. Since the principles of politics rest also on empirical knowledge, they are subject for change and what Kant expressed in *Toward Perpetual Peace* (ZeF, AA 8:347) as permission to postpone progress could be adjusted to appropriate, contemporary, more effective methods of exercising political power and maintaining legal order on vast territories. In other words, what counted as a valid political argument against world state in the 18th century, may not be applicable anymore. Nevertheless, Kant had every right to raise such concerns and based on the discussed distinction, it never did create an inconsistency with his normative theory of peace.

Distinction Three: Practical Knowledge vs Teleological Understanding

Although the previous two distinctions, which present three different perspectives in Kant's practical reflections on global legal order (and also three different levels of practical reasoning with regard to the sphere of right) are the most important to understand Kant's arguments, there is one more perspective that needs to be introduced and consequently one more distinction to be drawn. In his writings, Kant approaches the topic of peace not only on a normative level, which stems from practical reason but also from the perspective of the reflective power of judgment, i.e. teleological understanding of human history. In order to appropriately understand these parts of Kant's considerations about perpetual peace, where he writes about the "providence" or agent-like "nature", let us investigate the systematical significance and the function of this perspective.

In *On the Common Saying*, regarding the progress in international relations, Kant writes:

If we now ask by what means this unending progress toward the better can be maintained and even accelerated, it is soon seen that this immeasurably distant success will depend not so much upon what we do (e.g., on the education we give the younger generation) and by what methods we should proceed in order to bring it about, but instead upon what human *nature* will do in and with us to *force* us onto a track we would not readily take of our own accord. (TP, AA 8:309)

Kant states that our empirical nature, and especially what is not particularly lovable in it, will have to force us to settle international relations in a peaceful manner, since wars bring only losses and misery. He repeats these observations in *Towards Perpetual Peace*, by naming certain mechanisms, which rest on the empirical nature of humans and push them towards establishing world peace. These are hostilities within peoples, and between them that drive them to establish legal order, i.e. to build nation-states. Furthermore, constant wars and the spirit of commerce push nations to seek peaceful relations, while different languages and religions prevent them from merging into an autocratic universal monarchy. As Kant states:

In this way, nature guarantees perpetual peace through the mechanism of human inclinations itself, with an assurance that is admittedly not adequate for predicting its future (theoretically) but still enough for practical purposes and makes it a duty to work toward this (not merely chimerical) end. (ZeF, AA 8:368)

The problem with Kant's conclusions concerning the inevitability of the legal progress is that they suggest certain automation of this process in history. In the *Doctrine of Right* Kant states, conversely, that there can be no evidence, i.e., it may even be theoretically impossible that such state of peace on Earth ever comes to being (see RL, AA 6:354-5). If we want to avoid contradiction, it is crucial to understand the distinction between practical *knowledge* and teleological *understanding*, which Kant thoroughly discusses in the *Third Critique*, but also mentions briefly in *Towards Perpetual Peace*:

What affords this guarantee (surety) is nothing less than the great artist nature (*natura daedala rerum*) from whose mechanical course purposiveness shines forth visibly, letting concord arise by means of the discord between human beings even against their will; and for this reason nature, regarded as necessitation by a cause the laws of whose operation are unknown to us, is called fate, but if we consider its purposiveness in the course of the world as the profound wisdom of a higher cause directed to the objective final end of the human race and predetermining this course of the world, it is called providence, *which we do not, strictly speaking, cognize in these artifices of nature or even so much as infer from them but instead (as in all relations of the form of things to ends in general) only can and must add it in thought, in order to make for ourselves a concept of their possibility by analogy with actions of human art*; but the representation of their relation to and harmony with the end that reason prescribes immediately to us (the moral end) is an idea, which is indeed transcendent for theoretical purposes *but for practical purposes* (e.g., with respect to the concept of the duty of perpetual peace and putting that mechanism of nature to use for it) is *dogmatic* and well founded as to its reality. (ZeF, AA 8:360-2, my emphasis)

It is important to notice that the purposiveness of nature, which is expressed by Kant with reference to the idea of peace achieved by establishing global legal order, cannot be considered as knowledge, neither practical, not theoretical one⁸. We need this way of looking at nature, which is brought about by reflective power of judgement because it provides us with the final end within the scattered data of experience. It is necessary for the purpose of making sense of our human condition. Nevertheless, one must be strict about what can be considered *knowledge*. Knowledge in Kant's philosophy comes either from conceptual or empirical cognition and it is therefore either scientific or historical. The first entails necessary laws (of nature or freedom), and the last one is an aggregation of facts (see *Logik*, AA 9:22 ff, 9:70). These facts can be referred to natural laws, but also to human freedom, if we seek understanding of historical facts that entail this freedom. The reflective power of judgement never establishes scientific knowledge, as opposed to the determining power of judgement.

Nevertheless, Kant states that for *practical purposes*, the guarantee of nature needs to be considered *dogmatic*, i.e. taken unquestionably as an assumption for the legal progress to take place. For a critical philosopher, the dogmatic character of teleological discourse concerning nature may appear problematic, as we are *obliged* to believe that the progress *must* be taking place, even though there is no scientific proof, which could back such assumption. It may seem that Kant invites us to mix practical and teleological discourse⁹.

I argue that there is a particular purpose that lies behind Kant's statements from *On the Common Saying* and *Toward Perpetual Peace* and that there is a simple explanation why teleology of nature is excluded from the final paragraphs of the *Doctrine of Right*. It is a duty to establish a global legal order; moreover, it is a *moral* duty to do everything that makes it possible. In the *Doctrine of Right* Kant did not see the need to include the guarantee of nature, as this text served as the *summum* of normative prescriptions of practical reason in the domain of external freedom. However, the other two writings, which were intended to reach the more general public, were also supposed to fulfil other functions. Namely, they were meant not only to sum up the practical (i.e., *normative*) *knowledge* of what is the duty of humankind regarding its freedom in external relations but also, they had to provide the public with *understanding* how these practical prescriptions

⁸ See also KU, AA 5:401-4. The purposiveness of nature must always be considered as an instrument of reflecting upon it and not as determining the knowledge about it: "It is the same with the concept of a natural end, as far as the cause of the possibility of such a predicate is concerned, which can only lie in the idea; but the consequence that answers to it (the product) is still given in nature, and the concept of a causality of the latter, as a being acting in accordance with ends, seems to make the idea of a natural end into a constitutive principle of nature; and in this it differs from all other ideas. This difference, however, consists in the fact that the idea at issue is not a principle of reason for the understanding, but for the power of judgment, and is thus merely the application of an understanding in general to possible objects of experience, where, indeed, the judgment cannot be determining, but merely reflecting, hence where the object is, to be sure, given in experience, but where it cannot even be determinately (let alone completely appropriately) judged in accordance with the idea, but can only be reflected upon" (KU, AA 5:405).

⁹. Some of the scholars did take this invitation very seriously, see e. g. Halliwell and Hindress, 2015.

may come to life. Such understanding, according to Kant, is crucial for maintaining “hope for better times, without which an earnest desire to do something profitable for the general well-being would never have warmed the human heart” (TP, AA 8:309). In these texts Kant enters a political and not a merely legal debate, because he uses his empirical knowledge of human nature (concerning the significance of hope) to provide people with appropriate attitude (i.e., the teleological understanding of nature as fostering legal progress in history) in order for them to strive for fulfilling the commands of practical reason (i.e., introduce peace by means of legal order).

To sum up, the empirical anthropology, which allows certain assertions concerning the role of nature, does not constitute theoretical nor practical knowledge. Nature or providence may foster legal progress, but there can be no proof or (*nomen omen*) guarantee that it will ever come to reality. Yet, this teleological reasoning of Kant plays a vital part in the ‘ought implies can’ rule and gives people much-needed hope.

Conclusions

In my paper, I argued that in the perspective of the pure concept of right the world republic is the imperative of reason. It is so because the state of nature ought to be abandoned, and on its place, one must establish a rightful condition. This is a duty, which is derived from the postulate of public right. Nevertheless, from the perspective of the concept of right applied to experience – because of the fact of the existence of many states – Kant proposes the league of nations as a negative surrogate, since this solution respects the sovereignty of existing states. Kant introduces the three levels of public right (state right, international right, cosmopolitan right), in order to complement for the absence of a rightful condition in the form of a single world state, as according to Kant’s theory the laws of external freedom must apply to external reality (the world as it is). The perspective of the principles of politics is responsible for implementing the theory of right to the world of experience, while also employing political prudence and in accordance with existing conditions. According to these conditions, states do not want to establish the world republic. Moreover, such world republic might make it impossible to secure the rights of individuals (threat of anarchy) and threaten to become a global tyranny (threat of autarchy). Yet, all that cannot lead to a conclusion that Kant is forsaking the imperatives of reason, but rather, it should show that he is accepting the complexity of the world and takes seriously all the available empirical knowledge about the threats behind the project of a world republic. Finally, human nature and its flaws might contribute to bringing about more peaceful relations. Nevertheless, this role of nature in securing peace is not predetermined in any way – in fact, it might bring quite the contrary effect. The perspective of a teleological understanding of human history has purely subjective meaning — it should show that achieving the final goal is not impossible, and therefore, we cannot free ourselves from the duty of pursuing it.

My method of bringing out these conclusions did not privilege some of Kant’s words over the other and did not assume that the philosopher contradicted himself in his

writings. Moreover, in view of my interpretation, most of the former solutions to the problem of Kant's global legal order (except for those, which claim, that Kant himself did not know what he wanted) stand as correct. Many of them include a presumption of different perspectives adopted by Kant, though not *explicitly*. Finally, it is worth remarking that it was not the aim of this paper to discover what Kant would postulate *today* or with respect to various political measures adopted to avoid the threats he mentions in his argumentation (e.g. introducing a minimal state of states, which only deals with external relations of states). In fact, I believe that Kant would be eager to welcome any political measure, which does not interfere with the rational structure of his legal theory, in order to achieve an end, which in his own words, was the final goal of the doctrine of right.

Bibliography

- Byrd, B. S. (1995), "The State as a "Moral Person"", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol. 1, pp.171-189.
- Byrd, B. S. and Hruschka, J. (2008), "From the state of nature to the juridical state of states", *Law and Philosophy*, No. 27(6), pp. 599–641.
- Carson, T. (1988), "'Perpetual Peace': What Kant Should Have Said", *Social Theory and Practice*, No. 14(2), pp. 173-214.
- Cavallar, G. (1994), "Kant's society of nations: Free federation or world republic?", *Journal of the History of Philosophy*, No. 32 (3), pp. 461-482.
- Dörflinger, B. (2016), "Juridical and Ethical Aspects of the Idea of Peace in Kant", *Stud. Kantiana*, No. 20, pp. 5-19.
- Eberl, O., Niesen P. (2011), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Flikschuh, K. (2010) "Kant's sovereignty dilemma: A contemporary analysis", *Journal of Political Philosophy*, No. 18(4), pp. 469–493.
- Geismann, G. (1983), "Kants Rechtslehre vom Weltfrieden", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, No. 37 (3), pp. 363 - 388.
- Geismann, G. (1997), "Kants Weg zum Frieden. Spätlesung von Seels „Neulesung“ des Definitivartikels zum Völkerrecht", in Hariolf Oberer (ed.), *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*; Vol. III, Würzburg: Koenigshausen&Neumann, pp. 333-362.
- Guyer, P. (2006), *Kant*, New York :Routledge.
- Helliwell, C. and Hindress, B. (2015), "Kantian cosmopolitanism and its limits", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* No. 18(1), pp. 26–39.
- Hirsch, P.-A. (2012), "Legalization of International Politics: On the (Im)Possibility of a Constitutionalization of International Law from a Kantian Point of View", *Goettingen Journal of International Law* No. 4 (2), pp. 479-518.
- Kant I (1999) *Practical Philosophy*, translated by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleingeld P. (1995) *Fortschritt und Vernunft. Zu Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Kleingeld, P. (1998), "Kant's cosmopolitan law: World citizenship for a global order", *Kantian Review* No. 2(1), pp. 72–90.
- Kleingeld, P. (2004), "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation", *European Journal of Philosophy*, No. 12 (3), pp. 304-325.
- Lutz-Bachmann, M. (1996), "Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik" in *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, M. Lutz-Bachmann, J. Bohman (eds.), Frankfurt: Suhrkamp.
- Niesen O., Eberl P. (2011), *Immanuel Kant, 'Zum ewigen Frieden'. Kommentar*, Frankfurt: Suhrkamp
- Pinheiro Walla, A. (2018) "Global government or global governance? Realism and idealism in Kant's legal theory", *Journal of Global Ethics*, No. 13 (3), pp. 312-325.
- Pinzani, A. (1999), "Das Völkerrecht", O. Hoffe (ed.) *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, pp.235-255.
- Pojman, L. P. (2005), "Kant's perpetual peace and cosmopolitanism", *Journal of Social Philosophy*, No. 36 (1), pp. 62–71.
- Reglitz, M. (2016), A Kantian argument against world poverty. *European Journal of Political Theory*, <https://doi.org/10.1177%2F1474885116662566>, accessed May 2019.
- Varden, H. (2011), "A Kantian conception of global justice", *Review of International Studies* No. 37, pp. 2043–2057
- Varden, H. (2016), "Self-governance and reform in Kant's liberal republicanism – ideal and non-ideal theory in Kant's Doctrine of Right", *doispontos*, No. 13 (2), pp. 39-70.
- Weinrib, J. (2014), "Permissive Laws and the Dynamism of Kantian Justice", *Law and Philosophy*, No. 33 (1), pp. 105-136.
- Williams, H. and Krosiak, D. (1999), "Die Idee eines liberal-demokratischen Friedens", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, No. 53 (3), pp.428 - 439.
- Williams, H. (2007), "Kantian Cosmopolitan Right", *Journal of International Political Theory*, No. 3, pp. 57-72.



Polis und Kosmos.
Habermas, Ratzinger und Kant über Politik und Religion

Polis and Cosmos. Habermas, Ratzinger and Kant on Politics and Religion

ANTON FRIEDRICH KOCH*

Universität Heidelberg, Deutschland

Resümee

Anknüpfend an einen Dialog zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger von 2004 über vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates werden Eckpunkte möglicher Rechtfertigungen und ein strukturelles Defizit des Staates erörtert: selbst der demokratischste gefährdet die Freiheit seiner Bürger. Ratzinger und Habermas weisen dem religiösen Glauben differente Funktionen zu, um diesem und verwandten Defiziten abzuhelpen: Ratzinger setzt auf tiefe religiöse Überzeugung, Habermas auf Kulturchristentum. Dagegen wird hier die These vertreten, dass die vorgeschlagenen Abhilfen nicht wirkungsvoll sind. Vielmehr bedarf es einer im kritischen Kantischen Sinn metaphysischen Begründung des Staates und der Moralität aus der internen Struktur der reinen praktischen Vernunft, um die Notwendigkeit einer Pluralität partikularer demokratischer Staaten und der Singularität eines universalen ethischen Gemeinwesens zu verstehen und angemessen zu bewerten.

* Professor für Philosophie in Heidelberg und Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Zu seinen Forschungsgebieten gehören der deutsche Idealismus, Subjektivitätstheorie und Ontologie. Einschlägige Bücher: *Subjektivität in Raum und Zeit* (1990), *Subjekt und Natur. Zur Rolle des ‚Ich denke‘ bei Descartes und Kant* (2004), *Versuch über Wahrheit und Zeit* (2006), *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik* (2014), *Hermeneutischer Realismus* (2016). Email: a.koch@uni-heidelberg.de

Schlüsselbegriffe

Nation, Staat, Legalität, Moralität, Reich Gottes auf Erden.

Abstract

Following on from a dialogue between Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger in 2004 on the pre-political foundations of the democratic state under the rule of law, some key points of possible justifications and one structural defect of the state are discussed: Even the most democratic state tends to threaten the freedom of its citizens. Ratzinger and Habermas assign different functions to religious faith in order to remedy this and related defects: Ratzinger focuses on deep religious conviction, Habermas on cultural Christianity. Against these views, the thesis here put forward is that the proposed remedies are not effective. Rather, what is required is a metaphysical justification of the state and of morality – metaphysical in the critical Kantian sense – based on the internal structure of pure practical reason, in order to understand and to evaluate in an adequate way the necessity of a multitude of particular democratic states and the singleness of a universal ethical community.

Keywords

Nation, State, Legality, Morality, God's Kingdom on Earth.

I. Über vorpolitische und vorstaatlich-politische Grundlagen des Staates

Im Januar 2004 führten Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger in der Katholischen Akademie in Bayern einen Dialog zum Thema: „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, der 2005 unter dem Titel „Dialektik der Säkularisierung“ publiziert wurde.¹ Mehr als 15 Jahre sind seitdem vergangen, aber die Eckpunkte jener Debatte eignen sich nach wie vor, um eine Orientierung über verschiedene Konzeptionen des Staates und der Demokratie zu gewinnen. Aufschlussreich sind schon Nuancierungen in der Wortwahl. Dass die Säkularisierung dialektischer Natur sei, scheint gemeinsamer Boden für beide Gesprächsteilnehmer zu sein, doch Habermas fragt unter Abwandlung des vereinbarten Themas nach möglichen *vorpolitischen Grundlagen des demokratischen*

¹ Habermas, Jürgen und Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wien 2005. Das erwähnte, zwischen den Beteiligten zuvor abgesprochene Thema wird im Vorwort, S. 13, genannt.

Rechtsstaates,² während Ratzinger davon spricht, *was die Welt zusammenhält*, und im Untertitel die Themenformulierung „Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ beibehält.³ Was könnte einen freiheitlichen Staat von einem demokratischen Rechtsstaat unterscheiden? In der beibehaltenen Wortwahl deutet sich ein Vorbehalt an: Der moderne Staat mag sich als Volksherrschaft und säkulares Rechtssystem verstehen, doch seine Legitimität kann er in letzter Instanz nur in der Herrschaft Gottes und des göttlichen Rechtes finden. So weit will Habermas bei aller Anerkennung einer Dialektik der Säkularisierung nicht gehen, und selbst Ratzinger gibt nur einen Wink in diese Richtung, ohne ihn expressis verbis zu entwickeln. Auch Kant ging so weit nicht, sondern stellte 1793 in seiner *Religionsschrift* dem rechtlichen Gemeinwesen, also dem säkularen Staat, ein ethisches Gemeinwesen als Reich Gottes bzw. Kirche gegenüber. Der säkulare Staat basiert auf Legalität, das Reich Gottes auf Moralität, und beides ist nach Kant sorgfältig zu unterscheiden.⁴ Abgesehen davon aber gründen beide, Legalität wie Moralität, allein im Faktum der reinen praktischen Vernunft, aus dem Kant 1796 in der *Metaphysik der Sitten* die „metaphysischen Anfangsgründe“ sowohl der Rechts- wie der Tugendlehre herzuleiten unternahm. Für die Religion und das Reich Gottes hatte er zuvor schon den radikalen Grundsatz formuliert: „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden [insbesondere aller ‚statutarische‘ Glaube und Kultus], ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“.⁵

Während Ratzinger einer religiösen Rechtfertigung des Staates zuneigte, die er indes im Dialog zu der These einer Korrelation von Glauben und Vernunft abschwächte, befürwortete Habermas eine liberale und prozedurale Konzeption, die er „als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates“ versteht (Habermas 2005, S. 18). Die differenzierende Wortwahl, „nicht-“ und „nach-“, verrät Parteilichkeit für die Religion im Vergleich mit der Metaphysik. Die Religion, so lässt Habermas anklingen, taugt zwar nicht zur Rechtfertigung des demokratischen Staates, spielt aber in der Dialektik der Säkularisierung eine wichtige Rolle für die Stabilisierung moderner Gesellschaften, während die Metaphysik unwiderruflich der Vergangenheit angehört. Indem wir gegen Habermas an der Metaphysik im milden und weiten Sinn von apriorischer Philosophie festhalten, müssen wir mit drei Gruppen von Begründungen des Staates rechnen: religiösen (Ratzinger), metaphysischen (Kant) und anderen, insbesondere liberal-prozeduralen (Habermas). Aber die Theorielage ist unübersichtlicher, als die Dreiteilung suggeriert. Denn wir müssen im Begriff des Politischen zwischen Nation und Staat differenzieren, wie sich an Beispielen dartun lässt. Polen existierte im langen 19. Jahrhundert nicht als Staat, doch natürlich als Nation. Die französische Nation zählt ihre sukzessiven Reiche und

² Habermas 2005, S. 15.

³ Ratzinger 2005, S. 39.

⁴ Das „dritte Stück“ von Kant 1793, S. 91-147, ist überschrieben „Der Sieg des guten Principes über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden“.

⁵ Kant 1793, S. 170 (Viertes Stück. Zweiter Theil, § 2).

Republiken, die deutsche ebenfalls. Reiche und Republiken sind verfasste Kollektive, näher souveräne Gebietskörperschaften, und als solche vergleichsweise leicht zu individuieren; entsprechend leicht lassen sich staatliche Neugründungen, Auflösungen, Teilungen, Abspaltungen, Vereinigungen, Beitritte und Eingliederungen registrieren. Für Nationen ist die Individuation schwerer. Wie viele Nationen sind in Großbritannien und Nordirland zu einem Königreich vereinigt? Nach Fußballnationalmannschaften vier; nach Olympiamannschaften und UNO-Mitgliedschaften eine. Und seit wann ist Österreich, einst deutsche Vormacht im Heiligen Römischen Reich und dann erneut im Deutschen Bund, eine separate Nation? Seit der von Napoleon forcierten Niederlegung der Reichskrone durch Kaiser Franz II. 1806? Seit Preußens Sieg im Angriffskrieg gegen den Deutschen Bund 1866 bzw. der preußisch-deutschen Reichsgründung 1871? Oder erst seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, als die Eingliederung Österreichs ins nationalsozialistische Deutsche Reich, der „Anschluss“ von 1938, durch die Siegermächte rückgängig gemacht wurde? Darüber kann man diskutieren. Aber der unklaren Individuation in Grenzfällen steht die klare Individuation in paradigmatischen Fällen gegenüber, und es wäre unsinnig, an der Existenz der französischen, polnischen, ungarischen (usw.) Nation zu zweifeln. Wenn wir also die Polis ursprünglich als Nation verstehen und den Staat als ihre rechtliche Verfassung, so lässt sich nicht nur nach den vorpolitischen, sondern auch nach den vorstaatlich-politischen, spezifisch nationalen Grundlagen eines Staates fragen. Wir hätten dann damit zu rechnen, dass eine Polis, sofern wir die klassische Bezeichnung antiker griechischer Stadtstaaten analog auf moderne Nationen anwenden, einerseits *vorpolitische* – vermutlich universalistisch konzipierte religiöse, metaphysische oder prozedurale – und andererseits *vorstaatlich-politische* Grundlagen hat. Falls zum Beispiel ein Royalist und ein klerikal, ein säkular und ein identitär orientierter Gaullist nach den vorstaatlichen Grundlagen eines französischen Idealstaates gefragt würden, ließen sich folgende Antworten imaginieren: Der Royalist fordert für Frankreich als älteste Tochter der römischen Kirche eine konstitutionelle Monarchie auf christlicher Grundlage; der klerikal eingestellte Gaullist nimmt dieselbe Basis in Anspruch, um die Verfassung der fünften Republik zu rechtfertigen; der säkularisierte Gaullist will dieses Beweisziel von rationalistischen metaphysischen Prämissen aus erreichen; und der identitäre Gaullist, der ein Europa der Vaterländer propagiert, die sich wie Küken um den gallischen Hahn scharen, leitet aus der spätantiken Überlagerung gallischer, römischer und fränkischer Elemente ein zivilisatorisches Exzellenz- und Alleinstellungsmerkmal für Frankreich ab, das vor europäischer Erosion zu schützen sei. Der Royalist und die erstgenannten Gaullisten berufen sich auf vorpolitische, in zwei Fällen religiöse, im dritten Fall metaphysische, der identitäre Gaullist auf politische, für Frankreich spezifische, alle vier aber auf vorstaatliche Grundlagen, um ihre jeweils bevorzugte Staatsform zu legitimieren.

Im Unterschied zu ihnen versteht Habermas seinen politischen Liberalismus, wie erwähnt, als nichtreligiös und nachmetaphysisch. Aber nicht nur Religion und Metaphysik, sondern auch vorstaatliche *politische* Angebote vom Typus „substantielle Volkssouveränität“ hält er für ungeeignet zur Rechtfertigung des demokratischen Rechtsstaates. Insbesondere, so

meint er, und darin ist ihm sicher zuzustimmen, kann es in einem Rechtsstaat keine „rechtsfreie sittliche Substanz“ geben (Habermas 2005, S. 20):

Eine „konstituierte“ (und nicht nur konstitutionell gezähmte) Staatsgewalt ist bis in ihren innersten Kern hinein verrechtlicht, so dass das Recht die politische Gewalt ohne Rest durchdringt. Während der im Kaiserreich wurzelnde Staatswillenspositivismus der deutschen Staatsrechtslehre [...] noch ein Schlupfloch für eine rechtsfreie sittliche Substanz „des Staates“ oder „des Politischen“ gelassen hatte, gibt es im Verfassungsstaat kein Herrschaftssubjekt, das von einer vorrechtlichen Substanz zehrte. Von der vorkonstitutionellen Fürstensouveränität bleibt keine Leerstelle übrig, die nun – in Gestalt des Ethos eines mehr oder weniger homogenen Volkes – durch eine ebenso substantielle Volkssouveränität ausgefüllt werden müsste.

Die separate Fortexistenz einer vorrechtlichen sittlichen Substanz und das Zehren des Herrschaftssubjektes von einer solchen sind indes sorgfältig auseinanderzuhalten und jene zu verneinen, diese zu bejahen. Ein Vergleich mit dem aristotelischen Hylemorphismus gewährt Aufschluss, wenn wir die vorrechtliche sittliche Substanz einer Polis in Analogie zur Materie und ihre rechtliche Verfassung in Analogie zur Form denken. Eine materielle Substanz ist bis in ihren innersten Kern hinein *in-formiert* durch ihre Wesensform, die den Stoff ohne Rest durchdringt. Aber die Form zehrt, um sich als lebendiges Individuum verwirklichen zu können, von dem durchdrungenen Stoff als einer vorgängigen, keineswegs beliebigen, sondern für sie spezifisch geeigneten Biomasse, die im Fall eines Säugetieres eine andere sein wird als im Fall eines Reptils oder einer Pflanze. Selbst wenn wir von der Artenvielfalt abstrahieren und nur die identische Form einer gegebenen Spezies berücksichtigen, muss diese sich in verschiedenen Portionen von Materie vervielfältigen, die je verschiedenen Akzidentien Angriffsflächen bieten werden. In der Fluchtlinie dieser aristotelischen Konzeption dürfen wir sogar vermuten, dass eine individualisierte Form mit ihrer Materie interferierte und von ihr ähnlich modifiziert würde wie das euklidische Raum-Zeit-System nach der allgemeinen Relativitätstheorie von den in ihm verteilten Massen. Wenn aber in arttypischer Bandbreite die Form von einem Individuum zum anderen mit der Materie variiert, dann auch diachron im Individuum mit dessen Stoffwechsel.

Freilich dürfen wir den Vergleich nicht zur Gleichsetzung, die Nation nicht zum Organismus werden lassen. Die Grenzen der Analogie liegen auf der Hand und sind lehrreich. Die Form ist für Aristoteles das tätige Prinzip der Individuation des Lebewesens, die träge Materie nur deren notwendige Bedingung. Daher geht das Lebewesen mit dem Verlust der Form zugrunde. Eine Polis oder Nation hingegen unterliegt nicht nur einem Stoffwechsel – ihre individuellen Glieder werden geboren, pflanzen sich fort und sterben, und die Lebensgrundlagen und Produktionsbedingungen verändern sich unterdessen –, sondern beharrt im mehrfachen Formwechsel, wie Frankreich seit 1789, und im zeitweiligen Formverlust, wie Polen im 19. Jahrhundert. Eine sittliche Substanz ist eben nicht nur Materie, sondern ihrerseits schon geformte *Substanz*, kein Individuum zwar, aber doch so etwas wie eine kollektive Quasi-Person, die ihre Mitglieder im Griff hält und ihnen ihre

Plätze und Rollen zuweist. Wenn Habermas als den Bezugspunkt seiner Begründungsstrategie die Verfassung anführt, „die sich die assoziierten Bürger selber geben, und nicht die Domestizierung einer bestehenden Staatsgewalt“ (Habermas 2005, S. 19), so liegt darin also etwas Schiefes. Denn wann immer assoziierte Bürger sich eine Verfassung geben, ist eine faktische Staatsgewalt, wie unreflektiert und brutal sie auch sei, auf dem Boden ihrer Polis schon erwachsen und hat die Assoziation der Bürger erst ermöglicht. Diese sind im verfassungsgebenden Prozess auch keine Gleichgestellten, sondern Stimmgewaltige und Stimmlose, Frauen⁶ und Mägde, Herren und Knechte, Arme und Reiche, Führende und Geführte. Gewiss, eine bestehende Staatsgewalt muss nicht in allmählichem Wandel wie in England seit der Magna Charta von 1215 domestiziert, sondern kann in einem revolutionären Akt wie der französischen Revolution ersetzt werden. Domestiziert jedoch, keineswegs ersetzt wird die vorrechtliche Gewalt der Polis. Diese Gewalt wirkt domestiziert fort, und daher behält der Staat als solcher, auch der demokratischste und rechtlichste, ein untilgbares Moment an Gebots- und Verbotsbrutalität und Polizeiwilkkür gegenüber seinen Bürgern. Er bleibt in seiner sittlichen Substanz und in deren Verrechtlichung ein Leviathan, der wohl meine Rechte gegen meinesgleichen, aber im Fall des Falles nicht meine Rechte gegen ihn selber schützen wird. Deswegen ist es kein verfassungsrechtlicher Konstruktionsfehler, wenn auch de facto heute dysfunktional, dass die Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika das Recht haben, Waffen zu tragen. Die eigene Waffe symbolisiert den unveräußerlichen Rechtsvorbehalt eines freien Menschen gegen den Staat, der eben nicht nur eine Assoziation Freier und Gleicher ist, sondern auch ein vorgängiges kollektives Quasi-Subjekt und ein übermächtiges, übergriffiges Gegenüber. Dass der Rechtsvorbehalt mit etwas Phantasie anders, lebensfreundlicher symbolisiert werden könnte, soll nicht in Abrede gestellt werden.

Ratzinger vertritt im Dialog mit Habermas eine Korrelationalitätsthese, die man in diesem Sinn deuten könnte. Sie besagt, „dass es *Pathologien in der Religion* gibt“, religiöse Fundamentalismen, von denen der Glaube durch Vernunft gereinigt werden muss, und andererseits „*Pathologien der Vernunft*, eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich [...] ist: Atombombe, Mensch als Produkt“, vor der die Vernunft durch den Glauben geschützt werden muss (Ratzinger 2005, S. 56). Wieder bereitet die nuancierte Wortwahl exegetisches Vergnügen: In der Religion, die als solche heilsam ist, können Pathologien aufkommen; die Vernunft *selbst* aber hat *als solche* ihre wesentlichen Pathologien. Beides trifft wohl zu; auch und besonders Letzteres, wie die logischen Antinomien lehren, die die Denkopoperation der Verneinung umranken. Wir kennen sie aus Wochenendrätselfn, aber sie gehören ins Zentrum des Denkens. Man überlege: Da gemäß dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch alles mit sich identisch ist, ist der Begriff des Nicht-mit-sich-Identischen leer und trifft auf nichts zu, auch nicht auf sich. Notwendig also gibt es *heterologe* Begriffe, das heißt solche, die nicht auf sich selbst zutreffen. De facto gibt es sie sogar in großer Zahl; auch der Begriff des Pferdes zum Beispiel ist

⁶ Im mittelhochdeutschen Sinn: Herrinnen.

heterolog, denn er ist kein Pferd, sondern ein Begriff. Doch der Begriff des heterologen Begriffs ist nicht nur unverzichtbar, sondern auch heillos antinomisch, denn er trifft auf sich dann und nur dann zu, wenn er nicht auf sich zutrifft. Er ist ebenso antinomisch wie die Verneinung-ihrer-selbst, die in Lügnersätzen aus der logischen Tiefe an die grammatische Oberfläche tritt: „Der Satz, den Sie gerade lesen, ist nicht wahr“, oder in einer Formulierung W.V. Quines:

„Ergibt angehängt an seine eigene Zitation eine Unwahrheit“ ergibt angehängt an seine eigene Zitation eine Unwahrheit.⁷

Die Vernunft, die ihrem Wesen nach vernünftiges Selbstbewusstsein ist, kann sich nur zum Preis des Widerspruchs und der Trivialisierung, also gar nicht, zu vollkommener Durchsichtigkeit bringen. Ihr Rettendes liegt außer ihr, im Opaken und Kontingenten, an dem sie sich in logischer Physiotherapie unermüdlich kräftigen muss, um ihre antinomische Grundverfassung unter Kontrolle zu halten. Indem sie so das Subjekt ihrer Selbsttherapie bleibt, gilt Habermas' Diktum, das Jan Philipp Reemtsma in seiner Friedenspreis-Laudatio zitiert: „Die Wunden, die die Vernunft schlägt, können, wenn überhaupt, nur durch die Vernunft überwunden werden.“⁸

Wir fragten, ob Ratzingers Korrelationsthese eine Alternative zur Bürgerbewaffnung als Freiheitssymbol und Schutz vor den Pathologien der Vernunft und Staatsräson bieten kann, und wenn ja, welche. Es liegt auf der Hand, dass Ratzinger dies dem christlichen Glauben zutraut. Wie mitunter eine Waffe den unveräußerlichen Vorbehalt des freien Individuums gegen Volk und Staat ausdrücken mag, so anders – und effektiver – eine Religion im Stand der irdischen Niedrigkeit, wie er dem Christentum eignete, bevor es sich der administrativen Strukturen der römischen Staatlichkeit bemächtigte, und wie er ihm auch heute wieder eignet. Οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν, wurde den Christen des ausgehenden ersten Jahrhunderts gesagt: „Nicht nämlich haben wir hier eine bleibende Polis, sondern die zukünftige suchen wir.“ Im Kontext lautet die Stelle:

Denn von den Tieren, deren Blut für die Sünde in das Heiligtum hineingetragen wird durch den Hohenpriester, werden die Leiber außerhalb des Lagers verbrannt. Darum hat auch Jesus, auf dass er durch sein eigenes Blut das Volk heiligte, außerhalb des Tores gelitten. Deshalb lasst uns zu ihm hinausgehen, außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir. (Hebräer 13, 11-14)

Die Wendung „außerhalb des Lagers“, ein Zitat aus 3. Mose 16, 27, ruft die Lagerstätten der Israeliten auf ihrem Zug durch die Wüste in Erinnerung. Sie hatten dort keine bleibende Polis, sondern waren unterwegs zu dem Land, das Gott ihnen verheißten hatte.

⁷ Vgl. Quine 1976, S. 7: „Yields a falsehood when appended to its own quotation' yields a falsehood when appended to its own quotation.“ – Ich danke Mike Stange für Hinweise und Anregungen zu diesem Thema.

⁸ Reemtsma 2001, S. 49, dort zitiert nach Habermas 2001b.

Ähnlich suchten die frühen Christen die gottverheißene Stadt, die freilich keine irdische mehr wäre, sondern das himmlische Jerusalem, und standen als von Rom verfolgte Minderheit außerhalb des Lagers, die Schmach Jesu tragend, der außerhalb Jerusalems hingerichtet worden war. Es mag wie Ironie anmuten, dass zweitausend Jahre später Joseph Ratzinger als ranghoher, nachmals ranghöchster Vertreter der von den Christen vereinnahmten und zwangsgetauften altrömischen Staatlichkeit die politische Vernunft durch christliche Religiosität vor ihrer Hybris geschützt sehen will. Aber er hat recht, und Habermas, religiös kaum musikalischer als Max Weber, springt ihm in Grenzen bei. Ratzinger spricht nicht mehr wie frühere Kirchenfürsten aus einer Position weltlicher Stärke, sondern als Vertreter einer Minderheit von Gläubigen in einer postsäkularen Gesellschaft. So kann er in Umkehr der Argumentationsrichtung anknüpfen an Traditionen christlicher Absonderung und des Widerstandes, der sich zuvor gegen die Machtstrukturen der römischen Kirche gerichtet hatte. Man darf im Übrigen nicht vergessen, dass Ratzinger jener unberechenbaren Nation angehört, die zwar das Römische Reich nominell – und nominell als ein Heiliges – durch die Zeiten trug, bis Napoleon dem Spuk ein Ende bereitete, der aber auch jener andere römisch-katholische Priester und Theologieprofessor, Martin Luther, angehörte, mit dessen Wirken der immer wieder aufflackernde Aufstand gegen die römische Form der Christlichkeit – der Katharer, Waldenser, Hussiten – auf Dauer gestellt wurde. Ohne Luther und die prolutherische Protestation von sechs Reichsfürsten und vierzehn Städten auf dem Reichstag von Speyer 1529, die zum namensgebenden Initialimpuls für den vielstimmigen Weltprotestantismus wurde, wäre die Säkularisierung und Demokratisierung des Westens vermutlich anders und langsamer verlaufen. Nicht nur in der römischen, auch in dieser Tradition steht Joseph Ratzinger und könnte seine Korrelationsthese nachgerade mit seinem Landsmann, Mitpriester und akademischen Kollegen Luther als These von der Freiheit eines Christenmenschen formulieren: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“⁹ Die geistliche Freiheit erhebt den Christenmenschen über die irdischen Dinge und erlaubt es ihm, im äußeren Verhalten Rücksicht zu nehmen auf die Erwartungen und Interessen der Mitmenschen und die Vorschriften der säkularen Obrigkeit. Um der Liebe und des Friedens willen wird er tun, was von ihm erwartet und verlangt wird, solange es Gottes Gebot nicht widerspricht, und sich im Übrigen nicht scheuen, Missstände beim Namen zu nennen. Denen also, die proklamieren, das Christentum gehöre zu dieser oder jener Nation, etwa zu Deutschland, wäre im konkreten deutschen Fall zu entgegnen, dass der Holocaust sich nicht hätte organisieren lassen, wenn zu Deutschland ein freies Christentum dieses Typs gehört hätte. Entsprechende Pläne der nationalsozialistischen Verwaltung hätten keine Aussicht auf Verwirklichung gehabt und wären gar nicht erst zur Durchführungsreife gediehen. So also könnte der Glaube die säkulare Vernunft und ihre Staatsräson vor verbrecherischer Hybris schützen. Ratzinger nennt zwei andere Beispiele: „Atombombe, Mensch als Produkt“ (Ratzinger 2005, S. 56), bei denen die Schutzfunktion des Glaubens

⁹ Luther 1520, S. 225 (die erste von 30 Thesen).

weniger ersichtlich ist. Natürlich kann zum einen kein freier Christenmensch aktiv zum Einsatz einer Nuklearwaffe beitragen, ohne sich untreu zu werden. Aber in der naturwüchsigen Konkurrenz der Staaten um Macht und Einfluss ist die instrumentelle Vernunft der militärischen Abschreckung zu dominant, als dass der Glaube eine nukleare Abrüstung in die Wege leiten könnte. Dass zum anderen aber Menschen, also Rechtssubjekte, jemals Produkte werden, ist logisch so unmöglich wie der umgekehrte Fall, dass künstliche Intelligenzen im Wortsinn, denkende Artefakte, entstehen und dass auf diese Weise Rechtssubjekte produziert werden. Freilich können Menschen wider ihre vernünftige Natur wie bloße Rechtsobjekte – Produkte oder Sachen – behandelt werden, und dem steht der christliche Glaube tatsächlich im Wege. Hätte also das Christentum zu den Vereinigten Staaten gehört, so wäre die Sklaverei nicht möglich gewesen. Die freien Christenmenschen waren vor zweihundert Jahren in Nordamerika offenbar eine ebenso verschwindende Minderheit wie später in Deutschland während des Nationalsozialismus. Immer und überall vermutlich sind sie eine politisch macht- und heimatlose Randgruppe und haben unter uns irdisch Gesinnten keine bleibende Polis, sondern suchen die zukünftige. Doch sie können sich immerhin außerhalb des Lagers stellen, am Bösen nicht mittun und vielleicht anderen ein Vorbild werden.

Die Polis, Nation oder Ethnie als vorstaatliches sittliches Kollektivsubjekt, zusammengehalten durch Ketten von Verwandtschaftsbeziehungen – auch prospektiven im Falle von Einwanderung – und ein geteiltes Territorium, ermöglicht und gefährdet zugleich Leib und Leben ihrer Glieder und bindet sie in Unfreiheit aneinander. So kann ihre staatliche Verfassung nach zwei Seiten hin ausschlagen: entweder Unfreiheit verfestigen und durch repressive Gesetzgebung explizit machen oder die naturwüchsige, autoritäre „Brüderlichkeit“ der Polisglieder auf das Ideal freier und gleicher Akteure hin verrechtlichen. Doch die Verrechtlichung bleibt stets defektiv und inkonsistent und die Polis ein nur halb gezähmtes Ungeheuer, das rituell bedient werden will mit Hymnen, Feiertagen, Fahnenappellen und Parolen: „I pledge allegiance to the flag“, „Rule/Cool Britannia“, „Deutschland über alles“ usw. Noch vergleichsweise menschenfreundlich nimmt sich die „exception culturelle française“ aus, gepaart mit dem universalistischen Ansinnen, alle Menschen möchten auf die kulturelle Höhe kommen, die in Frankreich erreicht wurde. Wenn jedoch in einem Staat die Ehrerbietung für das vorstaatliche Kollektivungeheuer unter einen Schwellenwert sinkt oder gar in Erniedrigung umschlägt, wird dieser Leviathan inmitten freiheitlichster Verhältnisse gefährliche Strömungen nähren und ihnen Anführer designieren, die die rechtsstaatlichen Verhältnisse zum Tanzen bringen. Im ungünstigsten Fall kann daraus ein Totentanz für Demokratie und Freiheit werden. Doch nicht nur in prekären Zeiten, sondern auch, wenn die Nation vorbildlich demokratisch verfasst und die Lage ruhig ist, bleibt sie eine strukturell freiheitsgefährdende Instanz, mit der die Bürger vornehmlich aus Furcht vor größeren Übeln ihren Burgfrieden schließen. Ein besonnener Verfassungspatriotismus mag den Burgfrieden überhöhen und als ein Remedium gegen politische Pathologien wirken. Aber

es gilt zu beachten, dass, wie auch Habermas anerkennt,¹⁰ der patriotische Dank nicht der Verfassung, sondern durch sie hindurch der Nation abzustatten ist, die ihren Bürgern das Glück dieser freiheitlichen Verfassung im gedachten Fall nicht neidet, und dass aus dem Dankesstolz der Bürger ihr Bestreben erwachsen muss, ihr gutes Einvernehmen mit dem Kollektivsubjekt und seiner sittlichen Substanz zu pflegen, damit die bürgerlichen Freiheitsgrade weiterwachsen können. Spielraum zum Wachsen ist stets vorhanden, weil sich ein Maximum an Freiheit nicht konsistent konzipieren, geschweige denn realisieren lässt.

Wir fragten nach einem Symbol des mentalen Vorbehaltes freier Bürger gegenüber dem Staat und nach ihrem Schutz vor seinen gewohnheitsmäßigen Übergriffen und seinem möglichen Abgleiten in Repression und Diktatur. Die eigene Waffe werden wir als wirkungslosen Schutz und unglückliches Symbol beiseitesetzen dürfen. Die inwendige Freiheit der Christenmenschen ist in beiden Hinsichten effektiver, aber stets nur die Sache weniger Individuen. Ihnen ermöglicht sie die innere Emigration in ruhigen und in bösen Zeiten; doch die Gläubigen und Gerechten waren in Deutschland zu wenige, um den Holocaust zu verhindern, und sind immer und überall zu wenige, um staatliches Unrecht im Großen zu unterbinden. Wenn Habermas dennoch auf die Religion setzt, hat er daher anderes im Sinn, nämlich die in postsäkularen Gesellschaften noch immer imposanten Überreste eines allgemeineuropäischen Kulturchristentums. Er geht einerseits davon aus (Habermas 2005, S. 22),

dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstgenügsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann.

Aber er fügt sogleich hinzu:

Auch unter dieser Prämisse bleibt allerdings ein Zweifel in motivationaler Hinsicht bestehen.

In dieser fraglichen Hinsicht kann die „Artikulationskraft religiöser Sprachen“ uns mit „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung“ verbinden (Habermas 2001a, S. 22) und die „Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung“ (Habermas 2005, S. 23) und für solidarisches und gemeinwohlorientiertes politisches Handeln stärken. Möglich mag das sein; denn das Kulturchristentum bildet und verbindet. Doch gegen Habermas' Optimismus ist zu erinnern, dass es Gebildete und solidarisch Verbundene waren, darunter schönggeistige Kulturchristen in großer Zahl, die ab 1933 die Demokratie in Deutschland zerschlugen, einen Angriffskrieg begannen und das Verbrechen des Holocaust begingen. Wenn eine Nation mit sich und ihrer sittlichen Substanz im unreinen ist, bedient sie sich der Gebildeten und politisch Engagierten unter ihren Gliedern, um Unsägliches zu inszenieren.

¹⁰ „Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis heißt ‚Verfassungspatriotismus‘, dass sich Bürger die Prinzipien der Verfassung nicht allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern konkret aus dem geschichtlichen Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte zu eigen machen.“ (Habermas 2005, S. 25)

II. Kant über Legalität und Moralität im Individuellen, Partikularen und Universalen

Da Bürgerbewaffnung, Christenfreiheit und Kulturchristentum keine probaten Freiheitsverstärker sind, müssen wir nach anderen Möglichkeiten fragen, wie wir mit dem nationalen Kollektivungeheuer in ein so fruchtbares Einvernehmen kommen, dass Recht und Freiheit gedeihen. In der Erwartung, dass die Metaphysik eine Antwort bereithält, wenden wir uns an Kant.

Wir dürfen davon ausgehen, dass Kant in zwei grundlegenden Punkten recht behält:¹¹ Zum einen verfügt das Lebewesen, das die Rede hat, über ein reiches und differenziertes apriorisches Wissen, mittels dessen es sich, unter Einbeziehung von Erfahrung, affektiv-kognitiv-voluntativ in Raum und Zeit orientiert; und zum anderen obliegt es der apriorischen Philosophie, die man Metaphysik nennen mag, wenn man will, dieses Wissen in wissenschaftlicher Reflexion zu explizieren und, sofern möglich, gegen skeptische Bedenken zu stabilisieren. Auf dieser Basis sei im Folgenden an fünf einschlägige Positionen Kants erinnert und sechstens ein Fazit mit Blick auf unsere vorigen Überlegungen gezogen.

(1) *Das praktische Grundgesetz.* Kant fragt in der *Kritik der praktischen Vernunft*, wie praktische Gesetze, sollte es welche geben, beschaffen sein müssten, und leitet als Antwort her, dass sie alle auf ein Grundgesetz für die vernünftige Selbstbestimmung eines freien Willens zurückgeführt werden müssten, das sich als ein kategorischer Imperativ formulieren ließe: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹² Dieser Herleitung im Potentialis auf der philosophischen Reflexionsebene korrespondiert auf der präreflexiven Ebene des alltäglichen Handelns das „Faktum der Vernunft“, das als Moralgesetz unser Wollen implizit normiert. Analog entspricht der präreflexiven Versuchung zu unmoralischem Handeln auf der Reflexionsebene eine philosophische Moralskepsis. Ihr tritt Kant durch seine Herleitung im Potentialis des Freiheitsgesetzes und den Aufweis von dessen Identität mit dem vorreflexiv faktisch anerkannten Moralgesetz entgegen, das auf der präreflexiven Ebene selbstrechtfertigend ist.

(2) *Substantielle Sittlichkeit als Heteronomie.* Das Freiheitsgesetz ist zwar im Imperativ der zweiten Person Singular formuliert, drückt aber ein Sollen aus, das in der ersten Person Singular gilt: *Ich soll ...* (so handeln, dass meine Maxime verallgemeinerbar ist). Der Imperativ gilt nur im Selbstgespräch; denn allein an sich selbst kann ein Vernunftwesen ein moralisches Sollen adressieren; an andere Personen nur implizit, sofern auch sie Vernunftwesen sind. Moralische Vorschriften gelten mithin ausschließlich in der ersten Person Singular; in der zweiten und dritten Person werden sie alsbald moralinsauer. Was ich anderen im Namen der Moral ansinne, ist alles äußerliche Schicklichkeit, informell

¹¹ Ausführliche Begründungen finden sich in Koch 2006.

¹² Kant, (1788), S. 30 (§ 7).

sanktionsbewehrt durch Tadel, Vorwurf, Ächtung, Gruppenausschluss usw., also heteronome Gruppenmoral und substantielle Sittlichkeit, wenn man zwischen Moralität und Sittlichkeit wie Habermas im Anschluss an Hegel unterscheiden will. Moralität im Kantischen Sinn ist Freiheit, freies Sollen aus Achtung fürs praktische Grundgesetz, unter das ich niemanden als mich selber stelle. Was ich von anderen verlangen kann, ist Legalität und, bei Strafe des Entzugs meines freundschaftlichen Umgangs, die Einhaltung bestimmter mir wichtiger Schicklichkeitsregeln.

(3) *Sollen und Können*. Kant unterscheidet zwischen Maximen und Zwecken. Maximen regeln, was ich jeweils tun will-und-sollte, sub specie eines hypothetischen Imperativs, oder unbedingt tun will-und-soll, sub specie des kategorischen. Zwecke sind das, was dabei jeweils zu realisieren ist. Auf der Maximenseite gelten Handlungsregeln für das Tun-Sollen, auf der Zweckseite Kritikregeln für das Sein-Sollen.¹³ Aus einem Tun-Sollen folgt unmittelbar das entsprechende Können: „Ich soll H tun“ impliziert „Ich kann H tun“. Bei einem Sein-Sollen jedoch ist das Implikationsverhältnis indirekter. Aus „Es soll der Fall sein, dass p“ folgt nicht „Ich kann es den Fall machen, dass p“, sondern zunächst das schwächere Tun-Sollen „Ich soll tun, was mir möglich ist, um es den Fall zu machen, dass p“ und erst daraus ein entsprechendes Können.¹⁴ Nun bindet Kant Moralität zwar an Maximen, nicht an Zwecke; doch alles Handeln ist auch zweckbezogen, und unter den vielerlei Einzelzwecken moralischen Handelns ragen zwei allgemeine hervor, erstens der Zweck, aus dem Naturzustand in einen Staat einzutreten, und zweitens der Generalzweck moralischen Handelns überhaupt: die Verwirklichung des höchsten Gutes, d.h. des größtmöglichen Glückes aller Akteure unter der Bedingung ihrer jeweiligen Glückswürdigkeit, die sich nach dem Grad ihrer Moralität bemisst. Nun kann ein Akteur, auf sich allein gestellt, zwar moralisch handeln, nicht jedoch für sich allein einen der genannten Zwecke verwirklichen. Vielmehr sind wir für den ersten auf die Mitwirkung der übrigen Polis-Glieder und für den zweiten außerdem auf die Mitwirkung Gottes angewiesen. Denn die Moralität und somit Glückswürdigkeit von Akteuren könnte allein ein allwissender Herzenskündiger taxieren, und das Glück der Akteure in Parität zu ihrer Glückswürdigkeit nur ein allmächtiger und moralisch vollkommener Akteur realisieren. Daher lehrt Kant, dass die reine praktische Vernunft um ihrer Konsistenz willen die Existenz Gottes postulieren muss. Allerdings ist dieser moralisch fundierte Vernunftglaube prinzipiell nicht unabhängig ausweisbar.

(4) *Staat, Völkerbund, Welt*. Die Notwendigkeit, aus dem Naturzustand in einen Staat einzutreten, leitet Kant nicht aus der Erfahrung von wirklichen Konflikten, sondern a priori aus deren bloßer Möglichkeit, d.h. aus der „Vernunftidee“ des wesentlich instabilen Naturzustandes ab (Kant, 1796, S. 312, § 44). Darin liegt eine metaphysische Rechtfertigung des Rechtsstaates, die sich mit Kant und dann über ihn und sein

¹³ Für diese Unterscheidungen vgl. Sellars 1968, S. 76 („rules for *doing* and rules for *criticizing*“, „‘ought to do’ and ought to be“).

¹⁴ Vgl. Sellars 1968, S. 184.

zeitgebundenes Staatsverständnis hinaus zu einer Rechtfertigung des demokratischen Rechtsstaates weiterentwickeln lässt. Die je besondere sittliche Substanz, die in einem gegebenen Staat verrechtlicht ist, spielt bei alledem in Kants Denken zwar höchstens eine Nebenrolle, doch erkennt er sie der Sache nach insoweit an, als er a priori von einer Pluralität von Staaten ausgeht und daher das öffentliche Recht in (a) ein Staatsrecht, (b) ein Völker- oder Staatenrecht und (c) ein Weltbürgerrecht unterteilt. Das Staatsrecht verbindet die individuellen Glieder einer Nation nach der Idee eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags zu einem Staat, das Völkerrecht die Staaten, ebenfalls „nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages“, zu einem „Völkerbund“, der aber „keine souveräne Gewalt [...], sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität)“ enthält (ebd. S. 344, § 54). Die UNO und, auf Europa beschränkt, die EU sind zwei verschieden defizitäre Modelle eines solchen Bundes. Essentiell ist die Grundidee der Pluralität der Staaten, durch die nicht nur der besonderen sittlichen Substanz jeder Nation, sondern vor allem auch dem Freiheitsvorbehalt der Bürger gegen den eigenen Staat Rechnung getragen wird, denn die Pluralität ermöglicht – was von essentieller Wichtigkeit ist – Auswanderung oder zumindest faktische Flucht aus einem beliebigen Staat. Das Weltbürgerrecht, drittens, geht über das Völkerrecht, das keine Einmischung eines Staates in die inneren Angelegenheiten eines anderen vorsieht, insofern hinaus, als es „auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze“ geht (ebd.) und in der über Kant hinausweisenden Fluchtlinie dieses Gedankens die Möglichkeit eröffnet, dass ein Bürger sich von seinem Staat auch ohne Auswanderung, rein in seiner rechtlichen Eigenschaft als Weltbürger, in Grenzen emanzipieren kann.

(5) *Das ethische Gemeinwesen.* Die notwendige Pluralität der Staaten und das Weltbürgerrecht beschränken die Macht des Staates gegenüber seinen Bürgern wirksamer als die Bürgerbewaffnung. Und wirksamer als Luthers Konzeption der Freiheit eines Christenmenschen ist Kants Konzeption der Autonomie des Willens in der Rolle einer unveräußerlichen Ressource innerer Selbständigkeit der Bürger gegenüber dem Staat. Kant geht aber noch weiter und lässt die Autonomie des Willens über das freie Individuum und seine Privatangelegenheiten hinaus ins Allgemeine weisen, nämlich auf das höchste Gut als den Endzweck aller moralischen Handlungen, das sich nur in Gestalt eines ethischen Gemeinwesens verwirklichen lässt. Es genügt nicht, dass ein Individuum immer schon aus dem juridischen Naturzustand in einen Staat eingetreten ist, in dem es als Bürger legal mit seinesgleichen interagiert, und dass es im Übrigen privatim moralisch handelt, sondern zum moralischen Handeln gehört insbesondere das tatkräftige Bemühen darum, dass alle Menschen überhaupt aus dem ethischen Naturzustand in einen universalen ethisch-bürgerlichen Zustand eintreten, was ihnen bzw. uns allen natürlich nicht durch Rechtsgesetze vorgeschrieben werden kann:

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische[n] Bürger als solche doch im *ethischen Naturzustande* und sind [im Sinne der Legalität] berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein

solches ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (*in adjecto*); weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt.¹⁵

Der Eintritt in ein zu konstituierendes ethisches Gemeinwesen ist so freiwillig und so geboten wie alles genuin Moralische und daher, wie unter Punkt (2) ausgeführt, mit Sanktionsbewehrung gleich welcher Art unverträglich. Nicht zuletzt kraft dieser Freiwilligkeit ist der Begriff eines ethischen Gemeinwesens eine „erhabene, nie völlig erreichbare Idee“ und näher die Idee der zu einem Volke Gottes unter zwangsfreien ethischen Gesetzen vereinigten Menschheit, „einer Anstalt“, die jedoch „unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist“ und sich daher nur als durch Gott verwirklicht, als ein Reich Gottes, vorstellen lässt (Kant 1793, S. 100). Gemäß den vier Rubriken der reinen Verstandesbegriffe glaubt Kant dieses Reich wie folgt bestimmen zu können: Es ist der *Quantität* nach allgemein und numerisch eines, der *Qualität* nach moralisch lauter, frei von Aberglauben und Schwärmerei, der *Relation* nach frei nach innen und nach außen, insbesondere frei von Hierarchie, und der *Modalität* nach im Konstitutionellen unveränderlich (vgl. Kant 1793, S. 101f.). Hier also, im Ethischen, wird der Kosmopolitismus, eben als genuin ethischer, zum handlungsleitenden Ideal und zu einem Ideal wahrer Freiheit. Denn die resultierende kosmische Polis wäre anders als die vielen staatlich-juridischen kein Leviathan mehr, sondern eine von Zwangsgesetzen vollkommen freie und überdies egalitäre Gemeinschaft aller Menschen unter der vorgestellten Regentschaft Gottes, dem frei zu dienen aber auf nichts Anderes hinauslaufen könnte, als moralisch zu handeln.

(6) *Fazit.* Aristoteles bestimmt den Menschen bekanntlich doppelt: als das Lebewesen, das in einer Polis lebt, und als das Lebewesen, das den Logos hat. In seiner jeweiligen Polis ist der Mensch zum Guten und zum Schlechten in eine partikuläre substantielle Sittlichkeit gebunden, die auch als durch und durch verrechtlichte noch eine äußere, zwingende Gewalt gegen ihn bleibt und in einem endlosen Demokratisierungsprozess immer freiheitlicher ausgestaltet werden müsste, wenn auch selten wird. Ersatzweise und für den Notfall gewährt ihm die wesentliche Pluralität der Staaten in Verbindung mit dem, sei es auch vagen, Weltbürgerrecht die Aussicht auf – hier – Auswanderung oder Flucht und – dort – Einwanderung oder Asyl, und die wesentliche Autonomie des Willens emanzipiert ihn innerlich von seiner Polis, mit deren sittlicher Substanz er gleichwohl, selbst bei größtmöglicher innerer oder äußerer Distanznahme, unauflöslich verflochten bleibt (denn wer de jure eine neue Nationalität annimmt, hat anschließend de facto zwei). Als das Lebewesen, das den Logos hat, steht der einzelne Mensch andererseits in unmittelbarer Beziehung zur Gattung und ist dem Sollen und der Möglichkeit nach ethischer Kosmopolit ohne Vermittlung durch eine Polis als sittlich-juridische Spezies. Beiden aristotelischen Grundbestimmungen trägt Kant ungesucht aus eigenen metaphysischen Ressourcen Rechnung und entwirft ein Bild vom Menschen-in-der-Polis-und-im-Kosmos, das der Dialektik der Aufklärung und der Säkularisierung besser standhält als Ratzingers religiös

¹⁵ Kant 1793, S. 95 (Drittes Stück. Erste Abteilung – I. Von dem ethischen Naturzustande).

grundierte und Habermas' nichtreligiöse und vermeintlich nachmetaphysische Konzeption. In zwei Hinsichten insbesondere ist Kants Ansatz vorzuziehen. Erstens verhält Kant sich indifferent zur Problematik der politischen und vorstaatlichen sittlichen Substanz und spielt infolgedessen deren fortwährende Gefährlichkeit nicht herunter, während Habermas sie durch demokratische Verrechtlichung für vollkommen bannbar hält und Ratzinger Gefahr für die Freiheit nur in den Pathologien der Vernunft zu erblicken vermag. Zweitens aber säkularisiert Kant auch und gerade das, was für Ratzinger und Habermas den bleibenden Gegenpol zur postsäkularen Moderne darstellt, die Religion als solche. Sie wird bei Kant, mit Habermas zu reden, „bis in ihren innersten Kern hinein“ in eine Metaphysik der Freiheit und Moralität verwandelt und bildet so verwandelt die Grundlage sowohl für binnenstaatliche Gerechtigkeit und Freiheit und zwischenstaatliches und überstaatliches oder Weltbürgerrecht als auch für die Autonomie des individuellen Willens und für die handlungsleitende Idee eines ethischen kosmopolitischen Gemeinwesens und universalen, alles statutarischen Glaubens und Kultus und alles Religionswahns und Afterdienstes entkleideten, absolut zwangsfreien Reiches Gottes auf Erden.

Bibliographie

Habermas, J. (2005), „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller*, Freiburg, Basel, Wien, 15-37.

Habermas, J. (2001a), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma*, Frankfurt am Main.

Habermas, J. (2001b), „Schmerzen der Gesellschaft. Jürgen Habermas im Gespräch mit Pekingern Künstlern und Intellektuellen“, in: *Die Zeit*, 10.5.2001.

Kant, I. (1796), *Metaphysik der Sitten*, in: Akademieausgabe Band VI, Berlin 1907, 203-493.

Kant, I. (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: Akademieausgabe Band VI, Berlin 1907, 1-202.

Kant, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Akademieausgabe Band V, Berlin 1908/13, 1-163.

Luther, M. (1520), Von der Freiheit eines Christenmenschen, Wittenberg, in: Luther, M., *Ausgewählte Werke*, hg. von Hans Heinrich Borchardt. Zweiter Band, München 1914.

Quine, W.V. (1976), „The Ways of Paradox“, in: Quine, W.V., *The Ways of Paradox and Other Essays. Revised and enlarged edition*, Cambridge (MA) und London, 1-21.

Ratzinger J. (2005), „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller*, Freiburg, Basel, Wien, 39-60.

Reemtsma, J. P. (2001), „Laudation“, in: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main, 33-56.

Schuller, F. (2005), „Vorwort“, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller*, Freiburg, Basel, Wien, 7-14.

Sellars, W. (1968), *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London.



**„Ein Ganzes aller Menschen“
Weltbürgertum und ethischer Internationalismus bei Kant**

***"A whole of all men." World Citizenship and Ethical
Internationalism in Kant***

MICHAEL STÄDTLER*

Bergische Universität Wuppertal, Deutschland

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird die Bedeutung von Kants Begriff des ethischen Gemeinwesens für die Frage des Kosmopolitanismus herausgearbeitet. Kosmopolitanismus ist für Kant zunächst eine Konsequenz der Rechtslehre: Der Rechtszustand kann nur als globaler peremptorisch wirklich sein. Diese Einsicht kollidiert jedoch mit der Voraussetzung souveräner bürgerlicher Staaten, so dass der politische oder juristische globale Rechtszustand die moralische Forderung des Kosmopolitanismus nicht erfüllt. Es lässt sich zeigen, dass diese Kollision in der antagonistischen Form der modernen Gesellschaft gründet, deren politische Instrumente die Staaten sind. Im Unterschied zu den rechtsphilosophischen Schriften konstruiert Kant in der *Religionsschrift* ein weltbürgerliches ethisches Gemeinwesen, das von der Idee einer moralisch organisierten Gesellschaft ausgeht. Dieses Modell wird im Rahmen der Religionsphilosophie entwickelt. Darüber hinaus weisen Überlegungen Kants zur Pädagogik: Die Überwindung gesellschaftlich bedingter Partikularität und Konkurrenz kann als Bildungsaufgabe formuliert werden.

Schlüsselbegriffe

Recht, Moral, Gesellschaft, ethisches Gemeinwesen, Bildung

* Prof. Dr. Michael Städtler, Nachwuchsgruppenleiter an der School of Education, Bergische Universität Wuppertal, außerplanmäßiger Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Vorstand des Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts Hannover. Arbeitsgebiete: Philosophie der Bildung, Rechts- und Sozialphilosophie, politische Philosophie, Philosophie der Subjektivität, Philosophiegeschichte, Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Adorno. E-Mail: staedtler@uni-wuppertal.de

Abstract

In this contribution the meaning of Kant's concept of ethical community for the question of cosmopolitanism is worked out. For Kant, cosmopolitanism is originally a consequence of the doctrine of law: The state of law can only be realized peremptorically as global. This insight, however, collides with the precondition of sovereign bourgeois states, so that the political or juridical global state of law does not fulfil the moral demand of cosmopolitanism. It can be shown that this collision is based on the antagonistic form of modern society, whose political instruments are the states. In contrast to the writings on law, Kant constructs a cosmopolitan ethical community in the *Religionsschrift* that proceeds from the idea of a morally organized society. This model is, however, developed within the framework of the philosophy of religion. Kant's considerations on pedagogy point beyond that: The overcoming of social particularity and competition can be formulated as an educational task.

Keywords

Law, Morality, Society, Ethical Community, Education

I. Geschichtliche und systematische Elemente des Weltbürgerrechts: Einleitung

Der Begriff des Kosmopoliten gehört zu den frühesten Naturrechtsbegriffen, denn das naturrechtliche Denken der Antike legitimiert *soziale* Ordnungen durch Analogien zur Ordnung der *natürlichen* Welt, zum *kosmos* (vgl. Städtler 2017, pp. 43f.).¹ Diogenes von Sinope versteht sich *deshalb* als Kosmopolit, weil die einzig wahre politische Ordnung der Kosmos sei; der Kosmos, die teleologisch geordnete Totalität der Dinge ist ihm Urbild und zugleich natürliche Bedingung jeglicher Ordnung (vgl. Diogenes Laertius 2008, pp. 309 und 314 [VI, 2, 63 und 72]). Damit steht der Begriff des Kosmopoliten von Anfang an im Gegensatz zu bloß positiven Staats- und Rechtsordnungen, denn ob deren willkürliche Satzungen der natürlichen Ordnung entsprechen, ist – im Gegensatz zur Notwendigkeit der natürlichen Ordnung selbst – zufällig.

Im christlichen Mittelalter erscheint dieser Gegensatz dann in der ganzen Bandbreite der Konflikte zwischen göttlichem *ordo naturae* und weltlichen Herrschaftsansprüchen. Die politische Konsequenz der naturrechtlichen Forderung, dass weltliche Ordnungen nur legitim sein können, insofern sie der göttlichen zumindest nicht widersprechen, ist die globale politische Einheit, denn die göttliche Ordnung ist nur als allumfassend und widerspruchsfrei zu denken. Dante spricht explizit von dem „Ziel der universalen Gemeinschaft der menschlichen Gattung“ (Dante 1989, p. 65 [I.ii.8]). Dieser Universalität widerstreiten die partikularen Herrschaftsgebilde einzelner Völker; gerecht wird ihr nur eine strikt verstandene Monarchie: das Weltreich (vgl. Dante 1989, p. 77 [I.v.9]). Es ist für Dante auch die einzige politische Form, die allgemeinen Frieden ermöglicht, denn wer

¹ Zur Geschichte des Kosmopolitanismus vgl. Busch / Horstmann 1976, Lutz-Bachmann u.a. 2010, Nussbaum 2010 und Kleingeld / Brown 2014.

schon die Welt beherrscht, erstrebt nichts mehr und kann die Totalität der menschlichen Lebensbedingungen am Maßstab des universalen *bonum commune* organisieren (Dante 1989, p. 91 [I.xi.12].). Zwar reagiert Dantes Idee des Weltreiches vor allem auf die Probleme der Restauration des römischen Reiches sowie auf den Investiturstreit und ist insofern Ausdruck seiner Zeit; aber seine Begründung der Notwendigkeit, Politik global zu denken, löst sich schon erkennbar von den traditionellen naturrechtlichen und theologischen Argumenten ab und geht – obschon noch mit Rekurs auf Aristoteles – vom Begriff der Menschheit und ihrer politischen Ordnungen aus (vgl. Imbach/Flüeler 1989, pp. 27-30). Dante antizipiert damit sowohl über seinen Zeitkontext als auch über Aristoteles hinaus als Gegenstand seiner kosmopolitischen Kritik die Herausbildung territorialer Herrschaftsgebilde, die den Übergang zu den nationalen Staats- und Rechtsordnungen der Neuzeit darstellen, denen gegenüber dann später der Kosmopolitismus der Aufklärung formuliert werden wird (vgl. Cheneval 2002).

Das aufklärerische Konzept des Weltbürgertums partizipiert weiterhin am allgemeinen Naturrechtsdenken gegenüber den bloß positiven, partikularen staatlichen Rechtsordnungen, geht aber nun dezidiert vom menschlichen Subjekt als Quelle und Träger allen Rechts aus. Der einzelne Mensch ist Exemplar einer universalen Menschheit, und die Vermittlung des einzelnen mit der Gattung, die Überwindung der historisch gegebenen Partikularismen hin zur kosmopolitischen Einheit, soll geschichtlich, durch eine Erziehung des Menschengeschlechts, erfolgen, die noch teils als göttlicher Plan, teils schon als spezifisch menschliche Geschichte verstanden wird (vgl. z.B. Lessing 1979). Im Resultat ist der moderne Begriff des Kosmopoliten ein Begriff der Aufklärung, der dazu dient, alle modernen Rechtsverhältnisse radikal von der Freiheit und Gleichheit aller menschlichen Subjekte her zu denken.

Kant hat versucht, das Weltbürgerrecht als höchsten Punkt in die Systematik des Rechts einzugliedern: Das Privatrecht hat seine Existenzbedingung im Staatsrecht, denn ohne staatliche Macht können Privatrechtsansprüche nicht durchgesetzt werden. Das Staatsrecht wiederum hat seine Bedingung im Völkerrecht, denn die Stabilität staatlicher Macht im Inneren hängt ab von der Sicherheit, dem Frieden in den Außenverhältnissen. Das Völkerrecht ist aber selbst prekär, insofern es auf dem Prinzip souveräner Staaten beruht: Als vertraglich vereinbarter Bund solcher Staaten bleibt es ein bloß positives, jederzeit einseitig kündbares Recht. Eine naturrechtliche Grundlage soll es im Weltbürgerrecht erhalten: Die von Kant theoretisch angenommene ursprüngliche Gemeinschaft aller Menschen am Erdboden soll ein kosmopolitisches Gastrecht begründen, das vom Prinzip her alle nationalen Rechte beschränkt; diese gelten nur insofern als legitim, als sie jenes zulassen. Das Völkerrecht, in dem Staaten sich selbst beschränken, wäre dann als Bedingung der Möglichkeit des in sich notwendigen Weltbürgerrechts ebenso zwingend wie dieses.

Sieht man diesen Begriff des Kosmopolitismus genauer an, so sind in ihm rechtliche und ethische, politische und soziale Momente verschränkt.² *Rechtlich* setzt er mindestens eine global vollständige internationale Völkerrechtsvereinbarung voraus, idealer Weise jedoch eine Weltrepublik, in der alle Nationen aufgehoben wären. Kant betont, dass in der Tat der globale Völkerstaat die einzige dauerhafte Lösung des Kriegsproblems darstellte, was aber die „Völker der Erde [...] nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen“ (ZeF, AA 08: 357.11-12). Es bleibe statt der „positiven Idee einer Weltrepublik (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden Bundes“ (ZeF, AA 08: 357.13-16)³. Das Beharren der Staaten auf ihrer isolierten Souveränität wird von Kant geradezu als barbarisch gekennzeichnet, jedoch gebe es keine rechtlich begründbare Handhabe, sie in eine Gemeinschaft zu zwingen, denn als innerlich schon bürgerlich verfasste Staaten genügten sie dem Rechtszustand, der gemäß dem Naturrecht allenfalls zu fordern sei, immer schon (vgl. ZeF, AA 08: 355f.).⁴ Ihr Rechtsmittel untereinander bleibt der Krieg.

So erklärt Kant die objektive Realität der praktischen Idee der Weltrepublik, die ein Vernunftbegriff ist, allein deshalb für obsolet, weil die Vertreter der existierenden Staaten andere Vorstellungen vom Völkerrecht hätten;⁵ zu retten sei allein die Ermäßigung der Idee zu einem Friedensbündnis – die wohl nur mehr ein Verstandesbegriff sein dürfte – und dies nur deshalb, weil soeben die Franzosen eine Republik gründeten.⁶

Gesellschaftlich folgt der Begriff des Weltbürgers aber zunächst ökonomischen Zwecken: Jeder Mensch soll überall auf der Welt mit jedem anderen Handel treiben können. *Ethisch* folgt die dem Weltbürgertum zentrale Bestimmung der gleichen Freiheit aller Menschen aus dem Gebot der Achtung aller Menschen als Menschen, unabhängig von ihrer Nationalität wie von jedem anderen kontingenten Merkmal auch. Ohne dieses ethische Motiv wäre die rechtliche Stellung der Weltbürger zueinander nur positivistisch zu

² Cavallar 2015, pp. 4f. und 21-48, stellt heraus, dass der Begriff des Kosmopolitismus rechtliche, politische, moralische, kulturelle, religiöse, pädagogische und auch epistemologische Dimensionen habe. Übersehen wird dabei die gesellschaftliche Dimension, die im vorliegenden Beitrag als zentral angesehen wird, sowohl in kritischer Hinsicht (kapitalistische Globalisierung) als auch in progressiver (vernünftig organisierte globale Kooperation und Arbeitsteilung).

³ Vgl. Habermas 1996, p. 10. Habermas weist darauf hin, dass die ‚widersprüchliche Konstruktion‘ der Beibehaltung der Souveränität im Völkerbund eine ‚realistische‘ Ermäßigung seiner früheren Position sei: Im *Gemeinspruch* (vgl. VIII 312f.) vertrete Kant noch den Völkerstaat. Vgl. auch Jaber 2002, p. 56: „[E]ine Aufhebung des Völkerrechts wäre erst mit der Überwindung der völkerrechtlichen Subjektivität der Staaten in einer vollständig durchgesetzten Weltrepublik möglich.“ Alberto Burgio meint hingegen, im Widerstand Kants gegen die Idee eines Völkerstaats zeige sich dessen Modernität (vgl. Burgio 1996, p. 61).

⁴ Höffe behauptet, Staaten dürften einander durchaus in eine Gemeinschaft zwingen, da sie bloß im Innenverhältnis, nicht aber im Außenverhältnis Rechtsordnungen seien (vgl. Höffe 2001, p. 231). Er übersieht, dass eine erzwingbare Außenverfassung, die nicht in die Innenverfassung eingreifen dürfte, ein Widerspruch ist, da die innere Souveränität Voraussetzung staatlicher Handlungsfähigkeit im Außenverhältnis ist.

⁵ Vgl. dagegen ZeF, AA 08: 357 Anm., wo Kant es ausdrücklich als „Versündigung“ bezeichnet, nicht zur Weltrepublik bereit zu sein.

⁶ Kleingeld versteht dies als gemäßigten Kosmopolitismus, Höffe als komplementär und subsidiär im Verhältnis zur Staatlichkeit. Vgl. Höffe 2001, p. 234 und Kleingeld 1998, p. 347.

begründen, durch den – widerruflichen – Entschluss der Staaten zu völkerrechtlichen Verträgen. Soll der Kosmopolitismus mehr sein als nationale Willkür, dann kann er nur in der moralischen Qualität menschlicher Vernunft begründet werden, die allen gemeinsam und jedem zu eigen ist. In diesem normativen Fundament des Weltbürgerrechts liegt jedoch ein Widerspruch zu seinem sozialen Zweck; denn der freie Handel beruht in der bürgerlichen Gesellschaft – mit sich entfaltender kapitalistischer Produktionsweise – auf der ungehinderten Verfolgung privater, miteinander konkurrierender und einander ausschließender ökonomischer Interessen. Die universale Gleichheit aller endlichen vernünftigen Subjekte wird deshalb zum Instrument, den eigenen ökonomischen Vorteil zum Nachteil anderer zu realisieren. Die liberalistische Vorstellung, dass die Konkurrenz zur freien Entfaltung aller beitrage, verdeckt die brutale Rücksichtslosigkeit ökonomischer Konkurrenz nur mühsam. Dass Kant der Konkurrenz, anthropologisiert unter dem Titel der ‚ungeselligen Geselligkeit‘⁷ (vgl. IaG, AA08, 20:30), überhaupt soviel Fortschrittspotential zutrauen konnte, verdankt sich dem theoretischen Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft als den adäquaten geschichtlichen Ort der Realisierung subjektiver Freiheit. Dieses Selbstverständnis hatte sich ursprünglich gegenüber feudalen Herrschaftsformen herausgebildet. Die Bürger verstanden sich als – tendentiell universaler – Stand individuell selbstständiger Subjekte. Über den Sachverhalt, dass den meisten Menschen jedes ökonomisch relevante Eigentum und mit diesem die materiellen Bedingungen der Selbstständigkeit fehlten, so dass sie sich als freie Subjekte erneut abhängigen Arbeitsformen unterwerfen mussten, konnte jenes Selbstbewusstsein sich nur durch die Idee geschichtlichen Fortschritts hinwegtäuschen. Erst mit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert wurde diese Täuschung eklatant: Den technisch-praktischen Fortschritten korrespondierte kein moralisch-praktischer Fortschritt; im Gegenteil verschärften sich die Unterschiede und Abhängigkeiten zwischen den Klassen, die – trotzdem sie immer schlechter sichtbar werden – bis heute ungebrochen in der Struktur der Gesellschaft wirksam sind. Im Rückblick erweist sich der dem technisch-praktischen Fortschritt zugrundeliegende Begriff der Konkurrenz als ideologisch vom Prinzip her. Er sollte und soll den Anspruch gleicher Freiheit mit der Realität von Ungleichheit und Unfreiheit vermitteln.⁸

II. Rechtlicher Kosmopolitismus und ethische Internationale

Ausdrücklich ist das Weltbürgerrecht für Kant kein ethisches, sondern ein rechtliches Prinzip (vgl. MSRL, AA 06: § 62). Seine Legitimation folgt einem der privatrechtlichen

⁷ Vgl. Pasternack 2014, p.178: „unsocial sociability collectively corrupts [...] humanity“.

⁸ Kant notiert den Zusammenhang von bürgerlicher Gesellschaft, deren spezifischer Freiheit und Konkurrenz als Selbstverständlichkeit: Die bürgerliche Gesellschaft sei „diejenige[], die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder [...] hat“ (IaG, AA 08: 22.9-10). Brown 2010 sieht darin lediglich die Chance universaler Gerechtigkeit, der Errichtung einer kosmopolitischen bürgerlichen Gesellschaft, die nur auf Humanität gegründet sei, nicht aber auf Partikularismen wie die Nationalität. Er übersieht, dass die bürgerliche Gesellschaft als solche in sich partikularistisch und antagonistisch verfasst ist. Dieser Sachverhalt erschüttert den Kosmopolitismus im sozialen Fundament. Wünschenswert deutlich hat es van der Linden 1988, p. 197 formuliert: „[S]upport for capitalism is incompatible with his own [Kant’s] republican idea.“

Argumente, die Kant für die Möglichkeit des Privateigentums an Grund und Boden anführt. Diese Möglichkeit hatte er aus der Möglichkeit des Besitzes abgeleitet, und die Möglichkeit des Besitzes am Boden war ihrerseits aus der Kugelgestalt der Erde gefolgt worden: Weil die Erdoberfläche begrenzt sei, seien alle Menschen ursprünglich im Gemeinbesitz des verfügbaren Bodens, denn sie kämen zwangsläufig in Kontakt miteinander (im Unterschied zu einer unendlichen Ebene), so dass der Gemeinbesitz das einzige der Möglichkeit nach konfliktfreie Verhältnis der Menschen zum Erdboden sei. In diesem naturrechtlich notwendigen Gemeinbesitz sieht Kant die Grundlage für die exklusive rechtliche Aneignung, die dem Besitz, in dem jeder einzelne von Natur aus schon ist, nur eine rechtliche Form gibt (MSRL, AA 06: §§ 13ff.) Diesen Gedanken überträgt Kant nun von der ursprünglichen Besitzgemeinschaft der Individuen auf die ursprüngliche Besitzgemeinschaft der Völker, die ebenfalls keine rechtliche Besitzgemeinschaft, aber doch die systematische Voraussetzung rechtlicher Besitzansprüche sei. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, Staatsgebiete gegeneinander abzugrenzen und staatsfremde Subjekte rechtlich auszugrenzen. Anders als beim individuellen Privateigentum, das strikt alle Nichteigentümer vom Gebrauch der Sache ohne Einwilligung des Eigentümers ausschließt, ergibt sich aber gegenüber dem Staatsrecht durch das Weltbürgerrecht ein eingeschränktes Nutzungsrecht, genauer das Recht, in fremde Staatsgebiete einzureisen und dort nicht als Feind abgewiesen zu werden. Kant folgert dies aus der „physischen möglichen Wechselwirkung [...] sich zum Verkehr untereinander anzubieten“ (MSRL, AA 06: 352.18-20). Weil die Menschen es – aufgrund der Kugelgestalt der Erde – nicht vermeiden können, miteinander in weltweite ökonomische Beziehungen zu treten, muss es ein Recht geben, das diese Beziehungen ermöglicht. Auf diese Weise wird das antizipative Weltbürgerrecht noch zur Legitimationsgrundlage des Völkerrechts, denn jenes „[geht] auf die mögliche Vereinigung aller Völker, in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres Verkehrs“ (MSRL, AA 06: 352.22-24). Gerade weil das Völkerrecht der Durchsetzung des Weltbürgerrechts politisch vorausgesetzt ist, kann das Weltbürgerrecht zum rechtlichen Grund des Völkerrechts werden: Das Weltbürgerrecht ist notwendig; das Völkerrecht ist eine Bedingung der Möglichkeit des Weltbürgerrechts, und deshalb ist es, wenn das Weltbürgerrecht notwendig ist, ebenso notwendig. Diese Argumentation ist aber nicht *rein* rechtlich, sondern ihre sachliche Grundlage sind ökonomische Interessen, nämlich die Ermöglichung agrarischer oder kommerzieller Aktivitäten auf fremden Gebieten der Erde, in die der Rechtsschutz des eigenen Staates nicht reicht. Auch das im *Ewigen Frieden* formulierte Weltbürgerrecht sieht eine solche Hospitalitätsregelung als Bedingung wechselseitiger Annäherung der Völker vor. Es sichert allein das Recht aller, an keinem Platz der Welt feindlich behandelt zu werden, wenn man nicht selbst Anlass dazu bietet. Es ist allein ein Durchreiserecht, das mit keinerlei Aufenthaltsrechten oder -pflichten verbunden ist. Dadurch sollen die Bedingungen dafür geschaffen werden, dass Völker aller Erdteile „mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher

bringen können“ (ZeF, AA 08: 358.26-28). Offensichtlich sind hierunter Handelsbeziehungen zu verstehen, die früher oder später einer öffentlich-rechtlichen Absicherung bedürfen.⁹

Gleichwohl weist die Idee des Weltbürgerrechts über diesen Zweck hinaus:¹⁰ Der Anspruch, Interessenkollisionen durch Transzendierung nationalstaatlicher Beschränkungen zu überwinden, ist systematisch innerhalb des Rahmens bürgerlichen Rechts nicht zu erfüllen, weil das bürgerliche Recht die Konkurrenz partikularer Privatzwecke reguliert und insofern anerkennt. Damit wird die Kollision zum Normalfall bürgerlichen Rechts, das ihren Verlauf zivilisiert, aber nicht überwindet. Deshalb erfüllen Weltbürgerrecht, Staatenbund oder auch die bürgerliche Weltrepublik so wenig wie irgendeine andere Schicht bürgerlicher Rechtsordnungen den *ethischen* Anspruch an kollektives menschliches Leben, ein Reich der Zwecke anzustreben:

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird [...] ein Ganzes aller Zwecke [...] in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen [d.h. moralischen; M.St.] Prinzipien möglich ist. (GMS, AA 04: 433.17-25)

Ein Reich der Zwecke ist *rechtlich* überhaupt nicht durchführbar, weil sein Verpflichtungsgrund dem Recht nicht zugänglich ist. Kant expliziert dies in der *Religionsschrift* am ethischen Gemeinwesen, das seiner Form nach ein Reich der Zwecke ist:¹¹

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politischen Bürger als solche doch im ethischen Naturzustande und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (*in adjecto*), weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. (RGV, AA 06: 95.25-30)

Die Sphäre von Kollektivität, in der die vom Weltbürgerrecht anvisierte globale Universalität aller Menschen verankert werden kann, ist deshalb nicht primär die politisch-juridische des Staates, sondern es ist die Gesellschaft, in der die Menschen die materiellen Bedingungen ihres Lebens mit der ethischen Form ihres Handelns in Beziehung setzen.

Die Gründung eines ethischen Gemeinwesens ist deshalb anders als das Weltbürgerrecht in substantieller Weise auf ein „Ganzes aller Menschen“ (RGV, AA 06: 96.19) ausgelegt, auf

⁹ Auch Byrd/Hruschka 2010 verstehen Kants Weltbürgerrecht als ein kommerzielles. Kleingeld 2012 möchte Kants Ausdruck ‚Verkehr‘ weiter, z.B. auch kulturell, verstehen. Holz wiederum konstatiert, diese Argumentation halte sich „im Rahmen der ideologischen Selbsttäuschung der frühbürgerlichen Gesellschaft“ (Holz 1996, p. 48).

¹⁰ Cavallar 2015 weist darauf hin, dass das Weltbürgerrecht nicht der systematische Mittelpunkt des Kosmopolitismus sei, sondern dieser über jenes hinausgehe. Er zeigt dies anhand einer historischen Kontextualisierung des Weltbürgerrechts (pp. 49-75).

¹¹ Vgl. Langthaler 1991, Moran 2012, p. 76 und Dicenso 2012, p. 133.

eine ethisch organisierte arbeitsteilige und kooperative Weltgesellschaft. Vom Kosmopolitismus, der politischen und rechtlichen Organisation des Weltbürgertums führt kein Weg zum ethischen Gemeinwesen, aber umgekehrt kann das globale ethische Gemeinwesen sich eine politische Verfassung geben, die seiner ethischen Konstitution angemessen wäre. Insofern ist der ethische Internationalismus Kants rigoroser als der Kosmopolitismus des Weltbürgerrechts.

III. Die Souveränität bürgerlicher Nationalstaaten als Völkerrechtsproblem

Das ‚höchste politische Gut‘ (vgl. MSRL, AA 06: 355) ist Kant zufolge ein Frieden, der nicht mehr in einen Kriegszustand zurückfallen kann. Denkbar sei er als internationaler Rechtszustand, auf den souveräne Staaten sich einigen müssten. Diese Staaten bedürften ihrerseits innerer Rechtsverfassungen, in denen das Mein und Dein der Bürger rechtlich garantiert sei. Damit ist dem Frieden eine rechtsgeschichtliche Entwicklung vorausgesetzt, deren *terminus ad quem* das internationale Öffentliche Recht ist; dessen *terminus ab quo* aber ist das Privatrecht, insofern es grundsätzlich *bürgerliche* Staaten – mit privaten Eigentümern als Bürgern – sind, deren Verhältnis als internationales Rechtsverhältnis zu denken sei. Daraus ergibt sich der provisorische Charakter des gegenwärtig geltenden Rechts: Erst wenn alle Ebenen des Rechts, privat, öffentlich und völkerrechtlich, nach dem Rechtsprinzip geordnet sind, herrscht peremptorisches Recht.¹² Würde schließlich das Völkerrecht der Rechtsidee unterworfen, so würde seine vertragsrechtliche Gestalt durch die Form einer globalen Verfassung ersetzt. Die Idee der Weltrepublik, des „allgemeinen Menschenstaats“ (ZeF, AA 08: 349.32-33) ist die systematische Konsequenz des Weltbürgerrechts.

Gegenüber dieser systematischen Konsequenz befürchtet Kant aber, dass die Realisierung des ewigen Friedens, aufgrund empirischer Hindernisse, womöglich „immer ein frommer Wunsch bliebe“ (MSRL, AA 06: 354.34-355.1). Deutlicher noch formuliert er sogar: „[S]o ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee“ (MSRL, AA 06: 350.16-17).

Diese Unausführbarkeit, die sich in der bloß negativen Darstellbarkeit der Idee spiegelt, folgt daraus, dass ein Staatenbund notwendige Bedingung des Friedens ist, aber der Friede in einer bloßen – jederzeit auflöslichen – Föderation nur provisorisch wäre. Zudem hätte die Föderation, wie Kant sie konzipiert, keine Durchsetzungsgewalt, um die Realisierung der vor einem internationalen Gerichtshof erzielten Lösungen zwischenstaatlicher Interessenkonflikte zu garantieren. Da das Recht seinem Begriff nach mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist (vgl. MSRL, AA 06: § D), wäre der rein föderale Zustand ohne Exekutivgewalt selbst nicht einmal ein Rechtszustand, sondern internationaler

¹² „Bis dahin, so das ernüchternde – um nicht zu sagen: deprimierende – Ergebnis aller Deduktionen des Rechts aus dem Begriff, ist nicht allein alles äußere internationale oder Völkerrecht, sondern alles *innere Recht*, sei es *Privatrecht*, sei es *öffentliches Recht* bloß provisorisch“ (Tuschling 2012, p. 163).

Naturzustand (vgl. ZeF, AA 08: 354).¹³ Für den Rechtszustand wäre ein Bündnis nötig, das einen „Staatenverein“, einen „Völkerstaat[]“ (MSRL, AA 06: 350.10-13) darstellte. Wäre dieser aber politisch seines Zweckes, der Sicherung des staatlich garantierten Mein und Dein, mächtig, so wäre er aufgrund seiner bedrohlichen Größe für seine Nachbarn schon ein Grund für einen Präventivkrieg (vgl. MSRL, AA 06: § 56). Gäbe es, um dies zu vermeiden, mehrere unabhängige Völkerstaaten, so blieben diese untereinander im Verhältnis des Naturzustandes. Auch der universale Staat löste das Problem nicht, denn große Staatsgebilde drohten grundsätzlich innerlich zu Despotien zu missraten (vgl. TP, AA 08: 311ff.). Kant entscheidet sich, gegen die systematische Konsequenz des Weltbürgerrechts, pragmatisch für die Föderation.¹⁴

Die völkerrechtliche Frage an die praktische Vernunft ist nun, ob die bloße Föderalität ökonomisch und politisch souveräner Nationen mit der allgemeinen moralischen Idee des Rechts kompatibel sei. Diese Frage ist zu verneinen, schon weil das Nationalitätsprinzip der moralischen Universalität der Menschheit widerstreitet, indem es die moralische Handlungsfreiheit der Rechtssubjekte durch partikulare und zufällige Bestimmungen prinzipiell einschränkt. Indem bei Kant gerade die Realisierung der politischen Bedingungen der Möglichkeit des Friedens zu dessen unmittelbarer Negation zu missraten droht, scheint der ewige Friede tatsächlich ‚unausführbar‘. Pflicht hingegen – und daher ausführbar – sei die politische Annäherung an den Frieden (vgl. MSRL, AA 06: § 61). Wenn die Begründung von dessen Unausführbarkeit indes stichhaltig ist, so wäre auch jeder Versuch der Annäherung unsinnig: Eine Annäherung, die nicht ans Ziel kommen kann, ist als zielgerichtete Bewegung in sich widersprüchlich.

Das Festhalten an der Souveränität der Nationalstaaten ist nur historisch-pragmatisch zu begründen: National realisierte Rechtsordnungen sind die *historischen* Gestalten sicheren Rechts. Aber systematisch bleibt auch in ihnen das Recht auf die politische Willkür verwiesen, die es eigentlich brechen soll: Wenn nationale Souveränität mehr wäre als politische Willkür, wenn sie ein vernünftiger Begriff der politischen Philosophie sein sollte, dann wären ihr *substantielle* Unterschiede in den Volksinteressen vorausgesetzt. Nationalität unterstellt in letzter Instanz eine völkische Ontologie, ob sie nun auf Blut, auf Boden oder auf beidem beruhe. Dass nun Bevölkerungen verschiedener Staaten aufgrund ihrer geographischen Lage und anderer Umstände unterschiedliche Bedürfnisse haben, ist nicht zu bestreiten; dass sie deren Befriedigung notwendig innerhalb politischer Grenzen und gegeneinander realisieren, ist eine Unterstellung, durch deren Voraussetzung jede politische Philosophie als Philosophie sich durchstreicht, weil Nationalismen aufgrund

¹³ Vgl. hierzu auch Hegel: „Weil aber deren Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*.“ (Hegel 1955, § 333) Zu Hegels Kritik an Kants Kosmopolitanismus vgl. Fine 2003.

¹⁴ Im *Gemeinspruch* reklamiert Kant zwar „ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze [...] gegründetes Völkerrecht“ (TP, AA 08: 312.26-27) gegenüber den Nationalstaaten, hatte dies aber schon eine Seite vorher auf das pragmatisch Machbare eingeschränkt. Dieses Moment überwiegt in der *Metaphysik der Sitten* ganz. Vgl. auch Kersting 1993, p. 74.

ihrer Irrationalität durch keine vernünftig begründbare Regel bestimmbar sind; Philosophie, die das pragmatisch versucht, wird selbst zum Moment des irrationalen Geflechts, das sie zu entwirren vorgibt. Das philosophische Zugeständnis nationaler Partikularinteressen verlängert nicht allein den Naturzustand in das Völkerrecht, sondern stellt die Subjekte vor die Aufgabe der moralischen Bestimmung von Politik im Bewusstsein der Unmöglichkeit, dieses Vorhaben einzulösen, ja im Bewusstsein der Kontraproduktivität schon des Versuchs:

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbstständigkeit oder seines Eigentums einen Augenblick gesichert. Der Wille einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern ist jederzeit da (TP, AA 08: 312.19-23).

Dies ist keine bloße Bestandsaufnahme empirischer Staatenverhältnisse, sondern die Behauptung einer natürlichen Regel, der nur durch geschickte Manipulation der menschlichen Natur zu steuern sei. Diese Überzeugung zeichnet Kants Völkerrecht. Es sieht eine Reihe von Regeln vor, deren sich die praktische Vernunft bedienen solle, um der Hoffnung willen, dass in der politisch instabilen Föderation das Recht hinreichend beruhigte Zustände produziere, um eine moralische Entwicklung der Bevölkerungen zu gewähren.

Der Gegenstand des Völkerrechts ist daher das Verhältnis verschiedener politischer Gemeinschaften, die im Innern schon Rechtsverhältnisse realisiert haben mögen, aber zueinander noch im Verhältnis des Naturzustandes stehen, insofern sie selbst als Subjekte, juristische Personen, zu betrachten sind, als Einheiten, die Interessen haben und Ansprüche behaupten, ohne in einem ihnen übergeordneten, sie vereinigenden Rechtsverhältnis zu stehen. Hier herrscht die Willkür des Stärkeren, mithin – *potentialiter* oder *actualiter* – dauernder Kriegszustand. So wie die Idee des Rechts überhaupt polemisch ist gegen sein ihm vorgängiges Negatives,¹⁵ Willkür und Privileg, ist die des Völkerrechts polemisch gegen diesen Kriegszustand. Im Unterschied zur Überwindung des Naturzustandes der empirischen Subjekte durch die Herstellung einer allen gemeinsamen allgemein gewalthabenden Ordnung, in der die partikuläre Gewalt entmachtet sein soll, bleibt Kants Völkerrecht aber ausdrücklich auf eine föderale Genossenschaft beschränkt, deren Mitglieder ihre Souveränität behalten. Das Recht der Individuen in demjenigen Naturzustand, der dem Rechtszustand überhaupt vorausgeht, einander wechselseitig zum Eintritt in eine bürgerliche Gemeinschaft zu zwingen, kann auf das Völkerrecht nicht unmittelbar übertragen werden, weil die naturrechtliche Zwangsgewalt sich nur auf die aus der Rechtsidee folgende Pflicht, unrechtliche Zustände zu überwinden, stützen kann.¹⁶ Die

¹⁵ Vgl. schon Hugo Grotius: „Mit ‚Recht‘ wird hier nur das Gerechte bezeichnet, und zwar mehr im verneinenden als im bejahenden Sinne; so daß Recht ist, was nicht Unrecht ist. Unrecht ist aber das, was dem Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerspricht.“ (Grotius 1950, p. 47).

¹⁶ Vgl. zu dem Problem Merkel 1996. Der hier ventilierte Begriff eines völkerrechtlichen *ius cogens* ist daher rechtsphilosophisch gegenstandslos, solange es souveräne bürgerliche Staaten gibt. Seine Diskussion

zu vereinigenden Staaten sind aber, je für sich, bereits bürgerliche Rechtsgemeinschaften und können daher nur freiwillig, durch von ihren Repräsentanten zu schließende Verträge, in Gemeinschaften eingehen (vgl. Deggau 1983, p. 287). Weil die souveränen Staaten als Völkerrechtssubjekte diesen Verträgen systematisch vorausgesetzt sind, können sie ihre Souveränität nicht durch Vertrag oder jedenfalls nicht unwiderruflich abgeben oder auch nur einschränken.¹⁷ Deshalb kann dem Staatenbund keine Zentralgewalt zukommen, die einen Gerichtszwang oder gar die Entscheidungen eines internationalen Gerichtshofes durchzusetzen befugt und kräftig wäre, denn jeder Staat kann sich jederzeit durch Austritt aus dem Bund einer gegen ihn gerichteten Rechtsdurchsetzung entziehen.

Nicht nur bietet der Völkerbund als Bund souveräner Staaten keine Friedensgarantie, sondern die Antizipation völkerrechtlich gesicherten Friedens wird selbst zum Kriegsgrund: Gerade aus dem Naturzustand der schon bürgerlichen Staaten untereinander ergebe sich ein ursprüngliches Kriebsrecht, das der Erhaltung des in verschiedenen Staaten empirisch organisierten bürgerlichen Rechts gilt. Da allein diese Staaten das Recht garantieren können, ist ihre Erhaltung eine notwendige Bedingung der Erhaltung des Rechts. Jeder Staat darf dann, legitimiert durch die Notwendigkeit des bürgerlichen Rechts, gegen jeden anderen Staat Gewalt anwenden, wenn einer der politisch Verantwortlichen eine Bedrohungssituation diagnostiziert. Diese Gewalt im völkerrechtlichen Naturzustand fungiert bei Kant als Antizipation des internationalen Rechtszustands.

Der Sieger müsse den überwundenen ungerechten Feind „eine neue Verfassung annehmen [...] lassen, die [...] der Neigung zum Kriege ungünstig ist“ (MSRL, AA 06: 349.33-34). Postuliert werden muss dieses Recht, die Annahme der bürgerlichen Verfassung zu erzwingen, um des systematischen Zusammenhangs von Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht willen.¹⁸ Zwar ist die volle Geltung von Privat-, Staats- und Völkerrecht vom Weltbürgerrecht als dem *terminus ad quem* des Rechts bestimmt, aber umgekehrt ist das Weltbürgerrecht als legitimatorische Funktion des Zivilrechts auch von diesem als

oszilliert um die systematische Grenze zwischen Recht und Politik. Politisch kann z.B. ein internationaler Strafgerichtshof wünschenswert sein, ohne dass er doch deshalb schon rechtlich möglich wäre. Merkel räumt Kant zwar ein, dass es zwischen Staaten nicht das für eine Strafgerichtsbarkeit vorausgesetzte Unterordnungsverhältnis gebe, aber es gebe ein solches zwischen staatlichem und internationalem Recht. Das rechtsphilosophische Problem ist aber, dass das internationale Recht kein anderes Subjekt hat als die Einzelstaaten, weshalb das Verhältnis aporetisch ist. Auch der von Merkel postulierte Strafzweck, die „Verteidigung eines normativen Fundaments der Menschheit“ (p. 350) ist ein politischer Zweck, kein juridischer. – Kersting 1996 bringt dieses Problem mit dem Begriff der „Menschenrechtspolitik“ (p. 212) auf den Punkt: Die Durchsetzung der Menschenrechte ist kein juridischer, sondern ein politischer Prozess.

¹⁷ Gerhardt 2005 plädiert dafür, staatliche Souveränität unter den internationalen Vorbehalt ihrer rechtmäßigen Ausübung zu stellen. Das dürfte aber innerhalb des bürgerlichen Völkerrechts nicht widerspruchsfrei möglich sein. Ähnlich argumentiert schon Höffe 2001, p. 225: Eine Rechtsgemeinschaft von Einzelstaaten sei nur durch Souveränitätsverzicht möglich. Im Gegenteil ist die volle Souveränität Voraussetzung dafür, einen völkerrechtlichen Vertrag zur Gründung einer solchen Gemeinschaft eingehen zu können. Souveränitätsrechte können bei Wahrung der Souveränität nur vorübergehend und unter Vorbehalt abgegeben werden; hier steht Kant in der Tradition Bodins. Vgl. Bodin 1981, p. 205.

¹⁸ Kants negative Formulierung sehen Eberl/Niesen 2011, p. 170 nicht auf die bürgerliche Verfassung festgelegt. Aber für Kant sind alle nicht-bürgerlichen Staaten eine potentielle Bedrohung der bürgerlichen. Vgl. Zef, AA 08: 349.

seinem *terminus ab quo* bestimmt. Soll aus dem Begriff des Staatsrechts der des Völkerrechts folgen und aus diesen beiden der des Weltbürgerrechts, so wird die bürgerliche Staatsverfassung zum Prinzip des Öffentlichen Rechts überhaupt.

Kant thematisiert damit zwar die rechtliche und politische Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft, aber nicht deren spezifisch *gesellschaftliche* Verfasstheit, er formuliert keine von der Politik unterschiedene moderne Sozialphilosophie. Damit unterschätzt er die Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft, die er noch für die adäquate Verwirklichungsform freier Subjektivität hält. Zwar gilt die Gesellschaft deshalb noch nicht automatisch als moralisch, aber doch als vom Prinzip her mit moralischen Zwecken vereinbar. Hegel hat hiergegen den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft als äußerliche Allgemeinheit, als bloßen Not- und Verstandesstaat gefasst, in dem die Individuen jeweils ihre Privatzwecke realisieren, indem sie alle Anderen und auch das spezifisch gesellschaftlich Allgemeine als bloße Mittel hierfür gebrauchen (vgl. Hegel 1955, 1955, §§ 182-187). Wenn dies die Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft ist, wie Marx später im Einzelnen nachgewiesen hat, dann ist diese Gesellschaftsform mit moralischen Zwecken nicht vereinbar, und auch die rechtliche Moderation der Konflikte dieser Gesellschaft gelingt nicht ohne Gegensatz zu moralischen Ansprüchen. Die Sittlichkeit – Wirklichkeit praktischer Vernunft –, deren formale Bedingung die bürgerliche Gesellschaft theoretisch entwickelt, wird in ihrer Praxis ebenso korrumpiert.

IV. Ethischer Internationalismus: Das ethische Gemeinwesen

Gegen die Korruption der Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, der gegenüber deren rechtliche Organisation machtlos ist, entwirft Kant die Idee eines ethischen Gemeinwesens. Der Ausgangspunkt ist ein, wenngleich in anthropologischer Manier formulierter, gesellschaftlicher Befund:

Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen. (RGV, AA 06: 93.27-94.6)

Für Kant folgt daraus, dass das moralische Bemühen der Einzelnen in seinem Erfolg systematisch gefährdet ist. Diese Gefährdung sei nur zu überwinden in einer Gesellschaft, deren Ziel die Verwirklichung der Moral sei und die selbst durch ethische Gesetze konstituiert sei. Die nähere Bestimmung eines solchen ethischen Gemeinwesens wird in Analogie zum juristischen Gemeinwesen, dem Staat, als Vereinigung von Menschen unter Gesetzen gefasst, mit dem Unterschied, dass es sich um Tugendgesetze handelt, deren Einhaltung nicht erzwungen werden kann. Ein ethisches Gemeinwesen kann nur aus Freiheit aller Beteiligten begründet werden. Darin liegt zugleich noch ein weiterer

Unterschied zum politischen Gemeinwesen: „[W]eil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen“ (RGV, AA 06: 96.17-19). Das ethische Gemeinwesen ist im Unterschied zum politischen oder juridischen überhaupt nur als Weltgemeinschaft *aller* Menschen denkbar. *Partikulare* ethische Gemeinwesen sind in sich widersprüchliche Gebilde, deren relative Legitimität darin liegt, dass sie „zur Einhelligkeit mit allen Menschen [...] hinstreb[en]“ (RGV, AA 06: 96.22-23). Da die ethische Konstitution sich nur auf das Innenverhältnis des ethischen Gemeinwesens beziehen kann, also auf alle Menschen, die schon seine Mitglieder sind, besteht durch diejenigen, die noch nicht Mitglieder sind, dieselbe Gefahr für die Moral wie sie für vereinzelte Menschen überhaupt besteht. Es ist deshalb eine ethische Pflicht, diesen Zustand zu verlassen. Diese Pflicht, Glied eines ethischen Gemeinwesens zu werden, ist Kant zufolge keine Pflicht des einzelnen Menschen gegen sich oder andere, sondern eine Pflicht „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ (RGV, AA 06: 97.18-19). Diese pflichtentheoretisch kaum auflösbare Formulierung – wer ist das empirische Subjekt dieser Pflicht, wer der Handelnde, wer der Adressat, wenn das menschliche Geschlecht doch eine transgenerationelle Einheit wirklich aller möglichen menschlichen Subjekte ist – hat ihren sachlichen Grund darin, dass diese Pflicht sich auf einen kollektiven und nur durch arbeitsteilige Kooperation zu bewirkenden Inhalt bezieht:

Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert (RGV, AA 06: 97.19-98.1).

Das höchste Gut ist die Verbindung von Moralität und Glückseligkeit unter der Bestimmung der Moralität (vgl. KpV, AA 05: 107-113). Dieser oberste Gegenstand der praktischen Vernunft wird aber hier, im Unterschied zur *Kritik der praktischen Vernunft*, explizit als ein ‚gemeinschaftlicher Zweck‘, als ein ‚gemeinschaftliches Gut‘ bestimmt. Die Zwecke der Glückseligkeit, die das Wohlergehen der Menschen betreffen, werden als gemeinschaftlich zu erreichende verstanden, die als ‚höchstes Gut‘ unter moralischen Zwecken geordnet sind. Der Sache nach ist das die Idee einer durch die praktische Vernunft geregelten materiellen gesellschaftlichen Reproduktion.¹⁹ Das setzt eben das geordnete, planmäßige Zusammenwirken aller Menschen voraus, das durch eine an ein Individuum sich richtende Pflicht schon deshalb nicht bewirkt werden kann, weil die Willensbestimmung jedes Einzelnen inhaltlich und formal mit der jedes anderen interagieren muss: Rationale arbeitsteilige Kooperation gelingt nur, wenn die Handelnden sich als kollektives Handlungssubjekt verstehen, an dem jeder Einzelne sowohl als für sich

¹⁹ Auch Moran 2011 sowie 2012, pp. 2 und 70ff. betont den säkularen, kollektiven Charakter dieser Bestimmung des höchsten Gutes. Zur Veränderung dieses Begriffs in Kants Werk vgl. Cheneval 2002, p. 440-447.

vollständiges autonomes Subjekt, als auch in einer von ihm vernünftig eingesehenen vorab begründeten organischen Funktion agiert. Die Einzelnen müssen sich den Zweck des Kollektivs zu eigen machen, und im Zweck des Kollektivs müssen die Zwecke jedes Einzelnen aufgehoben sein. Dieser Begriff vernünftiger materieller gesellschaftlicher Reproduktion kann nicht widerspruchsfrei auf partikuläre Gesellschaften bezogen werden, weil er nur aus der praktischen Vernunft begründet werden kann, die sich auf alle Menschen gleichermaßen bezieht: Mit welchem vernünftigen Grund sollten aus dem moralisch geregelten Zusammenwirken von Menschen zur Realisierung kollektiver Glückseligkeit einige ausgeschlossen werden? Deshalb ist das erste Kennzeichen des ethischen Gemeinwesens die „Allgemeinheit, folglich numerische Einheit“ (RGV, AA 06: 101.27). Des weiteren dürfen nur „moralische[] Triebfedern“ (RGV, A 06: 101.34) gelten, die Vereinigung muss unter dem „Princip der Freiheit“ (RGV, AA 06: 102.1) stehen und ihre Konstitution muss *unveränderlich* sein; als Ausdruck praktischer Vernunft kann sie nicht verändert, sondern allenfalls in Bezug auf die Ausführung historisch modifiziert werden (vgl. RGV, AA 06: 102).

Die Realisierung dieses ‚ethischen Internationalismus‘, also die Selbstunterwerfung *aller* Menschen unter die Vernunftideen der Sittlichkeit durch Einsicht, kann weder von einem einzelnen Menschen noch von einem partikularen Kollektiv zuverlässig bewirkt werden, weil der *Erfolg* fortschreitender Vervollständigung hin zu einem alle Menschen umfassenden ethischen Kollektiv durch Aufklärung allein nicht *garantiert* ist. Diese Schranke stellt Aufklärung aber nicht dem bloßen Zufall anheim, sondern sie entspricht dem Moment von Geschichte, das in der Realisierung von Vernunft durch endliche Wesen liegt, weil sie nur in der Zeit geschehen kann. Dieses historische Moment bestimmt aber weder hinreichend die Realisierung von Vernunft, noch wäre es selbst durch die Vernunft hinreichend zu bestimmen. Auf die Pflicht, ein universelles ethisches Kollektiv zu gründen, kann ein Mensch daher nur dadurch reagieren, dass er so verfährt, „als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen“ (RGV, AA 06: 101.1-3). Beruhte aber dergestalt die Verbindung des Handelns mit seinem Ziel auf der Gnade Gottes oder auf Zufall, könnte jede Handlung genauso gut unterlassen wie ausgeführt werden. Die Pflicht zur Realisierung ethischer Universalität unter Zeitbedingungen erscheint als widersprüchlich.

Das ethische Ganze ist zur Gänze unreal; schon die Gesinnung als Vereinigungsprinzip hat in der juristischen und politischen Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft, um deren Moralisierung es Kant zu tun ist, kein Modell. Allerdings sieht Kant in der innerhalb dieser Gesellschaft konstituierten Kirche das Modell eines durch Gesinnung konstituierten Kollektivs. Anhand dessen entfaltet er den sonst leeren Begriff vernünftiger, wenigstens nicht äußerlicher, Kollektivität, in der am Ende alle irrationalen Beschränkungen des Modells aufgehoben wären. Die Kirche ist damit ein historisches Modell, das, als Modell

verstanden, über seine historische Beschränkung, damit aber auch über sich selbst, hinausweist.²⁰

Allerdings sei das oberste Ziel, von dem die Menschen einen klaren Begriff haben, durch menschliches Bemühen nicht erreichbar, weil sie es durch ihre Vernunft zwar vorstellen, aufgrund ihrer Sinnlichkeit aber nur eingeschränkt ausführen könnten: Erhabene Ideen ‚verkleinern‘ sich unter den Händen der Menschen (vgl. RGV, AA 06: 101). Deshalb könne auch auf den reinen Vernunftglauben, das moralische Moment der Religion, auf das allein ein ethisches Gemeinwesen zu gründen sein könnte, dieses eben gerade nicht gegründet werden. Die Menschen neigten nämlich aufgrund „eine[r] besondere[n] Schwäche der menschlichen Natur“ (RGV, AA 06: 103.5-6) dazu, nicht schon ihre moralische Einsicht, sondern erst technische Observanzen für Religionsdienst zu halten, weil sie sich den Dienst an Gott notwendig nach Analogie einer despotischen Herrschaft vorstellten, der man ein tätiges Opfer bringen müsse, um ihr zu gefallen. Deshalb bedürfe es des Kirchenglaubens als Veranschaulichung von Religion: Die Menschen würden „niemals“ (RGV, AA 06: 106.16) ohne äußerliche Frömmigkeit moralisch, so dass statutarische Regeln, historische Glaubenskonventionen schlechthin notwendig seien (vgl. RGV, AA 06: 104f. und 110).²¹

Dass die Geschichte globaler Moralisierung überhaupt in der Form einer Religion vorgestellt werden soll, liegt daran, dass Kant die höhere Weisheit eines Herzenskündigers (vgl. RGV, AA 06: 99.14) für nötig hält, um kollektive Moral konsequent denken zu können: Wie schon das Postulat der Existenz Gottes vorausgesetzt wurde, um die Vereinbarkeit von Freiheit und Natur denken zu können (vgl. KpV, AA 05: 124-132), so ist dieser spezifizierte Gottesbegriff vorausgesetzt, um die erfolgreiche Verbindung moralischer Individuen zu denken, denn die Individuen könnten sich zwar verabreden, aber nicht wechselseitig in die moralischen Überzeugungen Einsicht nehmen. Letztlich kann sogar niemand seine eigenen Handlungsgründe zuverlässig erkennen. Dass die Moralisierungsgeschichte von einer statutarischen Religion ausgeht, schreibt Kant einer „Schwäche der menschlichen Natur“ (RGV, AA 06: 103.5-6) zu, ihre moralische Pflicht sich nur als Dienst einer göttlichen Autorität gegenüber denken zu können, die als Gegenleistung die dem moralischen Dienst korrespondierende Glückseligkeit zuverlässig bewirkt. Dies sei sogar der einzige Ursprung der Idee Gottes. Die statutarischen, kultzentrierten Religionen sollen nun als Mittel der Beförderung der wahren, moralischen Religion benutzt werden. Das wichtigste inhaltliche Instrument dafür sei eine heilige Schrift. Dass in der Bibel der Charakter des Offenbarungsdokuments und wahre moralische Gehalte koinzidierten, bezeichnet Kant im Haupttext als historischen

²⁰ Vgl. zu dieser Deutung der Religionsschrift insgesamt: Städtler 2005. Vgl. auch Sweet 2013, pp. 185ff. Gegen eine säkulare Deutung der Religionsschrift argumentiert hingegen neuerlich Cavallar 2015, pp. 47f.

²¹ Vgl. ebenso Anth, AA 07: 332.36-333.12: „Zum Charakter unserer Gattung gehört auch: daß sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äußeren Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern (des Gewissens) bewirkt werde“.

Glücksfall, in der Fußnote sicherheitshalber als „gütige Vorsehung“ (RGV, AA 06: 107.34).

Die Geschichte der Moralisierung stellt sich dann im Einzelnen dar als kirchengeschichtliche Entwicklung von einer statutarischen Glaubensgemeinschaft, in der vernunftreligiöse Normen an sich gegeben sind, hin zum globalen ethischen Gemeinwesen, dessen Normen ihrer statutarischen Gestalt entkleidet und als an und für sich vernünftige verinnerlicht worden sein werden.²² Aber auch dieser Prozess ist gewissermaßen einer der Aufklärung: Die Statuten des Kirchenglaubens werden ausgelegt nach dem Maßstab des reinen Religionsglaubens (vgl. RGV, AA06: 109ff.). Der *terminus ad quem*, die Vernunftreligion, wird zum Maßstab des *terminus ab quo*. Der historisch gegebene Glaube wird beurteilt nach Prinzipien der praktischen Vernunft. Am Ende werden die statutarischen Elemente „entbehrlich, ja endlich zur Fessel“ (RGV, AA 06: 121.22). Dann wird das „Wahre und Gute [...], wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mit[.]theilen“ (RGV, AA 06: 122.34-123.2). Der Weg dahin wird von Kant in Termini der Rechtsfertigungslehre formuliert: Der böse Mensch müsse durch eigenes Zutun und Hoffnung auf Gnade sein Handeln sukzessive Bessern und so eine Annäherung an das Reich Gottes in Gang setzen.

Den Hörern seiner Vorlesungen hatte Kant schon Mitte der achtziger Jahre vermittelt, dass die letzte Bestimmung des menschlichen Geschlechts „das Reich Gottes auf Erden“ sei, wo „die menschliche Natur ihre völlige Bestimmung und ihre höchstmögliche Vollkommenheit wird erreicht haben“, denn „alsdenn wird das innere Gewissen Recht und Billigkeit regieren, und keine obrigkeitliche Gewalt“ (V-Mo/Collins, AA 27.1: 471.31-34). In der von Powalski angefertigten Nachschrift der Vorlesung über *Praktische Philosophie* wird das „Reich Gottes auf Erden“ analog dadurch bestimmt, daß „alles nicht nur Bürgerlich, sondern auch moralisch gut seyn wird“ (V-PP/Powalski, AA 27.1: 235.10-12). Wenige Jahre früher, in der Nachschrift Mrongovius, hatte es noch ganz allgemein geheißen, der „allgemeine Zweck der Menschheit ist die höchste moralische Vollkommenheit“ (V-Mo/Mrongovius, AA 27.2,2: 1581.30-31). Hier wird von einer ebenfalls allgemein gehaltenen Spannung zwischen dem allgemeinen Zweck und dem Verhalten des Einzelnen ausgegangen, der dies mit dem allgemeinen Zweck in Übereinstimmung bringen soll, was zur „größte[n] Vollkommenheit“ (V-Mo/Mrongovius, AA 27.2: 1581.35) führe. Das Motiv dieser Moralisierungsgeschichte liege darin, dass Gott die Freiheit zum inneren Prinzip der Welt gemacht habe. Die Vollkommenheit der Welt

²² In einem Abschnitt über die *Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden* (vgl. RGV, AA 06: 124-136) bezieht Kant die Annäherung der historischen Religion an den reinen Religionsglauben explizit auf das Christentum. Das Judentum schließt er als statutarische Religion strikt aus und unterschätzt damit sicher das geschichtsphilosophische Potential des Judentums. Vgl. Städtler 2011, p. 64f. Nur in der Geschichte des Christentums sei von Anfang an die Einheit des moralischen Prinzips gegeben, und wenn Kant behauptet, seine Gegenwart sei die beste Zeit dieser Geschichte (vgl. RGV AA 06: 131f.), kann das so verstanden werden, dass er dem aufgeklärten und insofern der gebildeten Öffentlichkeit geöffneten Protestantismus das größte geschichtliche Moralisierungspotential zugesteht.

müsse aus diesem Prinzip hervorgebracht werden. Bereits in der Powalski-Nachschrift wird der ethische Fortschritt aber genauer als säkulare Bildungsaufgabe bestimmt: „die Philosophen müssen instruieren. Die Geistlichkeit muß in Ansehung der Moralität die Menschen zu bilden suchen, und die Moral muß noch häufig Maschinen herbeyschaffen“ (V-PP/Powalski, AA 27.1: 235.12-15). Mit diesen Maschinen dürfte die mechanische Durchsetzung ethischer Normen in der Gestalt von juristischen durch die obrigkeitliche Gewalt gemeint sein, die durch die Moralisierung auf lange Sicht, nämlich in „viele[n] tausend Jahre[n]“ (V-PP/Powalski, AA 27.1: 235.11) einmal überflüssig gemacht werden soll. In der *Moralphilosophie* Collins (1784/85) verweist Kant auf eine ganz konkrete und säkulare Bildungseinrichtung, nämlich die Basedowschen Anstalten, also das Dessauer Philanthropinum, das zur Vervollkommenung der Menschen „eine kleine warme Hoffnung“ (V-Mo/Collins, AA 27.1: 471.30-31) mache, für deren Erfüllung Kant nunmehr bloß noch „viele[] Jahrhunderte“ (V-Mo/Collins, AA 27.1: 471.37)²³ ansetzt.

Als geschichtliches *Mittel* – nicht als Ziel – benennt Kant die politische Gewährung von Religionsfreiheit, so dass die moralische Aufklärung die Kontingenz der Konfessionen zu demonstrieren vermöchte (vgl. RGV, AA 06: 133f.).²⁴ Die Öffentlichkeit der Religionsidee sei der Keim des Reichs Gottes, das sich unwiderstehlich ausbreite. Die Einrichtung einer Staatsreligion sei dagegen ein Eingriff in die göttliche Vorsehung, deren Ziel die Moralisierung der Menschen sei. Allerdings vermöchten politische Schranken den Fortschritt doch auch nicht aufzuhalten, sondern beförderten ihn geradezu:

Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugnis des letztern betrifft, völlig frei: ob er mit andern Mitbürgern überdem auch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur so fern ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen, und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muß, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten, oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite; wiewohl, wenn die erstere Verbindung ächter Art ist, das letztere ohnedem nicht zu besorgen ist. (RGV, AA 06: 96.4-16)

Es komme nicht zur Kollision beider Gemeinschaftsformen, weil ihre Prinzipien miteinander wenigstens konkordant seien. Wäre dem so, dann wäre der bürgerliche Rechtszustand kein ethischer Naturzustand. Zudem ist die Reihenfolge der Identifizierung

²³ Diese politische und geschichtliche Dimension ignoriert Höffe 2014 vollkommen. In der Einleitung wird eine politische Deutung der *Religionsschrift* explizit zurückgewiesen (p. 14), bzw. nur indirekt und accidentaliter zugelassen, indem die *Religionsschrift* als Streitschrift für Religionsfreiheit gedeutet wird (p. 23). Auch der einzige von 14 Beiträgen, der sich in dem Band überhaupt mit dem *Dritten Stück* befasst (Wood 2014), missversteht die geschichtliche Dimension des ethischen Gemeinwesens als Religionsgeschichte. – Zur Bedeutung Basedows für Kant vgl. Cavallar 2015, pp. 92-102.

²⁴ Wie sehr die Gewährung von Religionsfreiheit selbst blockiertem Denken und Wollen unterliegen kann, hat Kant im Zusammenhang der Publikation der *Religionsschrift* ausführlich erfahren müssen. Vgl. Stangneth 2003.

der Prinzipien bedenklich: Wenn die Moralprinzipien ‚echt‘ sind, widerstreiten sie den staatlichen nicht, das heißt, diese werden zum Prüfstein jener. Nicht die Politik folgt dann der Moral, sondern umgekehrt, und dies aus ganz pragmatischen Gründen: Das politische Gemeinwesen soll dem ethischen vorhergehen, es kann deshalb noch nicht dessen Regeln unterliegen. Dieses könnte „ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden“ (RGV, AA 06: 94.31-33)²⁵. Allerdings ignoriert Kant nicht die Möglichkeit, dass Politik zum Hindernis der Moral werde: „Die Hemmung durch politisch bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüter zum Guten [...] noch desto inniglicher zu machen.“ (RGV, AA 06: 123.2-6) Auch hier verdankt sich das ambivalente Verhältnis von Staat und ethischem Gemeinwesen der Leerstelle ‚Gesellschaft‘ in Kants Philosophie. Erst die Klärung der Dynamik, durch die sowohl kollektives Handeln systematisch ermöglicht als auch durch Konkurrenz strukturiert wird, kann zeigen, warum bürgerliche Politik und Ethik nicht widerspruchsfrei aufeinander zu beziehen sind. Dieser konkret entwickelte Begriff der bürgerlichen Gesellschaft entsteht erst bei Hegel; Marx führt ihn noch etwas später angemessen, das heißt kritisch, aus. In der Aporetik von Kants sozialphilosophischen Überlegungen war das Desiderat eines solchen Begriffs immerhin schon deutlich geworden.

V. Bildung als kosmopolitisches Prinzip: Ausblick

Die Idee des ethischen Gemeinwesens, die Kant entwirft, entstammt nicht dem religionsphilosophischen Rahmen, in dem sie dann ausgeführt wird. Ihr Ursprung ist eine Analogie des Verhältnisses von ethischem Naturzustand und ethischem Gemeinwesen zum Verhältnis von Naturzustand und bürgerlichem Zustand aus der politischen Philosophie. Die kollektive Aufgabe, das gesellschaftliche Zusammenleben und seine materiellen Bedingungen vollständig nach ethischen Maßstäben zu organisieren, kann Kant nicht ohne die Idee der Unterstützung durch eine göttliche Instanz vorstellen. Das gründet erstens in dem Problem der Rechtfertigung: der systematischen Opazität des Übergangs vom Bösen zum Guten bei jedem einzelnen Subjekt (vgl. RGV, AA 06: 46f.). Zweitens hinaus kann das moralische Zusammenwirken mehrerer nicht allein aus der praktischen Vernunft erklärt werden, weil diese immer an individuelle Subjekte als ihre Träger gebunden bleibt: Die Individuen können nicht wechselseitig auf ihre Moralität einwirken, nur jedes einzelne kann in Bezug auf sich moralisch wirksam sein. Weil nun die Idee Gottes als allgemeinen Gesetzgebers und Herzenskündigers, auf die demnach die kollektive Moralisierung angewiesen sei, für die menschliche Vorstellung vermittelt werden müsse, greift Kant auf historische Gestalten dieser Idee zurück. Das Verhältnis der Menschen zu historischen Gottesvorstellungen ist aber als religiöses auf ein Moment heteronomer Autorität angewiesen, das eine aus Vernunft frei konstruierte Gottesidee nicht zwingend mit sich bringt. Kant will die historisch gewachsene Autorität gegebener Gottesvorstellungen für

²⁵ Vgl. auch ZeF, AA 08: 366.34-35: Nicht von der Moral „ist die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten“.

eine Annäherung an die Idee nutzen, und er entscheidet sich für die christliche Vorstellung, weil diese den engsten inhaltlichen und formalen Bezug zum Moralbegriff der reinen praktischen Vernunft aufweise. Aber auch dieser historische Weg bleibt an die Voraussetzung eines religiösen Geheimnisses gebunden, das nicht rational aufgeklärt werden kann: die Idee der Rechtfertigung durch einen moralischen Weltherrscher (vgl. RGV, AA 06: 137-147, bes. 139, 142ff.).

Die Konstruktion der globalen kollektiven Moralisierung als fortschreitende Rationalisierung der christlichen Gottesvorstellung folgt dann zwangsläufig dem Modell der Kirchengeschichte, das sie freilich darin transzendieren soll, dass die kirchenförmige Vereinigung am Ende in ein freies ethisches Kollektiv aufgehoben wird. Dabei muss jedoch die praktische Vernunft um der Perspektive ihrer vollkommenen globalen Realisierung willen Vorstellungen in Kauf nehmen, die ihr zumindest widersprechen, insofern sie ein Moment heteronomer Autorität des Religiösen enthalten. Wenn die moralische Aufklärung der Menschen solche Vorstellungen zur Grundlage hat, ist die Überwindung dieser Autorität – die Einsicht, dass das vorgestellte göttliche Prinzip auf die eigene praktische Vernunft zu reduzieren ist – nicht im notwendigen Prinzip der Aufklärung begründet, sondern sie wäre ein Resultat, auf dessen zufälliges Eintreten nur zu hoffen wäre.

Entsprechend der eingangs erwähnten Ambivalenz des aufklärerischen Motivs einer Erziehung des Menschengeschlechts, einerseits noch theologisch, andererseits schon bildungstheoretisch bestimmt zu sein, hat Kant in seinen pädagogischen Überlegungen, im Unterschied zum religionsgeschichtlichen Modell der Moralisierung, die Bildung als einen säkularen Weg angedeutet, in dem das Ziel einer kosmopolitischen Menschheit selbst zum Maßstab gemacht wird.²⁶

In ausdrücklicher Analogie zur Möglichkeit und Notwendigkeit der Idee eines vollkommenen Staates (vgl. Päd, AA 09: 444) fordert Kant ein Ideal der Erziehung, nach dem der bloße Mechanismus der Erziehung in Wissenschaft zu verwandeln sei:

Ein Princip der Erziehungskunst, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht nur dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden. Dieses Princip ist von großer Wichtigkeit. Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur so, daß sie in die gegenwärtige Welt, sei sie auch verderbt, passen. Sie sollten sie aber besser erziehen, damit ein zukünftiger besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde. Es finden sich hier aber zwei Hindernisse: 1) Die Eltern nämlich sorgen gemeiniglich nur dafür, daß ihre Kinder gut in der Welt fortkommen, und 2) die Fürsten betrachten ihre Unterthanen nur

²⁶ Diese pädagogische Dimension des Kosmopolitanismus hat Cavallar angemessen betont. Er bestimmt Kants Kosmopolitanismus als eingebettet (in regionale und lokale politische Praxis), dynamisch (als Entwicklung auf einen Zweck hin) und pädagogisch (vgl. Cavallar 2015, pp. 13f.). Cavallar schließt an die Überlegungen von Munzel 2012 an.

wie Instrumente zu ihren Absichten. Eltern sorgen für das Haus, Fürsten für den Staat. Beide haben nicht das Weltbeste und die Vollkommenheit, dazu die Menschheit bestimmt ist, und wozu sie auch die Anlage hat, zum Endzwecke. Die Anlage zu einem Erziehungsplane muß aber kosmopolitisch gemacht werden. (Päd, AA09: 447.29-448.7)

Wie in der Bestimmung des ethischen Gemeinwesens nimmt Kant hier kritisch Bezug sowohl auf den politischen Partikularismus einzelner Gemeinwesen als auch auf die sozialen Konkurrenzmechanismen, denen die Subjekte ihr Handeln unterstellen. Die Überwindung dieser Schranken der Moralität wird aber hier in der säkularen Erziehung und Bildung gesehen, deren Plan vom *terminus ad quem* einer moralisierten Weltgesellschaft her konzipiert werden soll. In einer theoretisch wie praktisch vernünftigen Bildung liegt durchaus die Möglichkeit, auf das moralische Vermögen anderer zu wirken, nicht naturkausal, aber entsprechend den Formen der Kausalität der Freiheit. So bliebe freilich auch der Erfolg einer kosmopolitisch-moralisch konzipierten Bildung letztlich an die Spontaneität jedes einzelnen Subjekts gebunden.

Im *Streit der Fakultäten* hat Kant auch dieses Modell noch einmal pragmatisch vermittelt. Zunächst sei von der „häusliche[n] Unterweisung“ (SF, AA 07: 92.16), also der Erziehung durch Hofmeister, aber auch vom gegenwärtigen Schulsystem, das der Staat nicht angemessen finanziere, kein echter moralischer Fortschritt zu erwarten. Dieser setzte im Gegenteil eine planmäßige staatliche Organisation des Erziehungssystems voraus sowie die Bereitschaft des Staates, sich fortlaufend selbst zu reformieren. Schließlich heißt es:

Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst haben gezogen werden müssen: so ist bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt) als positiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, bloß negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich da sie das größte Hinderniß des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden zu lassen sich genöthigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf echte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Bessern fortschreiten kann. (SF, AA 07: 93.9-23)

Bildung führt nicht zwingend zu einer moralischen Weltgesellschaft; dem ist kaum zu widersprechen. Aber trotz alledem: Im Unterschied zu der mit heteronomen Autoritäten operierenden Religionsgeschichte wäre die Bildungsgeschichte prinzipiell mit der Freiheit der Subjekte vereinbar. Zwar hat auch Bildung ein Moment des Zwangs: Lernenden kann nicht alles durch Gründe vermittelt werden; sie müssen manches einfach lernen, zunächst vor allem Disziplin. Aber dieser Zwang ist aus der vernünftigen Form der Lerngegenstände, der Systematik der Wissenschaften selbst begründbar; die Funktion

religiöser Autorität bleibt dagegen stets pragmatischer und das heißt historisch-zufälliger Natur.

Kosmopolitisch würde die Bildung schon dann, wenn sie aus dem Prinzip der Freiheit, der moralischen Autonomie, konzipiert würde. Sowenig dies zu Kants Zeit der Fall war, sowenig ist es seither gelungen. Alle aus der menschlichen Freiheit entwickelten Bildungsideale sind politisch auf die gesellschaftlichen, vor allem die ökonomischen Funktionen von Bildung reduziert worden.²⁷ Paradigmatisch dafür steht das Verhältnis der Entwicklung der höheren Bildungsinstitutionen in Deutschland zu den Plänen Humboldts, Fichtes oder Schleiermachers.

In der gesellschaftlichen Funktionalisierung von Bildung setzt sich eine paradoxe Situation durch: Die bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft konkurrierender Einzelner, die durch Sachzwänge kapitalistischer Ökonomie strukturiert wird, ist längst eine Globalgesellschaft geworden.²⁸ Sie kennt kaum Grenzen. Alle protektionistischen Ambitionen einzelner Nationen sind heute nur noch Reaktionen darauf, dass die Kapitalverwertung längst über alle Grenzen hinweg operiert; die Nationalstaaten versuchen nur noch, diese globale Situation für ihre jeweiligen nationalen Kapitale besonders effektiv zu nutzen. Mit wenigen Ausnahmen ist das von Kant visierte Weltbürgerrecht – das Recht eines jeden, überall mit jedem Geschäfte zu machen und zu diesem Zweck sich überall aufhalten zu dürfen – längst Wirklichkeit geworden; mit Moral, mit einem Reich der Zwecke, mit einem ethischen Gemeinwesen hat all das indes nichts zu tun. Der Kosmopolitismus des globalen Kapitalverkehrs bleibt am Prinzip der Konkurrenz, der Benachteiligung tendentiell aller anderen zum je eigenen Vorteil, orientiert. Bildung, die hierauf vorbereitet, ist instrumentell und genügt ihrem eigenen sittlichen Begriff nicht.²⁹ So ist es gerade die Orientierung der Bildung an der kosmopolitischen Gestalt *dieser* bürgerlichen Gesellschaft, die die Idee einer allgemeinen Bildung nach kosmopolitischer Anlage sabotiert.

Um die Idee des Kosmopolitismus überhaupt zu retten, muss zuerst die ethische Korruption des realen Kosmopolitismus durch die moderne Gesellschaft selbst erkannt werden. Dafür ist eine gesellschaftstheoretische Kritik politischer Herrschaftsformen und ihres Verhältnisses zu Bildung und Moral vorausgesetzt. Die Bildung, die auf zukünftige bessere Zustände gerichtet sein kann, darf deshalb keinen rein politischen, affirmativen Begriff von Kosmopolitismus zum Prinzip haben, wenn sie nicht, *nolens volens*, Funktion der bestehenden schlechteren Zustände bleiben will. Der Begriff des Kosmopolitismus muss im Gegenteil zur Idee einer nach Gesetzen der praktischen Vernunft organisierten arbeitsteilig kooperativen Weltgesellschaft weiterentwickelt werden; diese Entwicklung

²⁷ Beispielsweise werden die heute so einflussreichen PISA-Studien von der OECD in Auftrag gegeben. Was sie messen wollen, ist die Effektivität der Schulbildung für gesellschaftliche, insbesondere ökonomische Anwendungen.

²⁸ Vgl. hierzu Fine 2007.

²⁹ Vgl. z.B. Liessmann 2006, Kapitel 8. Bezeichnender Weise taucht das Stichwort „capitalism“ im Index des Cosmopolitan Reader (Brown / Held 2010) überhaupt nicht auf.

setzt die gesellschaftstheoretische Kritik an den bestehenden politischen, sozialen und edukatorischen Formen sowie an deren Geschichte voraus. Der Maßstab solcher Kritik kann aber nicht durch die Absicht pragmatischer Verbesserungen empirisch erzeugt werden, sondern er kann nur aus der Einheit praktischer Vernunft genommen werden: Alle Politik, Gesellschaft und Bildungs(re)formen, die nicht mit dem Ziel allgemeiner gleicher Freiheit als moralischer Autonomie in einem sittlichen Ganzen aller Menschen vereinbar sind, verfallen dieser Kritik. Insofern schließt die Idee der moralischen Weltgesellschaft nicht, wie das Weltbürgerrecht, die bürgerliche Ordnung von Recht, Gesellschaft und Staat affirmativ ab, sondern nötigt kritisch zu deren Überwindung.

Bibliographie

- Jean Bodin, J. (1981), *Sechs Bücher über den Staat*, Beck, München.
- Brown, G. W. / Held, D. (Hg.) (2010), *The Cosmopolitan Reader*, Polity, Cambridge.
- Brown, G. W. (2010), „Kant’s Cosmopolitanism“, in G. W. Brown / D. Held (Hg.), *The Cosmopolitan Reader*, Polity, Cambridge, pp. 45-60.
- Burgio, A. (1996), „Die Zeit für den Krieg, die Zeit für den Frieden. Zur Geschichtsphilosophie von Kants ‚Zum ewigen Frieden‘“, in V. Bialas/H.-J. Häßler, *200 Jahre Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Idee einer globalen Friedensordnung*, Königshausen und Neumann, Würzburg, p. 57-65.
- Busch, H.J. / Horstmann, A. (1976), „Kosmopolit, Kosmopolitismus“, in J. Ritter u.a (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Schwabe, Basel, pp. 1155-1167.
- Byrd, S. / Hruschka, J. (2010), *Kant’s Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge UP, Cambridge.
- Cavallar, G. (2015), *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy, and Education for World Citizens*, Kant-Studien Ergänzungshefte, Bd. 183, de Gruyter, Berlin.
- Cheneval, F. (2002), *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Schwabe, Basel.
- Dante Alighieri (1989), *Monarchia*, Reclam, Stuttgart.
- Deggau, H.-G. (1983), *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Dicenso, J. J. (2012), *Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary*, Cambridge UP, Cambridge.

Diogenes Laertius (2008), *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Bd. 1, Meiner, Hamburg.

Eberl, O./Niesen, P. (2011), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Kommentar*, Suhrkamp, Berlin.

Fine, R. (2003), „Kant’s Theory of Cosmopolitanism and Hegel’s Critique“, *Philosophy and Social Criticism*, 29/6, pp. 609-630.

Fine, R. (2007), *Cosmopolitanism*, Routledge, London und New York.

Gerhardt, V. (2005), „Das Recht in weltbürgerlicher Absicht. Kants Zweifel am föderalen Weg zum Frieden“, in ders. (Hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, de Gruyter, Berlin, pp. 286-306.

Grotius, H. (1950), *De jure belli ac pacis. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Habermas, J. (1996), „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren“, in M. Lutz-Bachmann/J. Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 7-24.

Hegel, G.W.F. (1955), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg.

Höffe, O. (2001), „Königliche Völker“. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Höffe, O. (Hg.) (2014), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Klassiker Auslegen 41, Akademie, Berlin.

Holz, H.H. (1996), „Gedanken zu Krieg und Frieden“, in V. Bialas / H.-J. Häßler (Hg.), *200 Jahre Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Idee einer globalen Friedensordnung*, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 42-54.

Imbach, R./ Flüeler, C. (1989), *Einleitung*, in: Dante, *Monarchia*, Reclam, Stuttgart, pp. 11-57.

Jaberg, S. (2002), *Kants Friedensschrift und die Idee kollektiver Sicherheit. Eine Rechtfertigungsgrundlage für den Kosovo-Krieg der NATO?*, Institut für Friedensforschung und Sicherheit an der Universität, Hamburg.

Kersting, W. (1993), „Kant und die politische Philosophie der Gegenwart“, in ders., *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 11-87.

Kersting, W. (1996), „Weltfriedensordnung und globale Verteilungsgerechtigkeit. Kants Konzeption eines vollständigen Rechtsfriedens und die gegenwärtige politische

Philosophie der internationalen Beziehungen“, in R. Merkel / R. Wittmann (Hg.), „*Zum ewigen Frieden*“ *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 172-212.

Kleingeld, P. (1998), „Kants politischer Kosmopolitismus“, *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 5, pp. 333-348.

Kleingeld, P. (2012), *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical deal of World Citizenship*, Cambridge UP, Cambridge.

Kleingeld, P. / Brown, E. (2014), „Cosmopolitanism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/> (abgerufen 27. 9. 2019).

Langthaler, R. (1991), *Kants Ethik als ‚System der Zwecke‘*, de Gruyter, Berlin.

Lessing, G.E. (1979), *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Werke VIII, Hanser, München, pp. 489-510.

Liessmann, K.P. (2006), *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Zsolnay, Wien.

Lutz-Bachmann, M. / Niederberger, A. / Schink, Ph. (2010), *Kosmopolitismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Velbrück, Frankfurt am Main.

Merkel, R. (1996), „Lauter leidige Tröster“. Kants Friedensschrift und die Idee eines Völkerstraengerichtshofs“, in R. Merkel / R. Wittmann (Hg.), „*Zum ewigen Frieden*“ *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 309-350.

Moran, K. (2011), „The Ethical Community as Ground of Moral Action: An Interpretation of the Highest Good“, in O. Thorndike (Hg.), *Rethinking Kant*, Bd. 3, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 78-99.

Moran, K. (2012), *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington DC.

Munzel, F. (2012), *Kant's Conception of Pedagogy. Toward Education for Freedom*, Northwest UP, Evanston.

Nussbaum, M. (2010), „Kant and Cosmopolitanism“, in G. W. Brown / D. Held (Hg.), *The Cosmopolitan Reader*, Polity, Cambridge, pp. 27-44.

Pasternack, L. R. (2014), *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Routledge, London.

Städtler M. (Hg.) (2005), *Kants ‚Ethisches Gemeinwesen‘. Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, Akademie, Berlin.

Städtler, M. (2011), *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Akademie, Berlin.

Städtler, M. (2017), „*Natur und Recht*“ in Th. Kirchhoff / N. C. Karafyllis, *Naturphilosophie*, UTB, Tübingen, pp. 42-50.

Stangneth, Bettina (2003), „Kants schädliche Schriften“. Eine Einleitung“, in Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Meiner, Hamburg, pp. IX-LXXV.

Sweet, K. E. (2013), *Kant on practical life. From duty to history*, Cambridge UP, Cambridge.

Tuschling, B. (2012), „Blaße‘ Idee und ‚unbezweifelte praktische Realität‘: Recht, Staat, Gerechtigkeit und Ewiger Friede bei Kant“, in B. Dörflinger/G. Kruck (Hg.), *Worauf Vernunft hinaussieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*, Olms, Hildesheim, pp.137-176.

van der Linden, H. (1988), *Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, Indianapolis/Cambridge.

Wood, A. W. (2014), „Ethical Community, Church and Scripture“, in O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie, Berlin, pp. 131-150.



Cosmopolitanism and the Climate Crisis

Cosmopolitismo y crisis climática

ALYSSA R. BERNSTEIN*

Ohio University, USA

Abstract

As awareness of global warming has spread during the past couple of decades and developed into the realization that humanity faces an existential threat, a number of more or less Kantian liberal or cosmopolitan moral and political theorists have attempted to address questions of justice raised by the climate crisis. David Held was among the most prolific and influential of them. Here I discuss Held's cosmopolitan perspective on climate governance and consider its bearing on certain recent proposals for new institutions, including in particular a proposal offered by John Broome and Duncan Foley for establishing a World Climate Bank (WCB). I argue that such a WCB may be endorsable from Held's perspective, depending how the initial proposal may get further developed. Held's approach to politics is similar to Kant's in certain significant respects, including the role of hope. Both approaches are valuable and important in relation to the climate crisis.

* Alyssa R. Bernstein is Associate Professor of Philosophy at Ohio University, USA, where she has been teaching since 2002. Her articles on the political philosophies of Immanuel Kant and John Rawls have appeared in various academic journals, including *Kantian Review* and *Jahrbuch für Recht und Ethik* (*Annual Review of Law and Ethics*), as well as in several edited volumes. She is the author of six extensive and mutually cross-referenced encyclopedia articles on moral and political cosmopolitanism, John Rawls's political philosophy, and climate justice, in Springer's online, open-access *Encyclopedia of Global Justice*. Her recent articles include: "No Justice in Climate Policy?" in *Ethics and Global Climate Change: Midwest Studies in Philosophy*, Volume XL (2016), and "Civil Disobedience: Towards a Kantian Conception" in *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, eds. L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, and P. Satne (Cardiff: University of Wales Press, 2018). Email: bernstei@ohio.edu

Keywords

Kant's Philosophy of History, Hope, David Held, World Climate Bank, Neoliberalism

Introduction

Immanuel Kant's relevance to the climate crisis may not be immediately apparent, but it soon becomes so, upon reflection. The urgent importance of mitigating climate change is clear. Also clear is that actions and policies affecting vital human interests raise moral questions, including questions of justice. A number of more or less Kantian liberal or cosmopolitan moral and political theorists have attempted to address such questions during the past several decades, as awareness of global warming has spread and developed into the realization that humanity faces an existential threat.

David Held, a political scientist famous for his work on democracy, critical theory and globalization, was among the most prolific and influential cosmopolitan theorists writing about the climate crisis.¹ In a recent co-authored article, Held argued that although the international negotiation process that began in 1992 with the United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) and culminated with the Paris Agreement has not yet succeeded, and prognoses vary, "the only viable way of ensuring that humankind continues to flourish in the twenty-first century" is by "acting together to ensure that the Paris model works, along with meeting the challenge of other global risks" (Held 2018b, p. 536). In his view, the success of this treaty will depend not only on how the agreement gets operationalized but also on "the development of a dynamic global climate governance 'ecosystem'" (Held 2018b, p. 535).

Here I discuss Held's cosmopolitan perspective on climate governance and consider its bearing on certain recent proposals for new institutions, including in particular a proposal offered by John Broome and Duncan Foley for establishing a World Climate Bank (WCB). I argue that such a WCB may be endorsable from Held's perspective, depending how the initial proposal may get further developed. Although this proposal is controversial² and may not be politically feasible at present, it allows me to illustrate and extend Held's cosmopolitan approach to politics.³ Held explains his political perspective in context of the history of cosmopolitan thought as he understands it. Although he rarely cites texts by Kant and discusses his philosophy only briefly, Held's approach to politics is similar to Kant's in certain significant respects, including the role of hope. Both approaches

¹ Held's death in March of 2019 was a great loss to the international academic community.

² J. Paul Kelleher, Rob Lawlor, and Stephen Gardiner (in articles published, respectively, in 2015, 2016, and 2017) object to certain elements of the case for a WCB. None of these three articles is based on the latest relevant articles by Broome and Foley. I reply to those objections in article manuscripts soon to be submitted for publication.

³ Held did not discuss the proposal for a WCB, as far as I know.

are valuable and important in relation to the climate crisis. Here I highlight the similarities between them.

Below, in Part One, I offer a preliminary account of Held's cosmopolitan perspective on politics. In Part Two I briefly discuss Kant's perspective on politics and certain relevant aspects of his philosophy of history, including the role of hope; I then compare Held's perspective. In Part Three I discuss Held's recent work on climate governance, including his and others' proposals for new institutions. In Part Four I consider the proposed WCB in light of Held's cosmopolitanism. I conclude the article with some reflections about cosmopolitanism and political work in relation to the climate crisis.

I.

Held presents his own model of cosmopolitanism as pointing the way to solving the problem of the apparent conflict between globalization and democracy, by showing how transborder interactions "can be brought under democratic control and rendered accountable" (Held 2010, p. x). He regards "consent, deliberation, and collective decision-making as the essential mechanisms for the creation and development of cosmopolitan institutions and forms of governance", since they are "vital for non-coercive, legitimate political processes", and each person is "an autonomous moral agent entitled to equal dignity and consideration" (Held 2010, pp. 15-16). As Held construes it, "cosmopolitanism [is] about universal principles which must shape and limit all human activity"; however, he emphasizes, it does not "generate a simple aspiration for one global community" (Held 2010, p. xi, 103-107). On this point Held's view resembles that of Kant, who opposed the ideal of a "universal monarchy" or hegemonic world state, arguing that such a "soulless despotism" would deteriorate into anarchy (Kant, 8:367; p. 336).⁴

Held contends that whether any governance regime is legitimate depends on the extent to which it upholds the values at the core of moral cosmopolitanism and democratic politics, namely, respect for the moral status of human beings and their ability to respond to reasons. (Held 2017, pp. 62-63). Clearly, this thought is broadly Kantian. As Held points out, current debates about global political theory take place on a cosmopolitan plateau; all of the participants endorse moral cosmopolitanism, which is "a very abstract moral outlook" (Held 2017, p. 57). Although it has political implications, including in particular a commitment to the universality of basic human rights, political theorists continue to disagree about its further institutional implications, and although there is a pressing need to address the question of appropriate standards of legitimacy for international and transnational institutions, the recent academic literature has paid relatively little attention to it, Held laments (Held 2017, p. 58). As he points out, many endorse the "default position"

⁴ References to Kant's works are designated by the volume and page numbers in the standard Prussian Academy edition, followed by the page number of the English translation in the standard Cambridge edition.

that no institutions are legitimate unless they are democratically organized, but this idea is variously interpreted, and it is not self-evident how the democratic account of legitimacy should be extended beyond state borders (Held 2017, pp. 59-63).

Additional significant similarities between Held's approach to politics and Kant's are that both advocate a pragmatic progressivism, and both are evidently guided by the insight that rationally justified hope is crucial for generating and sustaining efforts to bring about reforms. Each of them seeks to provide grounds for hope; Kant does so in his philosophical reflections about history, human nature, and politics, and Held does so in his philosophically informed empirical research and theorizing. Contrastingly, some of the most prolific and influential contemporary cosmopolitans writing about climate change have a pessimistic orientation and offer only criticisms and reasons for lamentation without developing constructive proposals; they are cosmopolitans but, in this respect at least, not Kantians.⁵ Next I highlight certain aspects of Kant's philosophy of history informing Held's perspective on politics.

II.

Kant's perspective on politics is grounded both in his philosophical conception of history and in his moral philosophy, which includes his philosophy of right. While cautioning that the human condition is such that it is impossible to achieve complete and perfect embodiment of the ideals prescribed by morality for both international and domestic social life, Kant argues that we must never cease striving to approach that goal as closely as possible (Kant 6:350; p. 487).⁶ When progress toward a condition of Right or justice is obstructed or delayed by the realities of power, we must, Kant emphasizes, avoid returning to the state of nature through violent rebellion or war, and in choosing our policies and courses of action we must respect moral constraints and leave open the possibility of entering a rightful condition.

Pointing out correctly that these elements of Kant's political philosophy distinguish it from the philosophies of other early social contract theorists, Elisabeth Ellis offers a qualified endorsement of Kant's pragmatic progressivism; she advocates practicing a "provisional politics" inspired by it (Ellis 2005, pp. 32-35; Ellis 2008, pp. xiii, 1-5, 13-14, 60, 154). Such a practice would be more "realistic," she argues, than those of both "idealists" and "realists" who speak a "language of competing conclusive political principles [that is] inadequate to the immense complexity, uncertainty, and dynamism of the world of politics" (Ellis 2008, p. 1).

⁵ For overviews of cosmopolitan theories about climate change and justice, see Bernstein 2011a and 2011d.

⁶ I discuss relevant aspects of Kant's political philosophy in Bernstein 2008, Bernstein 2009, Bernstein 2013, and Bernstein 2018.

Ellis claims that Kant's own account of political life is "hampered with an indefensible teleology," which she rejects (Ellis 2008, pp. pp. 3, 57). However, it is far from indefensible. Kant postulates a teleology in human history for heuristic purposes. He argues that we can maximize the intelligibility of human history by looking for factual evidence that there are natural mechanisms or tendencies functioning *as if* to actualize an aim or end. Properly understood, his conception of history is interesting and relevant. Here I briefly explain certain elements of Allen W. Wood's interpretation of it that illuminate Kant's perspective on politics and allow one to see certain similarities in Held's perspective.

According to Kant, we all should aim to realize a global ethical community (or "kingdom of ends") in which every rational being is accorded dignity and is a citizen of a state or civil order (Kant, 4:433-434; pp. 83-84; Wood 2005, p. 126). Kant argues that this goal is a regulative ideal that must always guide political deliberation and action even when historical events may delay or may seem to preclude achieving it (Kant 5:48, p. 179; 8:372-373, pp. 340-341; 8:377-378; pp. 344-345; Wood 2005, p. 126). However, as Wood explains, although practical and moral reason gives everyone grounds for always respecting human beings as ends in themselves and valuing institutional arrangements that protect their rights, reason "gives us moral grounds for pursuing an ideal civil constitution only under certain contingent, empirical conditions," namely, when there exist civil constitutions of some kind, written or unwritten; their imperfections then provide "historical possibilities for improving them" (Wood 2005, p. 121). Under other conditions, the primary goal must be to establish some kind of civil constitution. This example illustrates the pragmatic progressivism of Kant's political philosophy.

In order to learn from human history and direct our own actions so as to fulfill possibilities discoverable in it, we have to make sense of a totality of facts, including accidental events and arbitrary actions, which may initially seem incomprehensible. As Wood explains, Kant's approach to history "enables us to connect an empirical, theoretical study of history to our practical concern with history as historical agents, by identifying historical tendencies (which Kant calls unintended 'ends of nature') with which our efforts as moral beings might harmonize" (Wood 2005, p. 126). Kant's philosophy of history is grounded in methodological considerations deriving from his conception of theoretical reason, as well as moral considerations deriving from his conception of practical reason. He had religious and moral hopes for the moral progress of the human species.⁷ However, as Wood explains, in Kant's view the project of making sense of the facts of history and gaining an understanding of the possibilities it affords must be carried out first as a theoretical project independent of both religious and moral hopes, since "it is only on the

⁷ Allen W. Wood has developed an illuminating and fascinating interpretation of Kant's hope for the moral progress of the human species in history; see his book, *Kant and Religion* (Cambridge University Press, forthcoming).

basis of such a theoretical understanding that we might formulate ends for whose attainment we might have moral grounds to hope" (Wood 2005, p. 113).

As Howard L. Williams construes Kant, he "is, on balance, optimistic" in believing that circumstances will ultimately force people to live together peacefully and harmoniously (Williams 1983, p. 1).⁸ Kant also acknowledges that we can never be certain that justice will triumph, and that at times it seems there is little or no ground for hope. "Yet, no matter how bleak the immediate outlook, Kant thinks it the duty of the philosopher to believe and to argue that men will in the end improve" (Williams 1983, p. 1).

According to my own understanding of Kant, although he rejects the idea of a commanded belief as an absurdity, (Kant 5:144, p. 255), he does hold that philosophers have a duty to try to determine whether false assumptions or faulty reasoning have led them to believe that progress will not occur, and if so, to correct their own errors and help others correct theirs. Guiding one's deliberation and action as Kant prescribes requires careful critical analysis of one's own assumptions and lines of reasoning with regard to history and recent events; it also requires creative imagination. Applied to current circumstances, Kantian practical and moral reason directs us to take action, individually and in cooperation with others, to help secure the conditions necessary for the survival of humanity and continued progress toward justice in a global ethical community, by contributing as effectively as we can to efforts to mitigate and adapt to climate change, as well as to help others to do so. All of this requires learning from historical accounts and empirical investigations of what has happened and is happening, attempting to discern on this basis what further developments are likely or possible, and critically examining both one's own and others' beliefs about which proposed policies and solutions are (un)likely to prove successful. It also requires maintaining a constructive and hopeful outlook.

This is what Held undertook to do, as is well illustrated by his collaborative research project on climate governance in the developing world, an investigation that aimed to determine whether the pessimism of other climate policy researchers was warranted. Noting that current theories of climate politics are "not optimistic about the potential for effective climate governance in developing states," Held and his collaborators emphasize that their research, which shows that many developing countries are in fact taking action and that some are becoming climate policy leaders, "seems fundamentally to overturn some widely held assumptions" (Held 2013, pp. 2, 4, 6). They argue that since "the existing literature on climate politics" fails to explain why some developing states are more active than others, why some are becoming even more ambitious than wealthier developed countries, and what explains the timing of various such occurrences and trends, "there is an urgent need for more careful investigation of the factors and circumstances motivating the emergence of climate governance in parts of the developing world, as well as those that may be holding countries back" (Held 2013, p. 10).

⁸ Compare Williams 1992.

Although empirical investigations and argument analyses are typical of the work of most political scientists, Held's work on climate governance is distinctive. Evidently in choosing research projects and questions he was guided by a commitment to take a realistic yet also constructively critical approach. Held's cosmopolitan perspective involved a principled resistance to pessimism. He had this in common with Kant, although without offering philosophical arguments in support of this approach or discussing Kant's arguments about methodology in the study of humanity and history.

III.

Held regards moral cosmopolitanism and democratic values as generating "a predisposition towards pluralism and experimentation in institutional forms and an openness to the adoption of different kinds of policy solutions" (Held 2017, pp. 62-63). Clearly, this approach to politics is relevant to current issues of climate governance. It is displayed in Held's last published writings, which include a co-authored article on climate governance after the Paris Agreement. Below I selectively summarize this article's account of the current situation and the prospects for successful governance of climate change, after which I turn to Held's earlier analysis of the institutional inadequacies of the climate governance regime. I then discuss others' analyses of such inadequacies, as well as proposed remedies, and offer a preliminary assessment from Held's perspective of the proposal for a WCB.

(III.1) Held on climate governance after the Paris Agreement

In his last articles on climate governance, Held explains that the Paris Agreement "marked a turning point in the climate regime" (Held 2018a, p. 525). Following the apparent breakdown of negotiations in 2009 at Copenhagen and subsequent years of inaction and delay, this treaty adopted a new mechanism for limiting greenhouse gas (GHG) emissions, and shifted climate governance from a negotiation phase to a phase of articulation and implementation (Held 2018b, p. 527). States' nationally determined contributions (NDCs) or "pledges" are similar to the voluntary commitments made under the Copenhagen Accord, but the Paris Agreement goes further by setting states' pledges within a legally binding framework involving procedural obligations (Held 2018b, p. 532). Furthermore, the "governing logic" of the Paris Agreement is "catalytic" (as contrasted with the 1997 Kyoto Protocol's "regulatory," and the 2009 Copenhagen Accord's "voluntary," governing logic): it aims to catalyze further action by means of an iterative pledge-and-review process (Held 2018b, p. 533). The hope is that this process will function so as to ratchet up states' ambitions. Increasingly ambitious NDCs may result partly from

pressure on lagging states exerted by other states using the multiple opportunities provided to "name and shame" them. It may also result partly from pressure exerted by non-state actors using this type of "hook" in order to hold policy makers to account (Held 2018b, p. 534).

Held surveys both pessimistic and optimistic perspectives on the Paris Agreement's model of global climate governance, then offers his own view of what is necessary for its success. He emphasizes that the "rulebook" (specifying how each mechanism is to operate in practice) must be carefully written and later revised in light of practical experience, and discusses both the crucial importance of "domestic political dynamics" and the critical parts to be played by the World Bank and other international organizations (Held 2018b, p. 535). More generally, he argues that the success of "the broader Paris model" of climate governance requires that not only states and international organizations but also businesses, cities, and civil society actors "interact in mutually facilitative ways" and develop into a dynamic climate governance "ecosystem" based on relationships that can enhance the ambition and effectiveness of each element (Held 2018a, pp. 525-526; Held 2018b, p. 535). He notes optimistically that the post-Paris regime "has much potential," but also emphasizes that all participants need to 'scale up' their efforts and create "[n]ew mechanisms for 'orchestrating' and 'catalyzing' the efforts of states, substate actors and non-state actors" (Held 2018a, p. 526).

Held explains that the Paris Agreement, which was negotiated within the UNFCCC, endorses the principle of Common but Differentiated Responsibilities and Respective Capabilities (CBDRRC),⁹ but makes "a significant amendment" to this idea by usually adding the qualifier 'in light of national circumstances' (Held 2018b, p. 533). Responsibilities and obligations are differentiated in distinct ways; industrialized and developing states may have "symmetrical" obligations or not, depending on the issue; for example, the 'core' procedural obligations related to mitigation and transparency are almost identical; the content of the non-binding NDCs is left almost entirely to states' discretion; and with respect to finance, more-developed parties are expected to assist less-developed ones (Held 2018b, p. 533). In the area of finance, the Paris Agreement largely restates or simply formalizes previous promises (Held 2018b, p. 536, note 7). These include promises made in 2009 but not fulfilled.¹⁰

⁹ "Acknowledging that the global nature of climate change calls for the widest possible cooperation by all countries and their participation in an effective and appropriate international response, in accordance with their common but differentiated responsibilities and respective capabilities and their social and economic conditions...." (UNFCCC, 1992, accessed on 19 September 2019 at: <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/conveng.pdf>).

¹⁰ Advanced economies promised in 2009 and again in 2015 to provide \$100 billion annually by 2020 to developing countries. So far, the amounts provided fall far short, "even when including bilateral transfers, transfers to the GCF [Green Climate Fund] and transfers by MDBs [multilateral development banks]." (Sayegh 2019, p. 163).

By "successful governance of climate change" Held appears to refer here to achievement of the declared aims of the Paris Agreement, as contrasted with the broader conception of success in global governance articulated in his earlier post-2009 writings, which discuss the need for new institutional capacity at the international level (Held 2018a, p. 525). The Paris Agreement does not by itself fulfill this need, nor the need for greatly increased climate funding. Next I discuss Held's arguments for new institutional capacity and funding; these arguments remain relevant and provide support for establishing a World Climate Bank.

(III.2) Held on inadequacies of institutional capacity and climate funding

In 2010 Held argued that modern liberal democracies are prevented from "tackling global collective action problems, in general, and climate change, in particular", by four structural characteristics: "short-termism," "self-referring decision-making," "interest group concentration," and "weak multilateralism" (Held 2010, pp. 209-211). He also contended that many environmental agreements are "poorly coordinated," "weakly enforced," and supported by a large and diverse set of international organizations and other agents that do not cooperate efficiently with each other; and that multilateral bodies lack "inclusive" and "effective" representation (Held 2010, pp. 220-224). He called for remediation (if possible) of the "fundamentally flawed" Clean Development Mechanism, and for public funding of large-scale research into the development of "breakthrough technologies" (Held 2010, pp. 232-233). He declared that developed countries should provide funding to developing countries sufficient to compensate them for the sacrifice of investments for the public good (in education, healthcare, clean water, etc.) that would result if they were to switch away from cheap fossil fuels (Held 2010, pp. 229-232). And he advocated market incentives, cautioning that they need to be carefully structured both in putting a price on carbon and in generating significant flows of private sector funding from developed to developing countries (Held 2010, pp. 224-228).

In 2011 Held reiterated his previous recommendations, but with more empirical information supporting his analysis. Emphasizing the critical importance of structuring market incentives correctly in order "to combine coherently democracy, markets and universal standards", he compared the main market-based instruments for reducing GHG emissions and argued that states must find "ways to introduce regulation without undermining the entrepreneurialism and innovation upon which successful responses will depend" (Held 2011, pp. 99-102, 105).

Remedying the institutional inadequacies diagnosed by Held appears necessary for the success of the Paris Agreement. Others agree. Various high-level experts have recently

advocated prioritizing reforms of domestic and international governance institutions similar to those advocated by Held.

(III.3) *Institutions for Future Generations*

Numerous reform proposals are presented and analyzed in a recent anthology, *Institutions for Future Generations*. Addressing diverse issues and institutions, they all aim to remedy short-termism in policymaking, which is one of the main problems identified by Held. Only one of them, namely the proposal advocating a WCB, offers a solution to the problem of large-scale climate finance. This problem is urgent, as explained below.

(III.4) The climate crisis and financial institutions and policies

French President Emmanuel Macron has announced his support for establishing a European Climate Bank, and European Commission President Ursula Von der Leyen has endorsed this idea (Keating 2019). According to Rachel Kyte (former World Bank Group Vice President and Special Envoy for Climate Change), a new Bretton Woods summit is needed in order to reshape multilateralism and align public investments with priorities set by the climate crisis (Farand 2019). Nicholas Stern and co-authors have argued that by 2030 the world will need to invest "around \$90 trillion in sustainable infrastructure assets, more than twice the current stock of global public capital" (Bhattacharya 2015). According to the World Bank Group, in order "to shift investment at scale," carbon pricing coverage must expand and prices must be stronger (World Bank Group 2019). However, the system of international governance and cooperation is fraying (G20 2019, p. 4). There is an urgent need to reform the multilateral development banks so that they will "work together as a system," due to pressing problems including "climate change and other planetary boundaries" (Bhattacharya 2018). Arguably a WCB could help remedy these systemic problems.

IV.

(IV.1) The proposal

Foley and Broome favor pricing carbon (whether through a carbon tax or a cap and trade system) so that people pay the full cost of their GHG emission, including the

"external cost" imposed on other people; they argue that elementary economics implies that it would be possible in principle to benefit some people by eliminating the "externality," and to do so without leaving anyone worse off (Broome 2016, pp. 156-159). This means that the current situation is inefficient in the technical sense that a Pareto improvement is possible, and this fact implies the possibility of "a transfer...that is enough to compensate [current] emitters fully and yet still leaves [current] receivers better off than they were originally" (Broome 2012, pp. 43-44). Foley and Broome base their case for a WCB on the need to *change the economic incentives of investors* in order to generate a sufficiently large and steady stream of funding for transitioning the global economy away from fossil fuels; the need to *change the economic incentives of consumers* so as to change their behavior on a sufficiently large scale; and the need to *remedy the drawbacks of increasing the price of carbon* that generate political resistance.

As Broome explains, "there must be a transformation of investment from conventional investment such as roadbuilding and shipbuilding to what we shall call 'green investment,' which is investment aimed at reducing greenhouse gas emissions," examples of which include insulating houses and building wind farms (Broome 2016, p. 163). The challenge is to solve the problem of bringing about such a shift on a large enough scale and quickly enough, without excessively high financial and other costs. The problem of costs to *consumers* can be solved in principle, they argue, from an economic point of view:

Investment can be shifted in this [green] direction while leaving constant the aggregate consumption of the current generation. [...] To be sure, it will have to consume a new range of goods that are less carbon-intensive, but its overall standard of living need not deteriorate (Broome 2016, p. 163).

Since setting a price on carbon would result in increased economic costs to owners of fossil fuel assets (including investors in mutual funds and other shareholders) and diverse other producers and consumers including the poor, in order to achieve a Pareto improvement it would be necessary to pay people compensation for these costs. Part of the compensation could be funded by the carbon price itself; the "revenue can be returned to consumers and producers as part of their compensation, by reducing their other taxes" (Broome 2016, p. 165). However, more funding would be needed for both compensation and green investment.

Since revenue from the carbon-price scheme would not, they think, be sufficient, climate policy must involve large scale social borrowing (Broome 2016, pp. 165-166). As Broome and Foley explain, social borrowing is large-scale borrowing by governments or international organizations through issuance of bonds. A WCB is needed, they argue, in

order to underwrite the issuance of bonds of sufficiently long maturity (Broome 2016, pp. 167).

The bank would issue bonds in order to obtain funds for facilitating the transition to a green global economy. The bond issuance could influence the global composition of investment by pushing up interest rates, thus crowding out some conventional investment.

The bonds constitute an alternative asset that investors can choose to invest in, as an alternative to building conventional capital. In order to buy bonds, they will withdraw funds from conventional investment. These funds will come into the hands of the issuers of the bonds, who can use them to pay for reducing emissions of greenhouse gas through green investment (Broome 2016, pp. 166).

(IV.2) The WCB proposal considered from Held's cosmopolitan perspective

Held argues that many policy instruments will be needed for addressing the climate crisis:

What is ultimately required is a fundamental overhaul of energy systems through transformative technologies that require a combination of factors to succeed -- not only market incentives, but also applied scientific research, early high-cost investments, regulatory changes (e.g., building codes and practices), infrastructural development, information instruments (e.g., eco-labelling of energy appliances), and public acceptance (Held 2010, p. 229).

Notice that if a WCB's mandate includes financing infrastructural development, applied scientific research, and early high-cost investments in technologies for overhauling energy systems, then from Held's perspective there are reasons to support it. But could a WCB help to remedy any of the institutional inadequacies he identified? Arguably yes.

According to Held, funding of large-scale research into the development of "breakthrough technologies" is lacking because private sector firms underinvest in research and development when not expecting profit (Held 2010, p. 229). A WCB could direct significant flows of both public and private sector funding to developing countries, which could (according to Broome and Foley) be sufficient to compensate them for the sacrifice

of investments in other areas (such as education, healthcare, and clean water) resulting from the switch away from cheap fossil fuels. Furthermore, a WCB could remedy some of the problems of poorly coordinated climate governance pointed out by Held, as well as some of the problems of multilateral financial institutions and climate finance recently emphasized by others.

A WCB might have additional advantages from Held's point of view, as regards fair global representation, depending on its power structure and how it would be established. Furthermore, depending on the contents of its mandate and its operating principles, a WCB might be able to play a role in transforming global capitalism into a form of economic system that helps to secure human rights while facilitating restoration of natural ecosystems and a livable climate. However, if it were not properly designed, if it could not be held accountable, or if it were undermined by corruption, then disastrous consequences could ensue. I hope cosmopolitan theorists will collaborate with political scientists and economists in order to address these questions.

(IV.3) Concerns about neoliberalism and capitalism in relation to a WCB

David Ciplet and J. Timmons Roberts argue that the UNFCCC regime has institutionalized neoliberal reforms in climate governance, and in doing so failed to remedy "four crucial gaps," including "the ability of the regime to drive adequate ambition, and gaps in transparency, equity and representation" (Ciplet 2017, pp. 148, 154-155). Ciplet and Roberts conceptualize neoliberalism largely in terms of libertarian ideas about justice, preference for market mechanisms with maximal information but minimal regulation, advocacy of private sector engagement, and rejection of consensus-based and multilateral decisionmaking in favor of exclusivity (Ciplet 2017, pp. 148). However, as explained above, a WCB would not necessarily be neoliberal in this sense.

Held himself criticizes neoliberalism (in the sense of the "Washington consensus"), opposes libertarianism, and advocates democratic representation (Held 2010, pp. 5-7, 115, 127-128, 150-155, 162-181; Held 2017, pp. 59-63). However, he does not reject all forms of private sector engagement or market-based policies; he advocates carefully structuring market incentives so as to generate significant flows of private sector funding from developed to developing countries (Held 2010, pp. 224-228). Must cosmopolitans oppose capitalism? If so, must they reject all market-based climate policies (even if they would most rapidly mitigate climate change)?

Several recent books blame capitalism, not only its neoliberal variant, for the climate crisis. One of them is Naomi Klein's book, *This Changes Everything*. Another is Luiz Marques's book, *Capitalismo e Colapso Ambiental*. Klein exposes the destructiveness

of neoliberal policies, but does not make clear whether the ultimate source of the crisis is neoliberalism, capitalism, or "extractivism", an ideology characterized as "a nonreciprocal, dominance-based relationship with the earth, one purely of taking" (Klein 2014, p. 169). Moreover, although Klein criticizes those who propose market solutions such as carbon trading and offsets, calling them reformists, she herself endorses a carbon tax. She justifies her approach as follows:

[I]t would be reckless to claim that the only solution to this crisis is to revolutionize our economy and revamp our worldview from the bottom up—and anything short of that is not worth doing. [...] So this book proposes a different strategy: think big, go deep, and move the ideological pole far away from the stifling market fundamentalism that has become the greatest enemy to planetary health. If we can shift the cultural context even a little, then there will be some breathing room for those sensible reformist policies that will at least get the atmospheric carbon numbers moving in the right direction (Klein 2014, pp. 25-26)

Held favors a similarly pragmatic strategy.

Marques argues that capitalism is causing the collapse of the natural environment, and that a sustainable capitalism is impossible (Marques 2015, pp. 481-489, 506). Although it might be possible, he says, to approximate an environmentally sustainable capitalism if it were regulated by a mixed mechanism ("um mecanismo misto") in which the state and civil society had sufficient weight to counterbalance the blind forces of the market, this is not the case (Marques 2015, pp. 489-506). Even if Marques is right that it is not the case currently, if some form of capitalism could be environmentally sustainable, then cosmopolitan theorists should study the question of how the state and civil society might become able to counteract the blind forces of the market. If no form of capitalism could be environmentally sustainable, then it is important to prove this, and to specify both what is the best feasible non-capitalist economy and how it is possible to finance climate change mitigation and adaptation in the near future without obstructing the path away from capitalism. (Notice that this is a point that Kant would make.) Cosmopolitan theorists should recruit economists to help accomplish these tasks.

V.

As David Held and his co-authors have shown, cosmopolitan moral and political theorists can help address the climate crisis by collaborating with social scientists, including economists. Held's work provides a fine example of morally guided and engaged

theorizing about current political and economic institutions and their rapid transformations. It is important for cosmopolitan political theorists to study and discuss the question of whether the set of possible institutional configurations embodying cosmopolitan values and principles can include any of the feasible and potentially effective climate governance "ecosystems" involving capitalist markets. Held did not oppose all market-based policies, and his arguments offer conditional support for a WCB, depending on its mandate, structure, and operating principles, as well as the procedures for establishing it.

Environmentalists who lost hope when the 2009 climate conference in Copenhagen failed to yield agreement on a treaty setting enforceable targets and commitments, failed to foresee the Paris Agreement. Perhaps some of them foresaw the possibility of a treaty of this kind, but underestimated the likelihood of its being achieved, or perhaps they did not even foresee the possibility. Today we cannot foresee whether the latest efforts to limit the increase of global average temperatures will succeed. Held has argued that the Paris Agreement may succeed with assistance from many other efforts, which it may help to catalyze. If one loses hope, then one ceases seeking to discern or to generate such possibly successful efforts.

Generating solutions and motivating problem-solving efforts requires using creative imagination, both about technical possibilities and about human possibilities; in some cases, one must use creative imagination in order to see such solutions and efforts when they already exist. A broadly Kantian approach to history and politics can help one to see whether and how others around the world are helping to create paths that can lead closer to cosmopolitan goals, as well as to discern further potential paths to such goals and to determine how to help achieve them. We all need to learn to interpret historical events and trends, including those of the very recent past, in ways that do not prevent us from envisioning the possible futures for which we can reasonably hope and which we can rationally and strategically aim to make real.¹¹

BIBLIOGRAPHY

Bernstein, Alyssa R. (2018), "Civil Disobedience: Towards a Kantian Conception", in L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, and P. Satne (eds.) *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, University of Wales Press, UK, pp. 140-160.

Bernstein, Alyssa R. (2013), "War as Means to Peace? Kant on International Right", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 21, pp. 237-260.

¹¹ I am grateful to Allen W. Wood for constructively critical comments on the penultimate draft, and to Daniel Karney and Todd Shannon Bastin for very helpful discussions.

Bernstein, Alyssa R. (2011a), "Climate Justice", in Deen Chatterjee (ed.), *Encyclopedia of Global Justice*, Springer, USA (henceforth abbreviated "EGJ") https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-9160-5_753, accessed on 20 September 2019.

Bernstein, Alyssa R. (2011b), "Moral Cosmopolitanism", in EGJ, cited above, https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-9160-5_329, accessed on 20 September 2019.

Bernstein, Alyssa R. (2011c), "Political Cosmopolitanism", in EGJ, cited above, https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-9160-5_351, accessed on 20 September 2019.

Bernstein, Alyssa R. (2011d), "Simon Caney", in EGJ, cited above, https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-9160-5_431, accessed on 20 September 2019.

Bernstein, Alyssa R. (2009), "Kant, Rawls, and Cosmopolitanism: 'Toward Perpetual Peace' and 'The Law of Peoples'", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 17, pp. 3-52.

Bernstein, Alyssa R. (2008), "Kant on Rights and Coercion in International Law: Implications for Humanitarian Military Intervention", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 16, pp. 57-99.

Bhattacharya, Amar and Homi Kharas (2018), <https://www.brookings.edu/blog/future-development/2018/10/12/systems-thinking-for-multilaterals-new-report-on-global-financial-governance/> (read on 11 March 2019).

Bhattacharya, Amar, Jeremy Oppenheim and Nicholas Stern (2015), <https://www.brookings.edu/research/driving-sustainable-development-through-better-infrastructure-key-elements-of-a-transformation-program/> (accessed on 22 September 2019).

Broome, John (2012) *Climate Matters*, Norton, USA.

Broome, John and Duncan K. Foley (2016), "A World Climate Bank", in Iñigo González-Ricoy and Axel Gosseries (eds.), *Institutions for Future Generations*, Oxford University Press, UK, pp. 156-169.

Brown, Garret Wallace and David Held (2010), "Editors' Introduction", in Garret Wallace Brown and David Held (eds.), *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, UK, pp. 1-14.

Ciplet, David and J. Timmons Roberts (2017), "Climate Change and the Transition to Neoliberal Environmental Governance", in *Global Environmental Change*, Volume 46, pp. 148-156.

Ellis, Elisabeth (2008), *Provisional Politics: Kantian Arguments in Policy Context*, Yale University Press, USA.

Ellis, Elisabeth (2005), *Kant's Politics*, Yale University Press, USA.

Farand, Chloé and Megan Darby (2019), "'New Bretton Woods' needed to fix global system and climate," <https://www.climatechangenews.com/2019/09/26/outgoing-un-official-calls-new-bretton-woods-fix-global-system-climate/> (read on 20 October 2019).

González-Ricoy, Iñigo and Axel Gosseries (2016), "Designing Institutions for Future Generations," in Iñigo González-Ricoy and Axel Gosseries (eds.), *Institutions for Future Generations*, Oxford University Press, UK, pp. 3-23.

G20 Eminent Persons Group on Global Financial Governance (2018), "Making the Global Financial System Work for All", <https://www.globalfinancialgovernance.org/assets/pdf/G20EPG-Full%20Report.pdf> (read on 22 September 2019).

Held, David (2010), *Cosmopolitanism*, Polity Press, UK.

Held, David and Angus Fane-Hervey (2011), "Democracy, Climate Change and Global Governance", in David Held, Angus Fane-Hervey and Marika Theros (eds.), *The Governance of Climate Change*, Polity Press, UK, pp. 89-110.

Held, David and Pietro Maffettone (2017), "Moral Cosmopolitanism and Democratic Values", in *Global Policy* 8, Supplement 6, pp. 54-64.

Held, David and Charles Roger (2018a), "Introduction: Climate Governance After Paris", *Global Policy* 9(4), pp. 525-526.

Held, David and Charles Roger (2018b), "Three Models of Global Climate Governance: From Kyoto to Paris and Beyond", *Global Policy* 9(4), pp. 527-537.

Held, David, Charles Roger, and Eva-Maria Nag (2013), "Editors' Introduction", in David Held, Charles Roger, and Eva-Maria Nag (eds.), *Climate Governance in the Developing World*, Polity Press, UK, pp. 1-25.

Kant, Immanuel (1996), "The Metaphysics of Morals", in Mary J. Gregor (trans.), *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, UK, pp. 353-603.

Keating, Dave (2019),

<https://www.forbes.com/sites/davekeating/2019/07/15/scrambling-for-votes-von-der-leyen-backs-macrons-climate-bank-idea/#60db4c37265e> (accessed on 20 September 2019).

Klein, Naomi (2014), *This Changes Everything*, Simon & Schuster, USA.

Marques, Luiz (2015), *Capitalismo e Colapso Ambiental*, Editora da Unicamp, Brazil.

Sayegh, Alexandre Gajevic (2019), "Climate finance: Moral theory and political practice", in Tahseen Jafry (ed.), *Routledge Handbook of Climate Justice*, Routledge, UK, pp. 163-164.

Williams, Howard (1992), "Kant's Optimism in his Social and Political Theory", in Howard Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, USA, pp. 1-14.

Williams, Howard (1983), *Kant's Political Philosophy*, St. Martin's Press, USA.

Wood, Allen W. (2005), *Kant*, Blackwell, UK.

World Bank Group (2019),

<https://www.worldbank.org/en/topic/climatechange/overview> (read on 22 September 2019).



Teodicea y destinación humana en el joven Kant

Theodicy and Human Fate in the Young Kant

PABLO GENAZZANO*

Investigador independiente, Alemania

Abstract

The present article aims to inquire the negativity implied in the relation between man and nature in Kant's early philosophy. This negativity will be treated from the realm of the theodicy as the dimension from where human fate can be posed. The characterization of this fate will be possible via ethical and aesthetic dimensions set out by Kant in his works dedicated to the subject of theodicy and philosophy of nature; i.e. *Über Optimismus* (in the *Lose Blätter*), which dates back to the 1750's. Followingly, we will discuss certain aspects of the author's *Universal History of Nature and Theory of Heaven* (1755), and thereafter we will refer ourselves to three minor works concerning earthquakes (1756). In the last chapter we will point out how the comprehension of the aforementioned works are essential in order to define the sentiment of the sublime. In conclusion we will define the sublime as incompatible with optimism.

Keywords

Theodicy, Optimism, Evil, Teleology, Aesthetics, Sublime.

Resumen

El presente trabajo pretende indagar la negatividad que constituye la relación entre el hombre y la naturaleza en la filosofía del joven Kant. Esta negatividad será observada desde el ámbito de la teodicea como dimensión desde la cual llega a plantearse el destino humano. La caracterización de este destino será posible gracias a los aspectos ético y estético que Kant plantea en textos dedicados a la teodicea y a la filosofía de la naturaleza: *Sobre el Optimismo* (*Über Optimismus*, en los *Lose Blätter*) datados entre 1753 y 1755; más tarde pasaremos a *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* 1755; después haremos referencia a tres textos sobre los terremotos, todos de 1756.

* Pablo Genazzano, con un máster en Arte, Literatura y Pensamiento por la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona) se encuentra en los preparativos de una tesis doctoral en Berlín sobre los elementos antisistémicos de la filosofía de Kant. pabloadriangenazzano@gmail.com

En el último capítulo señalaremos cómo los elementos definidos en estos textos serán esenciales para caracterizar el sentimiento de lo sublime. A modo de conclusión definiremos lo sublime como algo incompatible con el optimismo.

Palabras clave

teodicea, optimismo, mal, teleología, estética, sublime.

Introducción

En textos como *Ideas de una historia universal en clave cosmopolita* – donde los principios teóricos y prácticos son unificados en una misma unidad trascendental – Kant se da cuenta de la necesidad de abordar a un mismo tiempo dos problemas: por un lado, la posibilidad de organizar la convivencia de seres racionales, dotados de una “insociable sociabilidad”, y, por otro, que este conjunto desarrolle sus fines bajo la medida del tiempo, esto es, que el desarrollo de sus relaciones sea el contenido de la historia; dicho en otros términos: cómo el concepto de historia se constituye a partir de la escisión y articulación entre naturaleza y libertad. Este juego entre la posibilidad de un tránsito (*Übergang*) y el abismo que sutura no deja de plantear problemas hermenéuticos de especial delicadeza. Si bien no hay registro de que hubiera usado la expresión “filosofía de la historia” (*Geschichtsphilosophie*), es preciso indicar que la “revolución copernicana” de la filosofía kantiana, en un sentido global, no llegó a realizarse del todo hasta que la razón no alcanzó conciencia de su propia historicidad, constituyéndose así la “subjetividad trascendental como razón histórica” (Turró, 1996). Esto mismo no fue comprendido por sus más inmediatos críticos, Friedrich Schlegel y Novalis, quienes tachaban la filosofía kantiana de “anacrónica” (Caner-Liese, 2018).

Por otro lado, haciendo referencia a la posibilidad de un concepto de historia como unificación entre naturaleza y libertad, cabe decir que en la *Crítica de la razón pura* Kant ya había advertido que la validez de las ideas sólo podía ser regulativa y que intentar ir más allá de esta función no llevaría sino a trascender los límites de la experiencia. Si bien el problema de la historia parece surgir una vez que las ideas han encontrado su sitio y validez en la filosofía trascendental, es preciso hacer notar algunos aspectos que aclaren su estatuto regulativo en la experiencia. Dicho más correctamente, lo que nos parece urgente estudiar es por qué la “técnica de la naturaleza”, el principio que posibilita pensar un concepto de historia, es, a pesar de todo, “contingente” (EEKU, AA 20: 204).

Para indagar este problema hemos decidido ir a los textos de filosofía natural del joven Kant. Proponer el estudio de este periodo puede parecer, a primera vista, desacertado para considerar un concepto de historia. Sin embargo, creemos que las bases filosóficas de este problema son posibles encontrarlas en algunos aspectos de *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755). Más allá de la imagen científica del entero edificio del mundo que en este tratado llegó a definirse, Adickes dijo algo de lo más oportuno, a saber, que al “margen de esta imagen emerge un nuevo problema que lleva propiamente al

terreno de la filosofía: una historia de la humanidad, que en última instancia es una historia del espíritu” (Adickes 1925, p. 294).¹

El problema que pretendemos afrontar es el núcleo *crítico* que yace en *Historia general de la naturaleza*, dando énfasis al contexto religioso y, sobre todo, al estético, intentando ver entre ambas dimensiones qué tipo de teleología y concepto de historia puedan surgir. También podría parecer que subrayar el aspecto estético de este tratado pueda parecer inapropiado para elaborar una filosofía de la historia, pero en modo alguno es así: la posibilidad de juzgar un *fin* de la naturaleza depende al mismo tiempo de la posibilidad formal de juzgar un sentimiento, lo teleológico es algo que está subordinado a lo estético (KU, AA 05: 193). Si bien el lugar en el que esto se haga evidente será señalado más adelante, ahora podemos sugerir cuál serán los aspectos que harán del principio de la capacidad teleológica de juzgar algo contingente: el caos, la destrucción y la infinitud de la naturaleza.

*Unendlichkeit! Wer misset Dich?
Vor Dir sind Welten Tag, und Menschen Augenblicke²*

Ahora bien: ¿qué no es propiamente una filosofía de la historia sino el intento de una justificación de Dios en la tierra, una suerte de “historia de la salvación”? Como afirma Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, la religión ha quedado amortizada en la modernidad por el saber especulativo, adoptando, además, ciertos problemas y formas pertenecientes a la teología. Hegel será sumamente consecuente con el fundamento de su filosofía de la historia: “Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo” (Hegel 1974, p. 57). La filosofía de la historia será, en tanto que teodicea, una justificación de Dios en la historia.

Dicho esto, creemos que estamos en derecho de preguntarnos lo siguiente: ¿podría interpretarse, a partir de cierta lectura sincrónica, que en el joven Kant se encuentra una interpretación “teodíquica” de la historia, es decir, que contiene en sí contenidos relativos a

¹ Con la misma intención, Cassirer apuntó: “La *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, coincidiendo con toda la orientación científico-natural de la década siguiente, se halla informada en su conjunto por un interés de carácter ético espiritual: investiga la “naturaleza” para encontrar al “hombre”” (1985, p. 65). Sobre esta misma dirección es preciso tener en cuenta el siguiente anuncio de las lecciones de Kant para el curso 1765-1766: “Cuando en los comienzos de mi carrera docente me di cuenta de que un gran descuido de la juventud estudiosa consistía, principalmente, en que se la enseñaba a *razonar* desde muy pronto sin poseer suficientes conocimientos históricos que pudieran ocupar el lugar de la *experiencia*, formé el propósito de convertir la historia del estado actual de la tierra o la geografía en el más amplio de los sentidos en un compendio agradable y fácil de lo que podía prepararlos para una *razón práctica* y servir para estimular en ellos el deseo de ir ensanchando más y más los conocimientos de este modo adquiridos” (AA, 2: 312).

² Haller, citado por Kant (Th. des Himmels, AA 01: 315).

la teodicea? Esto será el aspecto principal que intentaremos desarrollar. Respecto a la diferencia entre la filosofía de la historia de Hegel y la de Kant podemos dar la palabra a Kojève: a diferencia de Hegel, “Kant mismo no pudo o no quiso elevarse a la Sabiduría, pues, a causa de motivos religiosos, no quiso jamás admitir la *eficacia* de la actividad libre y consciente del Hombre en el mundo y, por consiguiente, rehusó identificar la Verdad (discursiva) con la Historia” (Kojève 1973, p. 218). Este abismo entre la acción del hombre y la verdad no es algo, como debería presuponerse desde este momento, que no tenga un supuesto relativo a la religión. Como indica Kojève, “el rechazo de Kant por introducir en su *Sistema* una *tercera* parte, en relación a la tercera *Crítica*, determina la diferencia entre su Sistema (dualista, esto es, teísta) y el Sistema hegeliano (trinitario, esto es, ateo)” (*Ibid.* p. 82). En efecto, el proceso *secularizante* que Hegel tenía que desarrollar no podía pasar sino por la muerte de Dios – tal como él mismo llegó a expresar en la *Fenomenología del espíritu* (Hegel 1973, p. 455) – para que el mismo saber especulativo pudiera dar paso a la justificación y realización de su designio en la historia. Bajo los dos elementos que nos ofrece Kojève, la pregunta es clara: ¿qué tipo de teodicea de la historia está planteado Kant?

Hablar de “teodicea” en el joven Kant puede parecer un poco pretencioso, sobre todo porque no será hasta 1791, fecha de publicación de *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea*, que no sólo enfrentará el problema directamente, sino que también, como indica el mismo título del ensayo, negará el valor filosófico de cualquier tipo de teodicea conocida hasta la fecha. Sin embargo, no deja de ser interesante ver cómo este problema se forma en el contexto de sus primeras obras, recobrando toda su importancia en el concepto de lo sublime. En primer lugar, deberemos hacer mención a *Sobre el optimismo* (*Über Optimismus*), un conjunto de reflexiones fechadas entre 1753 y 1755 en las que Kant reflexiona sobre la teodicea de Leibniz; después haremos referencia a los aspectos religioso y estético del tratado *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, y a una “trilogía” de textos sobre los terremotos motivados principalmente por el gran desastre de Lisboa de 1755; en último lugar, concluiremos el artículo con el concepto de lo sublime como lugar en el que todos estos elementos se resuelven.

1. Sobre el optimismo.

La teodicea de Leibniz influyó a Kant a partir del *An Essay on Man* (1733) de Alexander Pope, escrito que difundía la tesis de Leibniz bajo la premisa *Whatever is, is right*. Puede parecer que esta corriente optimista cristaliza en el *Ensayo sobre algunas consideraciones acerca del optimismo* (1759), en la que incluso se hace patente la herencia del pensamiento de Wolff. No obstante, Kant quiso excluir este ensayo de cualquier tipo de difusión.³ Esta incomodidad podría tener su razón en el hecho de que ya había alcanzado el punto de vista

³ Borowski cuenta esta incomodidad del siguiente modo: “Solicité este pliego, que incluso a mí me faltaba, en casa de K. el cual me pidió, con una seriedad verdaderamente grave, que no me acordara más de este escrito sobre el optimismo y que, si lo hallaba en alguna parte, que no se lo diera a nadie, sino que lo retirara de la circulación en seguida, etc.” (Borowski 1993, p. 40n).

de la filosofía trascendental, pero, por otro lado, podría pensarse también que ese texto estaba en contradicción con ciertos problemas que ya se estaban fraguando.

En el año 1753 el problema del mal y la teodicea de Leibniz habían ganado tal fama que la Academia de las Ciencias de Berlín propuso el examen del sistema de Pope contenido bajo la proposición, *todo está bien*, y criticarlo hasta el punto de decidir su validez filosófica.⁴ No hay registro de que Kant se hubiera presentado al concurso, aunque sí podemos encontrar algunas anotaciones bajo el título *Über Optimismus*. Para Leibniz, puesto que lo único que aparece en el mundo es contingente, no hay nada en él que pueda otorgar razones suficientes para explicar su existencia de forma necesaria. Por ello es preciso que la razón se remonte a una causa “necesaria” y “eterna” que, al mismo tiempo, sea “inteligente”; y, puesto que esta inteligencia es “perfecta”, se le debe añadir un “poder”, “sabiduría” y “bondad” infinitas (Leibniz 2015, pp. 106-107). Todo lo que existe será, por tanto, lo mejor posible. Ahora bien: ¿cómo hacer compatible el mal que hay en el mundo con esta bondadosa voluntad? Este problema es planteado por Kant en los siguientes términos:

Cuando el mal, yo no sé por qué extraña fatalidad, es autorizado por Dios sin haberle procurado complacencia, causa a este ser sumamente beato, de algún modo, un displacer que, mediante la justificación de su inocencia, podría en cierta medida atenuarse, pero no suprimirse. Si todo fuera completamente bueno, incluyendo también las partes, la mirada desde todas las perspectivas sería infaliblemente fuente de verdadero placer. ¿Por qué debe ser todo desagradable para suscitar placer en el conjunto? Si Dios aborrece el mal y las tribulaciones, si no las desea pero sin embargo las permite, ¿por qué era pues necesario que ellas existiesen aun admitiendo que no podrían quedar excluidas sin dar paso a desgracias más graves? (AA, 17: 237)

La objeción de Kant se dirige a dos aspectos: la deducción del mundo a partir de la omnipotencia y bondad divinas y la solución al problema del mal como si fuera la mejor opción entre otras. Ambos puntos establecen para Flavio Papi dos avances “críticos”: 1) si la elección divina comprende el mal quiere decir que existe una necesidad heterónoma que limita su libertad en este mundo; en palabras de Kant, Leibniz “sitúa el plan del mejor de los mundos posibles en una suerte de independencia, pero, por otro lado, lo hace en una dependencia de la voluntad de Dios” (AA, 17: 237); 2) la argumentación de Leibniz admite la existencia del mal objetivamente y, por ello, queda preso de la necesidad de escribir una teodicea. Como se aprecia, si se elimina la primera aporía se elimina la segunda: si esa continuidad entre Dios y el hombre establecida mediante una teleología favorable a los

⁴ Como indica Adickes, el concurso pedía lo siguiente: „eine Untersuchung des Systematis der Herrn Pope, welches sich in dem Satze befindet: Alles ist gut. Es kömmt 1) darauf an, den wahren Sinn dieses Satzes, der Hypothesi des Verfassers gemäss, zu bestimmen; 2) selbigen mit dem Systemate des Optimismi, oder der Wahl des Besten, zu vergleichen, um die besondern Gleichheiten davon, und den Unterschied auf das genaueste anzumerken, und 3) die allerwichtigsten Ursachen anzuführen, dieses Systemata vest zu setzen, oder solches zu vernichten“. (AA, 17: 229n.).

finés morales queda excluida, el mal pierde el estatuto ontológico otorgado por Leibniz (Papi, 1963, p. 244). Al fin y al cabo, “el mundo – dice Kant – no es de una forma u otra porque Dios lo haya querido así, sino porque otra cosa no era posible”. (AA, 17: 238)

A pesar de esta crítica, el optimismo no será rechazado totalmente. Si bien el sistema optimista de Leibniz deduce la existencia de Dios de forma totalmente a priori, Pope elaborará una teodicea a partir de una teleología inmanente a la naturaleza, a la cual se aferrará el mismo Kant. “Pero la naturaleza – dice Pope – ¿no se aparta de sus fines benéficos cuando un sol ardiente vibra la muerte en sus rayos abrasadores; cuando los terremotos se tragan ciudades y provincias; ó cuando las tempestades é inundaciones se llevan pueblos enteros á lo profundo del mar? No (debe responderse): la primera causa omnipotente no obra por leyes particulares, sino por leyes generales” (Pope 1821, p. 12). Para Kant, aquello destacable de la doctrina del inglés consiste en poder verificar que la “esencialidad y necesaria determinación de las cosas, las leyes universales, las cuales son puestas sin que ningún orden extraño las haya puesto en relación, devienen por sí mismas dispuestas en el mantenimiento de fines perfectos” (AA, 17: 234). El problema no es dar cuenta del mal como un acontecimiento objetivo que debiera ser justificado desde un principio exterior a la naturaleza, sino que simplemente le da el valor de un pseudoproblema. Los fines de la naturaleza se indagan de forma inmanente, como si ella fuera autónoma y gozase de una auto-finalidad. Así se elimina la postura antropocéntrica de Leibniz y, con ella, el problema del mal como acontecimiento objetivo o determinación moral de Dios sobre la naturaleza. Por este hecho sería más acertado, como dice Papi, calificar a Kant de “super-optimista” (Papi 1963, p. 245).

2. Atomismo y religión

Este mismo viraje del pensamiento hacia una reflexión inmanente de la naturaleza constituye uno de los puntos centrales de *Historia general de la naturaleza*; obra publicada en 1755, justo después de la redacción de las reflexiones sobre Leibniz y Pope. Entre otras obras dedicadas a las ciencias naturales, este tratado contiene uno de los mayores problemas de su época: la cosmogonía.⁵ En este texto de juventud la forma de abordar el origen del universo no está aún determinada por la deducción de un sistema de principios a priori, sino por una descripción sintética del universo que intenta armonizar las leyes de la mecánica newtoniana y la especulación metafísica. Como aprecia Cassirer, ya desde su juventud podemos ver cómo Kant tiene presente en su espíritu una unidad entre lo “empírico” y lo “racional”, una síntesis entre las escuelas filosóficas de su tiempo (Cassirer 1985, p. 64).

Mediante el uso ponderado de la analogía, Kant se preocupa por explicar la formación del universo allí donde Newton lo había dejado. A este, tanto por lo que hizo al origen como al devenir de los astros, no le quedó otra posibilidad que postular la intervención directa de la “mano de Dios” en el transcurso del universo para cuidar y equilibrar su

⁵ Podemos nombrar: *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Asche, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt* (1754), *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754)

estructura. Desde este problema de carácter más especulativo, que se juega en el terreno de la teología, a Kant le era imposible conformarse con esta hipótesis y por ello introdujo en la naturaleza el concepto de historia. Según Cassirer, en lugar de buscar las “causas” físicas del sistema de los fenómenos astronómicos exclusivamente en su estructura *actual*, proyectó su mirada sobre el *pasado* de este sistema, es decir, no se remontó al estudio de la “existencia sistemática” del universo, sino al de su “sistemática formación” (Cassirer 1985, p. 64). Fue gracias a concebir un *universo histórico* lo que posibilitó a Kant salir de un finalismo tan ingenuo como el postulado por Newton.

Además del problema científico, uno de los aspectos más importantes de este tratado es su trasfondo religioso. Como se aprecia ya en el prólogo del libro, Kant debe enfrentarse a un aspecto de máxima importancia: cómo actualizar científicamente el sistema ateo de Epicuro. “No negaré – dice Kant – que la teoría de Lucrecio o de sus predecesores tiene un gran parecido con la mía. Yo, igual que aquellos filósofos, acepto el estado primitivo de la naturaleza dentro de una dispersión general de la materia originaria de todos los cuerpos siderales o de los átomos, según los llaman ellos” (Th. des Himmels, AA 01: 226). Este atomismo lo resume con la máxima: “¡Dadme materia y os construiré con ella un mundo!”.

A pesar de tener la existencia de Dios como algo cierto, Kant no quedaba eximido de justificarse ante la religión, pues por lo común la temática solía causar un gran número de prejuicios entre los más ortodoxos hombres de fe. El intento de descubrir el origen del universo bajo la presuposición de un espacio y tiempo infinitos, la deducción de los cuerpos celestes mediante meras leyes mecánicas desde un estado primitivo de la naturaleza y, por tanto, sin recurrir a la mano de Dios, solía ser inmediatamente acusado de ateísmo. Pero el pietismo de Kant le otorga la suficiente confianza como para no echarse atrás e intentar combinar la humildad de la fe con la curiosidad sin fin del raciocinio científico. El peligro que Kant deberá sortear es planteado de la siguiente forma:

Si la estructura del Universo con todo su orden y belleza no es más que un efecto de la materia abandonada a sus leyes generales de movimiento, y si la ciega mecánica de las leyes generales de la naturaleza sabe desarrollarse tan magníficamente desde el caos y llega a tal perfección por su propia fuerza, entonces la demostración de la existencia del Autor divino derivada del hermoso espectáculo del universo, pierde toda su fuerza, la naturaleza se vuelve autónoma, el gobierno divino es innecesario. Epicuro renace en pleno cristianismo y una filosofía profana aniquila la fe que le brinda una clara luz para manifestarse. (Th. des Himmels, AA 01: 222)

Kant no puede aceptar que el movimiento de los astros y el conjunto del cosmos pueda ser efecto de algo casual, contingente o arbitrario; suponer esto no sería sino deducir la razón desde la irracionalidad. A diferencia del atomismo, si lo racional es lo universalmente necesario, Kant definirá la idea de Dios como la unidad del conjunto de leyes necesarias que figuran el universo. “En mi doctrina – dice Kant – encuentro la materia atada a ciertas leyes necesarias. En su total disolución y dispersión, veo empezar el desenvolvimiento perfectamente natural de un todo hermoso y ordenado. Esto no ocurre por una casualidad u

ocasionalmente, sino que son las cualidades naturales mismas que conducen necesariamente a ello”. (Th. des Himmels, AA 01: 227)

De qué forma Kant encuentra la certeza de Dios a partir de la necesidad de las leyes de la naturaleza no deja de tener como trasfondo el problema básico de la teodicea: el mal. Cómo el problema del mal es integrado en el problema cosmogónico es la clave para entender la superación del ateísmo epicúreo. Si bien Kant retrocede históricamente hasta la materia dispersa para deducir de allí la formación del universo, ¿de qué forma se integra el famoso trilema de Epicuro en esta disputa entre ciencia y religión?⁶ Como ya se adelantaba en las reflexiones sobre el optimismo, Kant decidirá por mantener un tipo de reflexión inmanente a la naturaleza en la que el mal pierda la objetividad que tanto Epicuro como Leibniz le atribuían:

La materia, la cual es el contenido originario (*Urstoff*) de toda cosa, está, por tanto, ligada a ciertas leyes, las cuales dejadas a su libertad deben producir necesarias y bellas conexiones. Ella no tiene ninguna libertad de desviarse de este plan de la perfección. Puesto que ellas, por tanto, se encuentran sometidas a una suprema y sabia intención, deben necesariamente haberse colocado en unas relaciones de tal concordancia a través de una primera causa dominante, y por tanto *existe un Dios, pues también en el caos la naturaleza no puede hacer otra cosa sino proceder regular y ordenadamente*. (Th. des Himmels, AA 01: 228)

Como subraya el mismo Kant, el poder de Dios se ejerce en la naturaleza dotando a la materia de leyes, y no resulta un problema que el mundo entre en las tinieblas del caos, pues también allí se encuentra su sagrado designio. Este planteamiento es radicalmente distinto al de Epicuro: para la historia de la naturaleza el mal no existe como tal. El problema ya no consiste en ver un Dios imperfecto por haber creado una naturaleza menos perfecta, ni tampoco es posible sostener que la naturaleza no necesita del gobierno divino. La fe se inserta en el pensamiento al mismo tiempo que escinde ambos órdenes – el natural y el divino – haciendo innecesario postular que Dios actúe ocasionalmente en el mundo; Dios es sencillamente el ente que provee a la materia sus leyes. Con esta distancia entre Dios y los fines del hombre “Kant ha llegado – dice Adickes a propósito del fragmento citado – a un pensamiento muy elevado: ha vencido a Epicuro con sus propias armas y humillado en el polvo al incrédulo ante el trono de la religión” (Adickes 1925, p. 215). Esta es la ironía con la que Kant contiene a la filosofía profana de Epicuro.

Eliminando la posibilidad de esta teleología exterior, Kant se centra en subrayar que la hipótesis de una unidad originaria, de un principio creador, sólo tiene su validez en un orden de fines pertenecientes a la materia misma de los objetos; es decir, las leyes divinas

⁶ Como es sabido, este trilema le fue atribuido por Lactancio en *De Ira Dei*: “Dios, dice, desea eliminar los males y no puede; o Él es capaz, y no está dispuesto; o Él no está dispuesto ni es capaz, o Él está dispuesto y es capaz. Si Él está dispuesto y es incapaz, es débil, lo cual no está de acuerdo con el carácter de Dios; si Él es capaz y no está dispuesto, Él es envidioso, que está igualmente en desacuerdo con Dios; si no está dispuesto ni es capaz, es envidioso y débil a la vez, y por lo tanto no es Dios; Si Él está dispuesto y es capaz, lo que por sí solo es apropiado para Dios, ¿de qué fuente son los males? ¿O por qué no los quita?” (De Ira Dei, 13, 20-21).

sólo podrán medirse en las fuerzas internas del universo. Dios es la unidad que abarca el conjunto total de las leyes. Pero a pesar de que pueda ser necesario hacer uso de esta finalidad interna, aquello a lo que Kant está señalando es a la idea de un cosmos no adecuado ni al servicio ni a la utilidad moral del hombre. La idea de una naturaleza adecuada al hombre y a sus ilusiones Ilustradas se desvanece tan pronto como la relación entre Dios y el mundo queda reducida a leyes indiferentes al destino humano.

3. La complacencia ante lo perecedero

“No debemos asombrarnos de admitir algo perecedero en la magnitud de las obras de Dios. Todo lo que es limitado, que tiene un comienzo y origen, lleva impreso la marca de su naturaleza limitada; debe perecer y tener un fin” (Th. des Himmels, AA 01: 317). Esta destrucción de la naturaleza es un tema muy recurrente en *Historia general de la naturaleza*, siendo la mayoría de las veces acompañado de versos del ensayo de Pope. Este universo sometido a la generación y a la corrupción, “fénix de la naturaleza” que se quema para resurgir de su ceniza, es la evidencia inicial de la que Kant se sirve tanto para salir de un concepto de Dios limitado a los fines del hombre como para ironizar a Epicuro. Aun así, lo que más llama la atención es que este caos de la naturaleza sea considerado, ya en 1755, desde una perspectiva tanto estética como moral:

¡Qué inmensa cantidad de flores e insectos destruye un solo día de frío! ¡Pero cuán poco notamos su falta, a pesar de tratarse de espléndidas obras de arte de la naturaleza y pruebas de la omnipotencia divina! En otro lugar, esta pérdida es remplazada con creces. El hombre, que parece ser la obra maestra de la creación, no está exento de esta ley... Acostumbremos, entonces, nuestro ojo a considerar estas terribles destrucciones como los caminos ordinarios de la providencia y a verlas hasta con cierta complacencia (*Wohlgefallen*). Y en efecto, nada conviene mejor a la riqueza de la naturaleza que esto. (Th. des Himmels, AA 01: 318-19)

¡Oh alma feliz cuando bajo el tumulto de los elementos y los escombros de la naturaleza se ve siempre colocada a una altura desde la cual puede ver las devastaciones causadas a las cosas del mundo por la caducidad de todo, como crujiendo bajo sus pies! Felicidad que la razón ni si quiera puede atreverse a desear, y que la revelación divina nos enseña que podemos esperar con convicción. (Th. des Himmels, AA 01: 322)

Dejando a un lado las cuestiones científicas, en ambos fragmentos aparece una dimensión relativa al destino del ser humano en la historia de la naturaleza; y se confirma hasta el extremo cómo el pietismo de Kant se adecua al sistema materialista del universo. Ahora bien, ¿por qué debe la contemplación de una naturaleza finita y sometida a la caducidad producir esa *Wohlgefallen*? Este término tendrá especial protagonismo en la crítica de la capacidad estética de juzgar, siendo el concepto clave de la definición del sentimiento de lo bello (KU, §§1-5). No obstante, como se indicará en la quinta sección de este trabajo, esta

“complacencia” se transformará en la analítica de lo sublime en un “placer negativo”⁷, hecho que nos lleva a considerar el párrafo citado, en la medida que describe una escisión entre la naturaleza y la moral, como la más pronta aproximación al concepto de lo sublime cuando Kant contaba con sólo 31 años. Sin embargo, lo importante no consiste tanto en señalar que ciertos problemas puedan verse desde una perspectiva estética⁸, sino que el problema de lo sublime, como se verá más adelante, se constituya a partir de elementos pertenecientes a la teodicea. Esta teodicea consiste en afirmar un abismo entre los fines del hombre y los de la naturaleza; y, a pesar de ello, como se ve en el segundo fragmento, hay cierta esperanza que surge desde la imposibilidad de toda esperanza. Gracias a esta disposición del espíritu ante el caos de la naturaleza podemos suponer, con Cassirer, que el *Candide* de Voltaire no pudo haberle enseñado a Kant nada nuevo (Cassirer 1985, p. 75).⁹ Esta postura se hará más radical a partir de la reflexión kantiana sobre terremoto de Lisboa, suceso que le llevó no sólo a plantear los primeros principios de una sismología, sino también a mantener un debate con la teodicea de su época.

4. Voltaire, Rousseau, Kant

El terremoto de Lisboa tuvo un gran impacto en la sociedad europea, siendo lugar común de reflexión para los más diversos ámbitos del pensamiento, resaltando entre ellos el problema de la teodicea. Ante un hecho de esta índole la tesis del “mejor de los mundos posibles” no podía sino tambalearse. En Francia destaca la figura de Voltaire como máximo opositor a la teodicea de Pope. Entre noviembre y diciembre de 1755 el francés se dedica a componer *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Este poema, publicado en 1756, comienza así:

¡Oh infelices mortales, oh tierra deplorable!
¡De todos los mortales, oh espantoso conjunto!
¡Eterna reunión de inútiles dolores!
Filósofos que, errados, gritáis: “todo está bien”;
¡Acorreos, contemplad esas horribles ruinas,
Esos informes restos, esas tristes cenizas,
Esas madres e hijos en infuso montón,
Bajo mármoles rotos esos miembros dispersos (Voltaire 1973, p. 206)

Para el autor del poema tanto la teodicea de Leibniz como la de Pope – entre quienes no hace distinción alguna – sólo puede ser sostenida mediante sofistería y un concepto de filosofía totalmente alejado de la realidad y de la vida. Frente a este deísmo, Rousseau hizo de abogado de la Providencia en una carta a Voltaire fechada el 18 de agosto de 1756. Para

⁷ Si bien no podemos detenernos en una reflexión sobre la estética Edmund Burke, sí que podemos señalar que este placer negativo es la traducción alemana del término *delight*. (*Ästhetische Grundbegriffe* (2010), Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs, Friedrich Wolfzettel (eds.) Band 2, Stuttgart: J. B. Metzler, p. 639).

⁸ Sobre esto es interesante cómo Sulzer señala que los “nuevos filósofos nos dan sublimes conceptos del edificio del mundo, y de las dimensiones del entendimiento divino” (Sulzer 1994, p. 99).

⁹ La cita del *Candide* se encuentra en AA, 02: 373.

el ginebrino el poema sobre Lisboa no hizo sino agravarle aún más el sentimiento de dolor y desamparo, pues todo aquello criticado en el poema era lo mismo que le ayudaba a aguantar la miseria que Voltaire señalaba como insuperable. “El poema de Pope – dice Rousseau – ablanda mis males y me lleva a la paciencia; el vuestro agrava mis penas, me excita al murmullo y, sobre todo, sacude mis esperanzas y me reduce a la desesperación. En esta extraña oposición que reina entre aquello que vos probáis y aquello que yo siento, le reto a aliviar mi ansiedad y contarme dónde yace mi decepción, si en el lado de la razón o en el sentimiento” (Rousseau 2003, p. 92). Rousseau no cree conveniente un teorema que denuncie un Dios cuyo fin y deseo sea la infelicidad humana o que simplemente ha dejado el hombre a su suerte, sino algo que le consuele de los males; y a sus ojos no hay mejor doctrina que el optimismo. “Todas las sutilizas metafísicas – concluye Rousseau en la carta – no me llevarán a dudar ni por un momento mi fe en la inmortalidad del alma y de una bondadosa Providencia. Yo la siento, la creo, la veo, la espero y la defenderé hasta mi último suspiro” (Rousseau 2003, p. 114).

Qué posición pueda tomar Kant entre estas dos posiciones – entre la denuncia pesimista de un sujeto desamparado de la mano de Dios y la confianza ciega en una esperanza fundada en el sentimiento – es algo complejo, pues no se decide ni por una ni por la otra. En primer lugar, parecería que se decanta por la vía de Pope y Rousseau. La admiración por este último se hace explícita en la siguiente *Anotación* a las *Observaciones sobre los sentimientos de lo bello y lo sublime*:

Newton vio por primera vez orden y regularidad unidos con gran sencillez allí donde sólo se localizaba desorden, caos y diversidad, y desde entonces los *Cometas* recorren direcciones geométricas. Rousseau descubrió por primera vez, bajo la pluralidad de formas tomada por los hombres la profunda y escondida naturaleza de la misma y descubrió la ley según la cual la Providencia es, según sus observaciones, justificada. Antes de ello seguía en pie la objeción de Alfonso y de Manes. Según Newton y Rousseau Dios queda justificado, y de ahora en adelante el teorema de Pope es verdadero. (HN, AA 20: 58-59).

Newton es a la investigación de la naturaleza lo que Rousseau a la filosofía moral. Lo que este había puesto al descubierto era el insostenible juego de apariencias de su época. Las ciencias y las artes eran vistas como el motor que posibilitaría alcanzar una humanidad más feliz y reconciliada consigo misma, un progreso. Frente a ello Rousseau denuncia la diferencia radical entre las máscaras del hombre y su auténtico rostro – la dignidad y el compromiso consigo mismo. Esta influencia se hace explícita en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*: “Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente cultos. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho” (IaG, AA 13: 26). La dignidad y el compromiso del individuo consigo mismo es el espacio donde la vida en sociedad y la libertad de evadirse de ella pueden llegar a fundamentarse.

Ahora bien: ¿en qué medida es esto una respuesta al gnosticismo que Kant está intentando refutar? Visto desde la perspectiva de Blumenberg, que Kant se permita superar

a Epicuro, al rey Alfonso X el Sabio y a Manes a partir de la doctrina de Pope reside en lo siguiente: que el mal, como hemos visto, ha perdido consistencia ontológica para la razón y que, a causa de ello, no es necesaria la destrucción apocalíptica del mundo para alcanzar al “dios redentor” y “oculto” del gnosticismo (Blumenberg 1974).¹⁰ De este modo, el problema del mal, como elemento que cae ahora bajo la responsabilidad del sujeto, será indagado en su dimensión humana, es decir, “radical”; como bien ha indicado el Prof. Ch. Schulte, con el opúsculo sobre el fracaso de toda teodicea Kant acaba con la “explicación cosmológica” del mal, hecho que tendrá como resultado su indagación trascendental en el ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana* (1792) – artículo que será incluido posteriormente en *La religión dentro de los límites de la sola razón* (1793) (Schulte 1991a, pp. 120 y ss.).

Frente al problema del optimismo la postura de Kant cambia considerablemente a la de Rousseau, sobre todo en aquellos fragmentos en los que Kant se complace ante el “fénix de la naturaleza”. Esa misma seguridad del hombre frente al cosmos es posible ubicarla también en la trilogía sobre los terremotos¹¹; textos publicados en 1756 por motivo del gran desastre de Lisboa. Estos textos tienen una finalidad estrictamente científica: “Yo – dice Kant en el primero de ellos – describo aquí simplemente el trabajo de la naturaleza, las raras circunstancias naturales que han acompañado el terrible suceso y su causa” (VUE, AA 01: 343). Esta intención representa probablemente, como indicó Walter Benjamin, “el principio de la geografía científica en Alemania. Y ciertamente el comienzo de la sismología”. (Benjamin, 1989, pp. 220-226). A pesar de esa intención estrictamente científica, es posible percibir cómo Kant se deja llevar por intereses relativos al destino humano. Si bien ya hemos adelantado rasgos muy importantes sobre este aspecto, si comparamos la postura de Kant frente a otras interpretaciones del terremoto de Lisboa, es posible percibir que lo que está en juego es una teodicea *sui generis*. Al comienzo de *Geschichte und Naturbeschreibung* se puede leer:

Incluso los temibles instrumentos del destino (*Heimsuchung*)¹² del género humano, tal como son los temblores terrestres, los furiosos maremotos o los volcanes en erupción, elevan al hombre a la contemplación de los mismos como no menos pertenecientes a Dios

¹⁰ No obstante, filósofos como Eric Voegelin sostienen que la modernidad no es sino la secularización del gnosticismo (Voegelin, 2014) – exactamente lo contrario que plantea Blumenberg. Desde esta perspectiva, debemos preguntarnos: ¿no es la complacencia ante lo efímero un sentimiento apocalíptico? ¿Podríamos plantear el concepto de lo sublime como un concepto perteneciente a la tradición gnóstica? Decidirnos por esta última posibilidad implicaría dejar de lado la historia de la filosofía para centrar el problema en un marco más amplio, en el que la historia misma sea leída con elementos que la trasciendan, tal como sucede si debemos interpretar esa complacencia desde el proceso de la secularización.

¹¹ 1) *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks* 2) *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens* 3) *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommen Erdschütterungen*.

¹² Este término es realmente significativo, pues la literalidad y el significado propio se cruzan de tal forma que el concepto que surge deja un gran espacio para la especulación. “Heimsuchung” significa literalmente búsqueda de hogar; y, en su sentido propio, hay una acepción tan profana como sacra: puede significar tanto golpe del destino o revés de la fortuna como prueba divina o castigo divino. Ante las dificultades que plantea este término hemos preferido traducirlo por destino, aunque por el contexto del fragmento bien podría traducirse en su sentido religioso.

que las consecuencias derivadas de las inmutables leyes plantadas en la naturaleza, tal como sucede con otras ordinarias causas de la intranquilidad, las cuales sólo se tienen por más naturales en cuanto uno está más familiarizado con ellas. (GNVE, AA 01: 431).

Como el mismo Cassirer señala, este desamparo del hombre es la pieza clave con la que Kant elabora una “transformación del planteamiento del problema” de la teodicea. Para Kant, la “contemplación de tales espantosos accidentes es instructivo” (GNVE, AA 01: 431). Estos humillan a los hombres para que devengan conscientes de que no tienen ningún derecho, o que por lo menos lo han perdido, para “esperar de las leyes de la naturaleza, que Dios ha organizado, una cómoda conformidad de sus consecuencias”. Y a pesar de esta desesperanza Kant no se reniega a un pesimismo, sino que deviene el punto de partida para que el hombre pueda juzgar “que esta área de juegos de sus deseos no debe contener el fin de todas sus intenciones”. Esta intención instructiva que Kant concede a los desastres naturales no deja de coincidir exactamente con el optimismo expuesto en la primera sección, pues, como se hace evidente, aquí el mal sigue siendo *conditio sine qua non* de los mejores mundos posibles. A lo sumo, la novedad que Kant integra en el optimismo dado hasta la fecha es la libertad y la dignidad humana. Es por ello que podemos ver este tipo de teodicea como una síntesis y transformación de las posturas de Voltaire y Rousseau.

Recorridos ya los textos de juventud de Kant, podríamos confirmar que toda su evolución desemboca en la posición teísta. Si bien, como hemos visto, tanto en las reflexiones sobre la teodicea de Pope y en *Historia general de la naturaleza* la naturaleza se concibe a partir de una auto-finalidad, de una teleología interna que permitió a Kant refutar las clásicas objeciones de Epicuro y los gnósticos, el equilibrio de una naturaleza y una libertad escindidas entre sí cristalizará en un concepto de teísmo que, como será definido en la *Crítica de la razón pura*, por un lado, admite una teología trascendental, aquella que “concibe su objeto mediante simples conceptos trascendentales” (*ens originarium, realissimum, ens entium*), y, por otro lado, admite también una teología natural, aquella que toma su objeto de un “concepto de la naturaleza (de nuestra alma), como inteligencia suprema”. En efecto, ambos mundos metafísicos serán proyectados unitariamente en Dios: “la razón es capaz de determinar más detalladamente el objeto por analogía con la naturaleza, a saber, como un ser que, a través del entendimiento y la libertad, contiene en sí el fundamento primario de todas las cosas” (A631/B659). La teodicea del joven Kant es aquella que defiende a Dios como mero creador del mundo (*Welturheber*).

5. Transferencia de los elementos teodíquicos de la filosofía del joven Kant en la *Crítica de la capacidad de juzgar*

Si el optimismo fuera simplemente aquella doctrina que contempla que este mundo es el más adecuado para ser feliz a pesar de los males que se encuentran en él, su doctrina será negada por Kant tan enérgica e inequívocamente como por Voltaire (Cassirer, 2007, p. 206). Uno de los lugares en que esta crítica se hace más patente es la *Crítica de la*

capacidad de juzgar, que Cassirer cita para llevar el problema de la teodicea hasta su planteamiento “radical”:

Qué valor tenga para nosotros la vida cuando se aprecia ésta sólo según *lo que se goza*, (el fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad), es fácil de decidir. Ese valor es menos que nada, pues ¿quién querría entrar de nuevo en la vida, bajo las mismas condiciones, o según un plan nuevo, trazado por él mismo (ateniéndose, empero, al curso de la naturaleza), pero arreglado sólo para el goce? (KU, AA 05: 434).

Aquí se decide contra el eudemonismo de Rousseau. A diferencia de este, para Kant ya no se puede creer en nada que dirija al hombre a la felicidad de sus inclinaciones naturales y lograr así la felicidad; Kant parte de otra escala de valores: aunque una vida sea determinada por la infelicidad no tendrá menos valor por ello. Y esto es esencial por lo que hace a la teodicea, pues la evidencia de que la naturaleza no determine al hombre como ser racional es algo que exime de plantear el concepto de una *creatio continua*. Según Cassirer, si bien a Rousseau le fue imposible plantear la oposición entre “felicidad” y “digno de ser feliz”, pues para ello debería de haber renegado también del eudemonismo, Kant no sólo repulsa una moral cuyo fin sea la felicidad, sino que también invalida la idea de un Dios que la acompañe. “El simulacro de la edad dorada – dice Cassirer – y el carácter idílico de una arcadia vida pastoral desaparecen. El hombre no puede ponerse a salvo del dolor y ni siquiera debe rehuirlo” (2007 p. 208). En palabras del propio Kant: el “dolor es el acicate de la actividad, y en ésta sentimos ante todo nuestro vivir; sin él se daría una falta de vida” (Anthro, AA 07: 231).

Si bien Cassirer percibe perfectamente la indiferencia de Dios ante el destino humano que constituye la teodicea de Kant, es preciso situar este problema en el ámbito estético con mayor énfasis. El mismo contenido que hace de los bienes mundanos algo totalmente arbitrario al verdadero valor de la dignidad humana llega a establecerse en lo sublime de un modo muy peculiar. Como indica el Prof. Clewis, lo sublime tiene su fundamento en la libertad práctica, es decir, en la moral (Clewis 2009, p. 209). No obstante, cabe recalcar que esta libertad práctica no obliga a reducir en modo alguno lo sublime a lo moral. Lo sublime debe permanecer en lo estético. En efecto, como bien el Prof. Clewis señala, la libertad en lo sublime en modo alguno puede calificarse de “moral” en un sentido absoluto, pues en ello la razón no llega a su determinación efectiva: la libertad en lo sublime se “revela” mediante la mera determinabilidad (*Bestimmbarkeit*). La “determinabilidad del sujeto” frente a lo “absolutamente bueno”, “tratándose de un sujeto, por cierto, que puede sentir en sí *obstáculos* en la sensibilidad, pero al mismo tiempo superioridad sobre la misma, mediante la victoria sobre ella, como *modificación de su estado*, es decir, como sentimiento moral, está emparentada con el Juicio estético y sus *condiciones formales*, en tanto sea útil para ella el que la conformidad con leyes de la acción, por deber, se haga al mismo tiempo representable como estética, es decir, como sublime” (KU, AA 05: 267).

Esa afinidad “formal” es lo que nos permite identificar un espacio de libertad previo a su determinación moral, una libertad radicalmente formal que sólo se siente.¹³

La cuestión no es sólo que lo sublime tenga su fundamento en lo moral, sino que precisamente dicha determinabilidad de la libertad pueda llegar a cobrar en *valor estético*: lo sublime es el “sentimiento de que tenemos una razón pura” (KU, AA 05: 257). Así como para el saber teórico la libertad queda insondable y para el práctico supone la condición existencial necesaria para la constitución del deber (su *ratio essendi*), en lo sublime la libertad juega en el campo de una mera determinabilidad que en modo alguno supone su determinación universal objetiva – algo que creemos justificado llamar un *juego de la libertad*, en contraposición al “libre juego de las facultades” que significa lo bello. No obstante, lo importante aquí no es tanto indagar esa familiaridad entre lo moral y lo estético, sino en qué medida lo sublime llegue a incorporarse en el contexto de la teodicea del joven Kant. Este punto es el decisivo: así como la destrucción de la naturaleza producía una *Wohlgefallen* en la que el sujeto se sentía por encima de la naturaleza, se convierte ahora en un “placer” o, más apropiadamente, en un placer negativo (*negative Lust*). En efecto, siendo el espíritu “no sólo atraído por el objeto, sino sucesivamente también siempre rechazado por él, la complacencia en lo sublime merece llamarse, no tanto placer positivo como, mejor, admiración o respeto, es decir, placer negativo” (KU, AA 05: 245).

El mismo recorrido que hemos llevado a cabo se puede encontrar también en los autores Niccolò Caramel y Davide Poggi, quienes plantean el problema de lo sublime y los terremotos en Kant a partir de una continuidad entre *Historia general de la naturaleza* y la *Crítica de la capacidad de juzgar*, pasando principalmente por la trilogía de los terremotos. Según los autores italianos es posible comprender en los textos de juventud de Kant una “teodicea subrepticia” cuyo pilar fundamental se encuentra en el sentimiento de placer que produce la destrucción de la naturaleza, combinándose aquí tanto la negatividad de su forma como la responsabilidad que el hombre tiene para labrarse su propio destino (Caramel y Poggi 2016, p. 160). Frente a los primeros textos, la novedad de la analítica de lo sublime para ambos autores consiste en ser una “apología de la catástrofe”: la fuerza de la naturaleza que podría aniquilar al sujeto, en lugar de despertar miedo o humillación, hace que este encuentre su propio lugar existencial; cuando el mecanismo de la naturaleza ofrece una finalidad totalmente contraria a la sociedad y cultura humanas el hombre se siente al mismo tiempo libre del mecanismo que opera en ella. Esta “dialéctica en suspenso” – tal como podría expresar Walter Benjamin – entre los fines del hombre y de la naturaleza, que en modo alguno tiende a una reconciliación entre ambos, constituye el concepto de lo sublime:

[...] la irresistibilidad de su fuerza [de la naturaleza], que ciertamente nos da a conocer nuestra impotencia física, considerados nosotros como seres naturales, descubre, sin embargo, una facultad de juzgarnos independientes de ella y una superioridad sobre la

¹³ A nuestro juicio, este espacio de libertad que no llega a determinarse moralmente complementaría la sugerencia del Prof. Schulte cuando intenta demostrar que en el fondo de la doctrina moral kantiana se encuentra una *libertas indifferentiae* (Schulte 1991, p. 117)

naturaleza, en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder. De este modo, la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (aquello que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida) ... Así pues, la naturaleza se llama sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza. (KU, AA 05: 261-262).

Los señores Caramel y Poggi ponen el énfasis en introducir a los terremotos dentro de estos juicios estéticos, como momentos en los que el sujeto “no puede encontrarse en un lugar seguro”. Sin embargo, a nuestro juicio, ambos autores deberían de haber examinado más a fondo en qué medida la postura optimista de Kant podía mantenerse también en la analítica de lo sublime. Este hecho se debe a que, a pesar de haber indicado que en textos como *Historia general de la naturaleza* hay una “teodicea subrepticia”, no han indicado en qué medida la complacencia ante lo perezoso se transforma en el contexto de la tercera *Crítica* en un *placer negativo*. Si prestamos atención al carácter negativo del placer se revela otra novedad más esencial que supone lo sublime, a saber, que este sentimiento, si bien puede llegar a ser percibido en los escritos más tempranos de Kant, supone un cambio radical en el contexto de una teodicea. Si bien el concepto de lo sublime tiene su origen en el contexto del optimismo, es decir, que lo sublime es el resultado de una *transferencia* de la teodicea a la estética¹⁴, podemos ver que, irónicamente, lo sublime se convierte en el preámbulo estético de todo fracaso en teodicea.

Conclusión. Lo sublime: el preámbulo estético del fracaso de toda teodicea

Nos permitimos subrayar que lo sublime supone un “cambio radical” en el contexto de la teodicea en la medida que Kant llegó a definir este sentimiento a partir de aquello que en la naturaleza es “contrario a fin” (*Zweckwidrigkeit*). Esto es de una importancia decisiva. Como se apuntó anteriormente, Kant sostenía que “*existe un Dios, pues también en el caos la naturaleza no puede hacer otra cosa sino proceder regular y ordenadamente*”, teniendo como consecuencia la comprensión de una naturaleza cuyo orden teleológico sólo puede ser indagado internamente – en su “auto-finalidad” – y la formulación de un teísmo cuyo objeto se reduce a la comprensión de Dios como mero *Welturheber*. Precisamente esta finalidad será la pieza clave en el intento de sistematizar el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad que se encuentra en la tercera *Crítica*, teniendo su expresión clave en la “técnica de la naturaleza”. Como indica el mismo Cassirer, la “técnica de la naturaleza”

¹⁴ En modo alguno lo afirmamos caprichosamente: “el pensamiento de la Ilustración tiene que hacer un rodeo aparente para acercarse al problema medular de la teodicea... Por un lado, el problema *estético*; por otro, el problema *jurídico* y *político*, serán los que encabezan este movimiento” (Cassirer, 1993, pp. 174-175).

no es otra cosa que la “transcripción” del mismo concepto que Leibniz incorpora a su sistema con el nombre de “armonía” (Cassirer 1985, p. 337). Por lo tanto, podríamos decir que en el intento sistemático que supone la *Crítica del Juicio* Kant no deja de ser optimista.

Ahora bien: si el optimismo debe tener su fundamento en el principio trascendental del Juicio, en la técnica de la naturaleza, ¿podemos sostener lo mismo en el contexto del sentimiento de lo sublime? Mientras que la forma del objeto bello parece

“ser determinado de antemano para nuestro Juicio; en cambio, lo que despierta en nosotros, sin razonar, sólo en la aprehensión, el sentimiento de lo sublime, podrá parecer, según su forma, desde luego, contrario a un fin (*zweckwidrig*) para nuestro Juicio, inadecuado a nuestra facultad de exponer y, en cierto modo, violento para la imaginación; pero, sin embargo, sólo por eso será tanto más sublime... Esta es una nota previa muy necesaria, que separa totalmente la idea de lo sublime de la de una finalidad de la técnica de la naturaleza; y que hace de su teoría un simple suplemento al juicio estético de la finalidad de la naturaleza” (KU, AA 05: 245)

Lo sublime, a pesar de poder encontrar su origen en el optimismo al que Kant se aferraba, resulta ahora incompatible con él. El Prof. Ch. Schulte sostiene precisamente que lo “contrario a fin” (*Zweckwidrige*) es el elemento crítico que hace a Kant rechazar todo valor filosófico de una teodicea. “Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como contrario a fin (*Zweckwidrige*)” (Theodizee, AA 08: 255) La teodicea que al final del siglo XVIII encontrará su fracaso no será otra que aquella que constituye la doctrina optimista, es decir, aquella posición filosófica que en el tribunal de la razón presentaba a Dios como mero creador del mundo (Schulte 1991b, p. 374). Por tanto, si la tesis del Prof. Schulte es cierta y el fracaso de toda teodicea implica el rechazo del optimismo, podemos decir que lo sublime es, a causa de ser definido como “contrario a fin”, el *preámbulo estético* de dicho fracaso. Por esta misma razón nos hemos permitido, por un lado, intentar penetrar en el ámbito estético con más énfasis que Cassirer y, por otro, intentar comprender lo sublime como consecuencia de una *transferencia* del ámbito de la teodicea al de la estética.

El noveno y último principio del desarrollo filosófico de una *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* reza del siguiente modo: “Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la naturaleza (*Naturabsicht*)” (IaG, AA 08: 29). Podemos afirmar que esta “intención de la naturaleza” será bautizada en 1790 como “técnica de la naturaleza”, lo que nos lleva a observar que la posibilidad de una consideración filosófica de la historia descansa precisamente en este principio (Turró 1996, p. 244 y ss.). Ahora bien, si lo sublime es contrario a fin y, por ello mismo, se comprende como un mero apéndice de la crítica de la capacidad de juzgar, ¿podría intentar plantearse

una relación entre este sentimiento y un concepto de historia cuyo principio sea la “técnica de la naturaleza”?

Sin duda, quedan los siguientes puntos a desarrollar: 1) un mayor desarrollo en la relación entre lo sublime y lo “contrario a fin” como elementos que hacen fracasar toda tentativa de plantear una teodicea y 2) plantear en qué medida el fracaso de toda teodicea y lo sublime constituyen la imposibilidad del concepto de historia, tal como puede ser comprendido dentro del esquema optimista. Si para Hegel la filosofía de la historia será, en tanto que teodicea, una justificación de Dios en la historia, no creemos arriesgado decir que, a causa de poder hablar de una transferencia de elementos teodíquicos a lo estético, *lo sublime es el preámbulo estético de todo fracaso en teodicea* y, por otra parte, *imposibilita toda filosofía de la historia optimista*. Lamentablemente debemos dejar nuestras consideraciones en este punto, pero por lo menos creemos dejar un camino abierto para posteriores reflexiones.

Bibliografía:

- Adickes, E. (1925), *Kant als Naturforscher*, II, De Gruyter, Berlin.
- Benjamin, W. (1989), *Erdbeben in Lissabon*, en *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd. 7, Teil 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Borowski, L. E. (1993), *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, estudio preliminar, traducción y notas de Agustín González Ruiz, Tecnos, Madrid.
- Blumenberg, H. (1974), *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt.
- Caner-Liese, R. (2018), *El primer Romanticismo alemán. Friedrich Schlegel y Novalis*. Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Caramel, N., Poggi, D. (2016), “Se non esistesse un luogo dove stare al sicuro? Terremoto e sublime: dagli scritti pre-critici alla *Kritik der Urteilskraft*”, en *Estudos Kantianos*, Marília, v. 4, n. 1, pp. 145-176.
- Cassirer, E. (2007) *Rousseau, Kant, Goethe*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, FCE, México.
- Cassirer, E. (1985) *Kant vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, México.
- Cassirer, E. (1973) *Filosofía de la Ilustración*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE.
- Clewis, R. (2009), *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge UP.
- Hegel, G. W. F. (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (1973), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, México.
- Kant, I. (2016), *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, traducción y notas de Nuria Sánchez Madrid, editorial Escolar y Mayos, Madrid.
- Kant, I. (2007) *Crítica del Juicio*, traducción de Manuel García Morente, Editorial Espasa-Calpe, Madrid.

- Kant, I. (1994), *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, editorial Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1992), *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea*, traducción de Rogelio Rovira, editorial Encuentro, Madrid.
- Kant, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, editorial Alfaguara, Madrid.
- Kant, I. (1969), *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, traducción de J. E. Lunqt, Juárez editor, Buenos Aires¹⁵.
- Kojève, A. (1973), *Kant*, Gallimard, Paris.
- Leibniz, G. W. (2015), *Teodicea*, edición bilingüe de Enrique Romerales Esponisa, Abada, Madrid.
- Papi, F. (1963) “Riflessione scientifica e coscienza morale negli scritti Kantiani intorno al 1755”. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, no. 18.
- Pope, Alexander, (1821) *Ensayo sobre el hombre*, traducción de Gregorio González Azaola, Imprenta Nacional, Madrid.
- Rousseau, J. J. (2003), *Lettres Philosophiques*, Librairie générale française, Paris.
- Schulte, Ch. (1991a), *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, 1991.
- Schulte, Ch. (1991b), „Zweckwidriges in der Erfahrung“ in *Kant-Studien*, 82. Jahrgang, Heft 4, 371-396.
- Sulzer, J. G. (1994), *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, II, Georg Olms Verlag, Hildesheim
- Turró. S. (1996), *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, : Editorial Anthropos, Barcelona.
- Voltaire, (1973) “Poème sur le désastre de Lisbonne”, en *Voltaire*, traducción de Carlos Pujol, Planeta, Barcelona.
- Voegelin E. (2014), *Las religiones políticas*, traducción de Manuel Abella y Pedro García Guirao, Madrid: Trotta.



¹⁵ Todos las obras de Kant restantes, que no aparecen en la bibliografía pero sí en el artículo, son traducción propia.

Vocation and Destination in Kant's Practical Philosophy

Vocación y destino en la filosofía práctica de Kant

JAMES DICENSO*

University of Toronto, Canada

Abstract

Kant frequently employs the German term *Bestimmung* in his mature work, and depending on context, this term can signify the Latin *determinatio*, *vocatio*, or *destinatio*. These three senses of *Bestimmung* are interconnected within Kant's system of moral teleology. *Bestimmung* as determination expresses our wills as formed and regulated by the moral law, via the categorical imperative. *Bestimmung* as vocation guides us toward a determination of willing by rational principles based on the moral law, and this "call" is inseparable from our capacity to will and act autonomously under phenomenal and historical conditions. *Bestimmung* as "destination" conveys the ends toward which moral cultivation is directed, both individually and collectively. Understanding the three integrated uses of *Bestimmung* provides a clearer picture of the scope of Kantian ethics encapsulating the long-term goals toward which we are directed individually, as members of communities, and as human beings.

Keywords

Kantian Ethics, Moral Calling, Teleology, The Highest Good.

I. The significance of *Bestimmung*.

Kant employs the term *Bestimmung* throughout his mature work, and it plays a particularly important role in his practical philosophy. Unlike Latin, which differentiates among *determinatio*, *vocatio*, and *destinatio*, which English follows, *Bestimmung* can signify determination, vocation, and destination, among other less prominent variants, so that the appropriate meaning is discernable only by context.¹ My goal is to show how these

* Institutional Affiliation: University of Toronto (Canada). E-mail for contact: james.dicenso@utoronto.ca

¹ This point is well-stated by Brandt (2007, 60): "*Das isolierte Wort 'Bestimmung' ist also unterbestimmt, es bedarf immer eines Kontextes, in dem die genaue Wortbedeutung festgelegt wird.*"

three main senses of *Bestimmung* are both differentiated and inter-connected in Kant's practical philosophy. The relationship among the three critical uses of *Bestimmung* helps clarify the encompassing ethical model within which the main elements of Kant's ethical theory are located.

Kant's exposition of the ethical life is grounded in the logic of the categorical imperative and its potential determination of human willing. Here, *Bestimmung* as determination does not signify causal-mechanistic determinism, but rather conveys a more nuanced sense of establishing, characterizing, and regulating in relation to autonomous human wills.² Following directly from this possible determination is the question of how finite subjective wills are called to expand their operative maxims in relation to the moral law. *Bestimmung* as vocation clarifies the interplay between moral logic and phenomenally-based freedom of choice. This "call" concerns our capacity as finite rational beings to recognize and respond to determination of our willing by the moral law. If we respond to this vocation by instituting moral principles in our lives and in our shared social and political worlds, we can progress toward our moral end or destination as human beings.³ The moral path therefore culminates in representations of a moral world such as the kingdom of ends as the destination toward which moral willing should be directed. The integrative structure of the Kantian moral path can remain obscured, however, if the three meanings of *Bestimmung* are not understood in their systematic connection. While the concept of determination is generally recognized as significant to Kant's moral philosophy, morality as vocation and destination, and the way the three aspects of *Bestimmung* interrelate, have received less attention.⁴ I will show how *Bestimmung* as "vocation" explicates a calling to engage in ongoing practices of moral self-cultivation, while *Bestimmung* as "destination" clarifies the related issue of the ends toward which moral cultivation is directed. The threefold sense of *Bestimmung* articulates moral endeavor as intrinsic to being human, individually and collectively. Rather than being confined to isolated dilemmas individuals might or might not face in their lives, ethics also concerns the long-term goals toward which we are directed as members of communities and as human beings. In this way, Kant's strategic use of *Bestimmung* in these inter-connected ways makes a unique contribution to discussions among 18th and 19th century thinkers concerning the broader ends of historical, political, and moral development.⁵

² See Munzel (2012, 75-76) for a valuable explication of the range of meanings.

³ The *Anthropology* addresses this collective endeavor in focusing on the human species: "with all other animals left to themselves, each individual reaches its complete destiny [*seine ganze Bestimmung*]; however, with the human being only the species, at best, reaches it; so that the human race can work its way up to its destiny [*zu seiner Bestimmung*] only through progress in a series of innumerable many generations" (AN, 7:324). The Cambridge translation often uses "destiny" where vocation or destination would be more accurate; see AN, 7:324, 7:326, 7:327, 7:329, and 7:331. Also see note 14 below.

⁴ This is not to say that sporadic references do not appear throughout the literature. Di Giovanni (2005), for example, provides a historical overview of the interplay of freedom and religion in Kant, Jacobi, Reinhold, Fichte and others, using the rubric of "The Vocation of Humankind" to structure his discussion. Wood (1999) provides valuable analyses, especially in chapter 9.

⁵ For historical overviews, see Brandt (2007, 57-102); Zöller (2013, 24-28). My goal is not to compare Kant's views to other models of *Bestimmung* appearing in the work of Spalding, Mendelssohn, or Fichte, for

II. The moral law should be the supreme determining ground of our wills.

Vocation as an ethical concept follows directly from the possibility of practical reason determining the wills of rational beings through the categorical imperative. In the 1st *Critique*, Kant argues that if a concept coherently expresses the maximum quality conceivable under a specific heading (e.g., perfection, freedom, or virtue), it is defined as “an **idea** [*Idee*] or a concept of reason” (A320/B377). He calls these “**transcendental ideas**,” and emphasizes they “are not arbitrarily invented [*nicht willkürlich erdichtet*], but given as problems by the nature of reason itself” (A327/B383).⁶ Unlike culturally and historically conditioned concepts, ideas of reason entail logical procedures such as consistency and non-contradiction. Kant maintains that “no object can be determined [*bestimmt*] through them,” i.e., they give no knowledge of reality. However, we should “by no means regard them as superfluous” because “the ideas make possible a transition from concepts of nature to the practical” (A329/B385-86). At the end of the *Critique*, he summarizes: “I assume that there really are pure moral laws, which determine [*bestimmen*] completely *a priori* (without regard to empirical motives, i.e., happiness) the action and omission, i.e., the use of freedom of a rational being in general, and that these laws command **absolutely**” (A807/B835). In these representative passages on the practical significance of ideas, *Bestimmung* expresses the determining power of the moral law as the supreme principle informing our autonomous willing.

The moral law and autonomy are described in the *Groundwork* as “reciprocal concepts” [*Wechselbegriffe*] (G, 4:450). Kant prioritizes autonomy in noting that “when we think of ourselves as free we transfer ourselves into a world of understanding as members of it and cognize autonomy of the will along with its consequence, morality” (G, 4:453). Further, because the moral law is generated by reason, Kant calls the relationship of the will to the moral law “self-determination [*Selbstbestimmung*]” (G, 4:427). The 2nd *Critique* expresses the relation more precisely in a well-known formulation: “whereas freedom is indeed the *ratio essendi* [the reason for being] of the moral law, the moral law is the *ratio cognoscendi* [the reason for cognizing] of freedom” (CPr, 5:4n). There is no moral law without freedom, and we cannot know our freedom except through the moral law (CPr, 5:29). Autonomy enables us to will and act according to rational principles, thereby introducing the intelligible into the phenomenal, the ideal into the real. Kant explains, “this [moral] law is to furnish the sensible world, as a sensible nature ... with the form of a world of understanding, that is, of a supersensible nature, though without infringing upon the mechanism of the former” (CPr, 5:43). This position concerning moral action in the world remains consistent with the 1st *Critique*’s stipulation that supersensible ideas cannot violate laws of nature (A548/B576). To further explicate how the determination of the will by the moral law is inseparable from autonomy, Kant introduces “categories of freedom” which are “directed to the determination of a free choice [*freien Willkür*]” (CPr, 5:65).

example, but rather to establish Kant’s specific responses to questions of human calling and destination as intrinsic to his ethics and practical philosophy.

⁶ See Ferrarin (2015, 15, 42-45, 55) for discussion of ideas projecting a “maximum.”

Categories of freedom include harmony with maxims, with principles, or with laws; rules of commission, omission, reciprocity, and “rules of exceptions,” etc., and are formulated as distinct from the categories of the understanding determining laws of nature (CPr, 5:66). In this way, Kant delineates how “freedom is regarded as a kind of causality ...with respect to actions possible through it as appearances in the sensible world” (CPr, 5:67). The categories of freedom must be freely grasped and applied by autonomous agents; only in this way do they give rational structure or determination to a will that exercises freedom in the world.

The possible determination of human willing by the moral law is also explained as a fact or deed of reason: “pure reason can be practical—that is, can of itself, independently of anything empirical, determine the will [*den Willen bestimmen können*] ...by a fact [*ein Factum*] in which pure reason proves itself actually practical, namely autonomy in the principle of morality by which reason determines the will to deeds [*den Willen zur That bestimmt*]” (CPr, 5:42). A few lines later, Kant reiterates, “this fact is inseparably connected with, and indeed identical with, consciousness of freedom of the will” (CPr, 5:42). The fact or act requires consciousness of our autonomy, i.e., willing according to universalizable principles in the face of opposing internal and external forces. The efficacy of ideas depends on our constitution as simultaneously sensible and intelligible beings. We are conscious of ourselves as “subject to laws of causality,” yet at the same time “as determinable [*bestimmbaren*] in an intelligible order of things” (CPr, 5:42). Practical cognition does not provide knowledge of given objects, but manifests as “a fact that points to a pure world of the understanding and, indeed, even determines [*bestimmt*] it positively and lets us cognize something of it, namely a law” (CPr, 5:43). This rational fact is non-empirical; it is given directly to consciousness as the moral law and categorical imperative that guides willing and action.⁷

The factum shows how human subjectivity is internally differentiated. We have a capacity for reason and autonomy, generating a categorical imperative in contrast with the hypothetical imperatives of empirical and other heteronomous influences. This inner differentiation is vital to understanding the “call” of moral vocation. The distinction between the objectively rational and the subjectively contingent aspects of persons is explicated as follows: “this rule is an *imperative*, that is, a rule [*ein Imperativ, d.i. eine Regel*], indicated by an ‘ought’, which expresses objective necessitation to the action ... Imperatives, therefore, hold objectively and are quite distinct from maxims, which are subjective principles” (CPr, 5:20). The rule generated by reason becomes an imperative and a duty in relation to our subjective wills guided by non-universalizable maxims. Kant further explains how “a free will must find a determining ground [*einen Bestimmungsgrund*] in the law but independently of the *matter* of the law” (CPr, 5:29).⁸

⁷ See Kleingeld (2010, 59): “although the law is given to consciousness, it is not given empirically: consciousness of the law is a fact of pure reason, and it is the only such fact.” “Moral Consciousness and the ‘fact of reason’.” For more on the factum see: CPr, 5:4, 5:6, 5:29, 5:31, 5:32, 5:47, and 5:105.

⁸ This determinative relation between form and matter in all three *Critiques* is analyzed in detail by Pollok in terms of “Kant’s transcendental hylomorphism” (2017, 118, 121ff., 143ff.).

Fixed moral codes can be too narrowly defined or context-dependent to sustain the universality necessary for application under all circumstances. Therefore, “the lawgiving form” is “the only thing that can constitute the determining ground of the will [*einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann*]” (CPr, 5:29). However, the formal principle of universalizability also unfolds into the more concrete formulae of respecting all persons as ends in themselves and a kingdom of ends representing mutual autonomy under universal laws.⁹ In none of these cases, however, is the moral law a fixed set of codes or “algorithms”¹⁰; its application always requires autonomous judgment in context (G, 4:389). The law provides the formal conceptual basis for reflecting on our subjective maxims and dispositions, for modifying these in accordance with the rational ideal, and for applying moral principles under variable conditions.¹¹ Human choice is poised between material and rational determinations: we are buffeted by the compulsions of self-love and other heteronomous impulses, but we can strive to align ourselves with (or become attuned to) moral laws regulating the competing ends of rational worldly beings co-existing within finite public and natural spaces.

The sequence of cause and effect pertaining to theoretical reason, in which “objects must be the causes of the representations that determine the will,” is reversed for practical reason. In the latter case, “causality has its determining ground [*ihren Bestimmungsgrund*] solely in the pure faculty of reason” (CPr, 5:44). Kant calls this a *causa noumenon* (CPr, 5:49-50, 5:55), because the intelligible can reorder the phenomenal via human agency. Subsequently, Kant reiterates that practical reason, “does not have to do with objects for the sake of *cognizing* them but with its own ability *to make them real* (conformably with cognition of them), that is, with a *will* that is a causality inasmuch as reason contains its determining ground [*den Bestimmungsgrund*]” (CPr, 5:89). Practical principles address the human will, and it is we, through actions guided by the moral law, who can work toward actualizing the highest good in the world as a realm of ends. Kant argues that in “unconditioned causality and the capacity for it, freedom... the reality of the intelligible world is given to us, and indeed as *determined* [*bestimmt*] from a practical perspective, and this determination [*diese Bestimmung*], which for theoretical purposes would be *transcendent* (extravagant), is for practical purposes *immanent*” (CPr, 5:105; emphasis original). Once again, while eschewing metaphysical speculation, Kant articulates the significance of practical reason as guiding the ethical choices of rational beings who are “active in the sensible world in accordance with this determination [*nach dieser*

⁹ The *Groundwork* refers to the formula of the kingdom of ends as providing “a complete determination [*eine vollstandige Bestimmung*] of all maxims” (G, 4:436).

¹⁰ O’Neill (1992, 304).

¹¹ The moral law as “commanding” reoccupies some of the territory ceded by dogmatic metaphysics in relation to the critical epistemology, providing definite content to the notion of the unconditioned (*unbedingtes*), which remains empty for speculative metaphysics (G, 4:393, 4:463; CPr, 5:29, 5:31-2, 5:34; R, 6:3; PP, 8:370, etc.). The elevated status of the moral law is evident in the 2nd *Critique*’s reference to “the majesty of this holy law [*das heilige Gesetz*]” (CPr, 5:77-78). By extension, human beings *aspire to* holiness, i.e., dispositions in conformity with the law (CPr, 5:122, cf. 5:83). The concept of “vocation” mediates between the objectivity and holiness of the moral law, known through reason, and the contingent features and maxims of our subjective natures, which are inevitably at some greater or lesser distance from the ideal.

Bestimmung]" (CPr, 5:105). The dynamic, and often conflictual, relation between the moral law and finite beings who are both rationally and empirically determined sets the stage for addressing *Bestimmung* as vocation. The main issue concerns mediating the intelligible and the phenomenal through the reception of moral principles by human beings and their end-oriented actions in accordance with this "calling."

III. *Bestimmung as moral vocation.*

Kant most often defines the moral law as giving rational determination (*Bestimmung*) to human willing. At the same time, as a modification of *Stimme* (voice), *Bestimmung* readily conveys the sense of calling or vocation, and in many instances this is the most suitable meaning. In these instances, Kant is primarily concerned with the overarching "calling" of humans as rational beings, capable of setting their own ends, to understand and apply the moral law in their lives, rather than with special vocations.¹² It is also the case that Kant sometimes uses *Bestimmung* to express the correct use of a faculty, such as reason or imagination, and in these instances it is often translated as vocation. For example, he discusses "the presumptuousness of those who so far mistake the true vocation [*der ihre wahre Bestimmung*] of reason that they make most of insight and knowledge just where insight and knowledge really cease" (A470/B498). In other words, we misuse reason in forsaking sensible experience and venturing into dogmatic speculation concerning supersensible reality. In a similar vein, Kant dismisses assertions of a "concealed unity" in nature, emphasizing: "then reason would proceed directly contrary to its vocation [*wider ihre Bestimmung verfahren*], since it would set as its goal an idea that entirely contradicts the arrangement of nature" (A651/B679). The true vocation of reason expresses its correct use according to the standards of the critical philosophy: reason formulates maximized speculative and practical concepts, but these do not in themselves produce knowledge without input from sensible experience. In these contexts, rendering *Bestimmung* as vocation is preferable to "destination," insofar as the latter conveys an itinerary with a definite resting point, rather than an ability to pursue rational ends. Vocation is also vastly preferable to "destiny," which has mechanistic, fatalistic, and even superstitious connotations that Kant rejects.¹³ Hence, Kant's frequent recourse to *Bestimmung* as either vocation or destination hinging on autonomous realization under variable conditions must be distinguished from "destiny" as conveying a pre-conceived order or itinerary.¹⁴

¹² Brandt (2003, 97) accordingly emphasizes Kant's focus on "the vocation of humanity as a whole." Ferrarin (2015, 87 and 87 n81) makes a similar point, where he uses destination and vocation interchangeably.

¹³ In the Preface to the B edition of the 1st *Critique*, for example, Kant argues that "through criticism alone can we sever the very root of materialism, fatalism, atheism ... unbelief, of enthusiasm [*der Schwärmerei*] and superstition, which can become generally injurious, and finally also of idealism and skepticism" (Bxxxiv).

¹⁴ Destiny can have fatalistic connotations entirely opposed to Kant's thinking, and along with "fate" better translates *Schicksal*. When Kant infrequently discusses *Schicksal*, the connotation is usually pejorative; for example, at A84-5/B117 he describes "fortune and fate [*Glück, Schicksal*]" as "concepts that have been usurped," i.e., taken over without valid claim. He also refers to "the strings of nature and fate [*dem Faden der Natur und des Schicksals*]" at A463/B491, contrasted with free actions, to summarize the antinomies. The *Religion* criticizes all rote or cultish practices in arguing: "The one aim which they all have in common is to

Most often, Kant's use of *Bestimmung* as vocation has an explicitly moral sense.¹⁵ Within this context, there may be a secondary focus on individuals cultivating their aptitudes. For example, in discussing the formulation of the categorical imperative as universality, Kant considers the case of a person finding within themselves "a talent [*ein Talent*] that by means of some cultivation could make him a useful human being in all sorts of respects" (G, 4:422-23). It would be grossly contradictory, Kant argues, for such a person to neglect this cultivation: "For as a rational being he necessarily wills that all the capacities in him be developed [*daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden*]" (G, 4:423). The implication is that fulfilling specific vocational callings arising from our distinctive abilities is morally necessary.¹⁶ Allen Wood clarifies the moral dimension of self-cultivation in observing, "human talents should be developed so that they may be used to achieve the ends rational beings may set."¹⁷ The theme of cultivation reappears in Kant's exposition of the moral law stipulating that human beings are not mere means to external ends such as fame or profit, but ends in themselves. Kant discusses "duty to oneself," and argues that mere avoidance of conflict with the moral law is ethically deficient, because "there are in humanity predispositions [*Anlagen*] to greater perfection, which belong to the end of nature with respect to humanity in our subject." Neglecting these predispositions might "perhaps be consistent with the *preservation* of humanity, as an end in itself, but not with the *advancement* [*der Beförderung*] of this end" (G, 4:430). These remarks begin to express a regulative moral teleology; determination by reason requires both that we comprehend the moral law and apply its principles to guide the overall trajectories of our lives. In the 3rd *Critique*, this teleological theme, still understood regulatively, is extrapolated from specific individual talents to humanity's overarching moral vocation.¹⁸ Even in the *Groundwork*, Kant subsumes individual vocations within the framework of a

steer to their advantage the invisible power that presides over human destiny [*über das Schicksal der Menschen*]" (6:176). Also see note 3 above.

¹⁵ The *Groundwork* discusses reason's unsuitability for promoting happiness and stresses, "the idea of another and far worthier purpose of one's existence, to which therefore, and not to happiness, reason is properly destined [*bestimmt*] ... as supreme condition." Therefore, "the true vocation of reason [*die wahre Bestimmung derselben*] must be to produce a will that is good ... because reason, which cognizes its highest practical vocation [*die ihre höchste praktische Bestimmung*] in the establishment of a good will ... namely from fulfilling an end which in turn only reason determines [*nur Vernunft bestimmt*]" (G, 4:396). The vocation of humanity is explicitly defined as moral in numerous places; see e.g., CPr, 5:122, CPr, 5:146, CJ, 5:301, CJ, 5:447, CJ, 5:460, CJ, 5:481-82, R, 6:152, R, 6:197, AN, 7:324, CB, 8:117n.

¹⁶ An instance of special vocation is Kant's reference to his critical project, in the dedicatory epistle to the 1st *Critique*, as "my literary vocation [*meiner literarischen Bestimmung*]" (Avi/Bvi). In the 2nd *Critique*, Kant discusses exemplary individuals in their chosen professions, e.g., scholarship. He remarks that "the true scholar" is "engaged in a business and a calling [*in einem Geschäfte und Berufe*] that make imitation [*die Nachahmung*] of such a man [Kant mentions Voltaire as an example] to some extent a law for him" (CPr, 5:78).

¹⁷ Wood (1999, 91).

¹⁸ Kant limits the use of regulative teleological principles "to the reflecting, not to the determining power of judgment" (CJ, 5:360). As Kant explains, the reflecting power of judgment is "only a principle for reflection on objects for which we are entirely lacking a law or concept of the object." Therefore, it "can serve as a merely subjective principle for the purposive use of the cognitive faculties" (CJ, 5:385). Kant later clarifies how "the reflecting power of judgment" is a "principle for judging by means of which we are not brought a step further in the explanation of natural things and their origin" (CJ, 5:437).

universal moral calling without diminishing personal uniqueness: the moral law provides a meta-vocation embracing a tremendous range of biographical and cultural diversity.

Bestimmung as moral determination and as vocation are frequently inter-connected. In the B edition of the 1st *Critique*, in discussing rational psychology as the branch of metaphysics concerning the soul, Kant positions himself in relation to two antithetical stances. In keeping with the critical position (summarized at Bxxxiv), he decries both “soulless materialism” as well as the tendency to “get lost wandering about in a spiritualism that must be groundless for us in this life” (B421). He delineates a third path avoiding these extremes. Autonomous ethical cultivation directs us “away from fruitless and extravagant speculation toward fruitful practical uses [*zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden*], which, even if it is directed only to objects of experience, takes its principles from somewhere higher, and so determines [*so bestimmt*] our behavior, as if our vocation [*unsere Bestimmung*] extended infinitely far above experience, and hence above this life” (B421). This crucial statement concerning the primacy of practical reason summarizes how rational ideas, as universal and therefore “higher” than empirically conditioned concepts, become operative within the world through human agency. Kant makes no speculative claims; unconditioned rational principles regulatively guide human willing and acting only through autonomous agency. The use of the “as if” formulation is a key indicator of this regulative approach (see CJ, 5:404 for another important example).

The ensuing paragraphs demonstrate that these far-reaching arguments about practical vocation do not contradict the tenets of the critical philosophy. Kant reminds us that any assertion of a “cognition going beyond the bounds of possible experience yet belonging to the highest interests of humanity [*zum höchsten Interesse der Menschheit*] disappears, as far as speculative philosophy is concerned, in disappointed expectations” (B423). This statement encapsulates the two sides of Kant’s relationship to metaphysics. He conclusively rejects the speculative path to supersensible cognitions, and insists on “the same law of renunciation for all claims to dogmatic assertions” (B424). At the same time, ideas of a higher calling conceptualize human interests and goals as extending beyond e.g., hedonism, instrumental production and material accumulation. Metaphysical ideas take on their chief significance—one might say their true vocation—through practical application. Supersensible ideas “gain in clarity and unaffected conviction [*Klarheit und ungekünstelter Überzeugung*] through the removal of those dogmatic pretensions.” When we relinquish claims to supersensible knowledge, we are able to “place reason in its proper territory, namely the order of ends [*die Ordnung der Zwecke*] that is at the same time an order of nature” (B425). Here again the B edition anticipates the 3rd *Critique*. Practical regulative ideas conceptualize nature as ordered and purposeful, but only from the standpoint of human ethical activity. Concepts such as vocation and final end provide practical direction for our lives, without violating the bounds of reason or the laws nature. In this way, Kant discusses the *Bestimmung* of everything in life (“*aller seiner Bestimmung im Leben*,” where *Bestimmung* is translated as “function” by Wood and Guyer and as “destination” by Pluhar). The vocational quality of humanity’s *Bestimmung* is unmistakable in Kant’s

reference to “the human being, who alone can contain within himself the ultimate final end [*letzten Endzweck*] of all this” (B425). The calling to serve as a final end derives from “natural predispositions, not only his talents and the drives to make use of them, but chiefly the moral law in him” (B425). The latter, in particular, stimulates us to go beyond “utility and advantage” and “to esteem above all else mere consciousness of a disposition to rectitude [or, a righteousness of disposition, *der Rechtschaffenheit der Gesinnung*]” (B425). This “consciousness” does not involve a self-satisfied and passive stance; rather, Kant expresses this as being “called inwardly, through his conduct in the world... to make himself a suitable citizen of a better one, which he has in its idea” (B426). In other words, ideas of reason, in particular practical reason, call us to become worthy of a realm of ends, and this worthiness manifests itself through conduct in the actual world. In these passages, the moral law as the ultimate determination (*Bestimmung*) guiding our autonomous wills, is correlated with a complimentary sense of *Bestimmung* as a calling to fulfill our potential as rational worldly beings who transform phenomenal reality through action.

The theme of moral calling is prominent in later writings, as Kant addresses issues of ethical cultivation and application. I will discuss only selected examples. The 2nd *Critique* argues that the pursuit of happiness as a supreme principle “would ruin morality altogether were not the voice of reason [*die Stimme der Vernunft*] in reference to the will so distinct, so irrepressible, and so audible even to the most common human beings” (CPr, 5:35). The voice of practical reason has unmistakable connotations of a moral calling; here it counterbalances the powerful lure of immediate pleasure. Building on this formulation, Kant reproaches those who “are brazen enough to shut their ears to that heavenly voice [*jene himmlische Stimme*]” (CPr, 5:35), reformulating, as he often does, metaphysical and theological concepts for ethical purposes. Subsequently, Kant proclaims: “There is something so singular in the boundless esteem for the pure moral law stripped of all advantage—as practical reason, whose voice makes even the boldest evildoer [or sinner] tremble [*deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht*] and forces him to hide from its sight, presents it to us for obedience” (CPr, 5:79-80). Kant is not reticent in attributing sovereign authority to the moral law, which also forms a crucial feature of his political philosophy and his vision of an ethical community.¹⁹ There are clear associations as well with the “voice of conscience,” calling to those who willfully stray into radical evil (R, 6:70n, 6:77, etc., and cf. CJ, 5:446). At the same time, even the “heavenly voice” of practical reason requires those who can hear, understand, and respond to its imperatives, viz., autonomous rational agents applying moral principles under phenomenal conditions.²⁰

More explicitly, Kant discusses “the genuine moral incentive of pure practical reason,” which “is nothing other than the pure moral law itself insofar as it lets us discover the sublimity of our own supersensible existence and subjectively effects respect for their

¹⁹ For more on the moral law as sovereign in an ethical community, see DiCenso (2011, 196ff.) and DiCenso (2019).

²⁰ The 3rd *Critique* portrays the ethical development of early humans occurring “as if they heard an inner voice.” This is connected with an “inner vocation of the mind [*innere Zweckbestimmung ihres Gemüths*],” as well as with “their inner moral law [*ihrem inneren Sittengesetze*]” (CJ, 5:458).

higher vocation [*ihre höhere Bestimmung*] in human beings” (CPr, 5:88; and cf. 5:107-8). Connecting ethical vocation with the sublime also anticipates the 3rd *Critique*, although the later text explicates this interconnection more extensively, as I will discuss in section IV. However, our free response to the moral call is essential in both writings. Kant’s model of vocation is grounded in rational ideas, yet addresses the limitations on achievement deriving from our status as finite worldly beings. He emphasizes, “The proposition [*Der Satz*] about the moral vocation of our nature [*der moralischen Bestimmung unserer Natur*], that only in an endless progress can we attain complete conformity with the moral law, is of the greatest usefulness” (CPr, 5:122). The idea of endless progress, rather than representing a failure of moral achievement, helps us avoid two extreme attitudes. One is the tendency that “degrades the moral law from its holiness by making it out to be lenient (indulgent) and thus conformed to our own convenience,” i.e., not requiring ongoing moral effort (CPr, 5:122). The opposite, excessively idealistic, extreme is equally deleterious. Kant describes this as, “expectation to an unattainable vocation [*einer unerreichbaren Bestimmung*], namely to a hoped-for full acquisition of holiness of will, and so gets lost in enthusiastic [or fanatical, *schwärmende*] theosophical dreams that quite contradict self-knowledge” (CPr, 5:123). Neither of these seemingly antithetical approaches to morality supports persistent effort. By contrast, the concept of endless approximation helps us focus on actively cultivating the moral ideal, while acknowledging the inevitable obstacles arising from both internal (volitional) and empirical sources.

For this reason, Kant repeatedly emphasizes the *striving* toward goodness, which concerns the overall orientation of our wills, dispositions and actions over the course of life. Section IX of the Dialectic of the 2nd *Critique*, entitled “On the wise adaptation of the human being’s cognitive faculties to his practical vocation [*der praktischen Bestimmung des Menschen*],” discusses how “human nature is called [*bestimmt*] to strive for the highest good.” Because this call (or determination) comes from reason, it must be assumed that our cognitive faculties are “suitable to this end” (CPr, 5:146). This argument is characteristic of the “ought implies can” principle: because the moral ideal is generated by our rational faculties, we must have the capacity to advance toward it. In concluding, Kant explicates this call to moral development in the well-known discussion of the awe inspired by “the moral law within me” (CPr, 5:161). Kant refers to “the purposive determination of my existence [*der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins*] by this law” (CPr, 5:162), again showing that ethics extends beyond the application of the categorical imperative to special dilemmas.

IV. Vocation and sublimity in the 3rd Critique.

The 3rd *Critique* offers a subtle rendering of the experience of sublimity that elucidates its relation to moral vocation. While experiences of the sublime are triggered by the awe and majesty of nature in storms, mountain peaks, etc., the key issue is awareness of our own supersensible faculties: “what is properly sublime cannot be contained in any sensible form, but concerns only ideas of reason, which, though no presentation [*keine ...Darstellung*] adequate to them is possible, are provoked and called to mind [*ins Gemüth*]

gerufen werden] precisely by this inadequacy, which does allow of sensible presentation” (CJ, 5:245). Hence, the *inadequacy* of the sensible presentation of rational ideas becomes manifest to us through the efforts of the imagination, and this failure awakens or calls (*rufen*) us to the sublimity of reason. We experience ideas of reason as unconditioned and uncontainable within any sensory representation. This point anticipates Kant's emphasis on the power of the moral law exceeding that of mere nature over the ensuing pages. In the experience of the “mathematical sublime,” the magnitude of practical ideas exceeds containment within any sensory representation, and this tension between idea and inadequate efforts at presentation evokes sublimity in relation to immeasurability. However, the dynamical sublime is associated more directly with the theme of vocation. Kant discusses subreption, which concerns projecting an internal faculty or capacity onto nature. Subreption further shows “the limits and inadequacy” of the imagination in presenting as sensible that which is really intellectual, but it also shows “its [the imagination's] vocation [*ihre Bestimmung*] for adequately realizing that idea as a law” (CJ, 5:257). In other words, the imagination has a function in expressing laws of reason, even if these efforts at sensible rendering occur indirectly through projection onto nature and remain inadequate.

The failure of imagination reveals the more encompassing human vocation associated with our rational faculties and their priority over sensible determinations: “Thus the feeling of the sublime in nature is respect for our own vocation [*für unsere eigene Bestimmung*], which we show to an object in nature through a certain subreption (substitution of a respect for the object instead of the idea of humanity in our subject), which as it were makes intuitable the superiority of the rational vocation of our cognitive faculty [*der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnißvermögen*] over the greatest faculty of sensibility” (CJ, 5:257).²¹ The experience of sublimity involves a dynamic interplay between the limits of sensibility, given through the imagination, and ideas of reason, “insofar as striving [*die Bestrebung*] for them [i.e., for ideas] is nevertheless a law for us” (CJ, 5:257).²² Once again, the theme of striving as an ongoing process of achieving the ideal is central to moral vocation. After reiterating how “it is a law of reason” that even the greatest aspects of nature seem small in comparison with rational ideas, Kant notes, “whatever arouses the feeling of this supersensible vocation in us [*dieser übersinnlichen Bestimmung in uns*] is in agreement with that law” (CJ, 5:257-58). Experience of the sublime clarifies the process of recognizing our vocation as rational worldly beings, i.e., beings for whom ideas and ideals will necessarily be at some degree of remove from empirical reality, wherein that very distance serves to awaken us to the powers of reason. The experience of sublimity exemplifies a reflective process by which we gain awareness of how ideas cannot be matched by “any sensible standard,” tipping the balance of our

²¹ This is why the experience of nature provides “an occasion [or opportunity, *Gelegenheit*] for us to perceive the inner purposiveness in the relationship of our mental powers” (CJ, 5:350).

²² Kant uses the same term to discuss “*die größte Bestrebung der Einbildungskraft*,” rendered as “greatest effort of the imagination” two sentences later (CJ, 5:258).

allegiance toward reason. The failure of the imagination to represent ideas induces “a displeasure that arouses the feeling of the supersensible vocation in us [*unserer übersinnlichen Bestimmung in uns*], in accordance with that which is purposive” (CJ, 5:258). We feel the power of nature dwarfing our physical beings, and yet we thereby “discover within ourselves a capacity for resistance of quite another kind, which gives us the courage to measure ourselves against the apparent all-powerfulness of nature” (CJ, 5:261). This “other kind” of inner power is found in the non-sensible standard given by “our own faculty of reason” (CJ, 5:261) which cannot be overwhelmed or negated by mere physical power. Noteworthy here is Kant’s reference to courage, a term central to his reflections on enlightenment (E, 8:35, R, 6:57), and which conveys a capacity to engage challenges where the outcome is not guaranteed, or even favorable. At issue here is moral courage, which surpasses the force of nature and is inseparable from freedom of choice and responsibility. In facilitating this inner awareness, the sublime “calls forth our power [*unsere Kraft ... in uns aufruft*]” (CJ, 5:262). In this way, an inherent capacity for autonomy and ethical endeavor is elicited in the form of the calling and sense of vocation that are so prominent throughout these passages.

Reason and imagination cooperate in presenting ideas indirectly (CJ, 5:266). Even though, “taken literally, and considered logically, ideas cannot be presented (*darstellt*),” the “effort [or striving, *Bestrebung*] [of the mind], and the feeling of the unattainability of the idea by the imagination, is itself a presentation of the subjective purposiveness of our mind in the use of the imagination for its supersensible vocation [*für dessen übersinnliche Bestimmung*]” (CJ, 5:268). The tension between idea and image yields insight into our supersensible faculties, notably our capacity to act in accordance with principles rather than in response to conditioned forces (e.g., physical coercion or societal influences). We experience ourselves as able to *think* of supersensible concepts, even “without being able to produce this presentation **objectively**” (CJ, 5:268). The sublime asserts “our independence in the face of nature” and, reciprocally, serves “to place what is absolutely great only in the subject’s own vocation [*nur in seiner (des Subjects) eigenen Bestimmung zu setzen*]” (CJ, 5:269).²³ The ethical significance of this awakening to supersensible ideas and the vocational demands they place on us is explicated in the ensuing passages. “Thus the sublime must always have a relation to the manner of thinking [*auf die Denkungsart*], i.e., to maxims for making the intellectual and the ideas of reason superior to sensibility” (CJ, 5:274; and cf. CJ, 5:280). The focus on maxims indicates a concern with the principles guiding willing and acting. Kant also contrasts this “soul-elevating [*seelenerhebende*], merely negative presentation of morality,” manifest through sublimity, with “visionary rapture [*Schwärmerei*]” that transgresses the bounds of reason and sense (CJ, 5:275). This emphasizes the practical significance of supersensible ideas as avoiding the fatalism of

²³ In a parallel discussion, Kant contrasts “the satisfaction in an action on account of its moral quality” with pleasure arising from the senses. Moral satisfaction consists “of self-activity and of its appropriateness to the idea of its vocation” (CJ, 5:292).

both materialism and *Schwärmerei* by addressing how we think and act in the world according to principles, i.e., autonomously.

Kant's analyses of moral vocation with reference to the sublime occur within the context of aesthetic judgment; this forms an essential prelude to his explication of vocation within the framework of teleological judgment. The topic is vast. Even if we confine ourselves to the latter sections of the "Critique of Teleological Judgment" (sections 83 and following), we encounter a dense network of interwoven arguments. Within this network, moral vocation intersects with explorations of ethico-theology and the moral and teleological proofs for God (sections 86-91).²⁴ These discussions establish a wider conceptual framework for understanding moral vocation in relation to the ends of reason. However, because of space limitations, I will conclude by focusing on moral vocation as ethical activity in the world.

V. Moral vocation, community, and the highest good as destination.

One of the main themes of the concluding sections of the 3rd *Critique* concerns our ethical vocation as rational worldly beings to introduce ideas of reason into existing conditions in the world.²⁵ In section 83, Kant recapitulates how, viewed on the level of "natural predispositions," a human being is "a link in the chain of natural ends ...with regard to many ends which nature seems to have determined for him in its predispositions [*in ihrer Anlage bestimmt*; i.e., in terms of the predispositions given to us by nature]" (CJ, 5:430-31). However, while acknowledging natural determination with regard to biologically-driven ends, Kant also stresses that the human being is "the sole being on earth who has reason" and who thereby can conceptualize and choose ends (CJ, 5:430-31). Nature provides us with predispositions to sociality and morality, but these predispositions must be actively cultivated (also see IU, 8:20-22, CJ, 5:430-2). We can employ reason to reflect critically on our ends, guided by universalizable rational principles such as justice, fairness, and equality. In this way, reason as practical can regulate instrumental uses of reason, by assessing activities and endeavors with regard to the more encompassing principles of the moral law.

Kant does not simply oppose naturalism and autonomy, but rather argues that we can grasp nature regulatively, "as if" it was also governed by teleological principles, thereby mediating our experience of ourselves as both supersensible (rational) and sensible. "If nature is regarded as a teleological system, then it is his [the human being's] vocation to be the ultimate end of nature [*seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur*]; but always only conditionally, that is, subject to the condition that he has the understanding and the will to give to nature and to himself a relation to an end that can be

²⁴ This use of theological language in a practical respect is contentious. Ferrarin (2015, 93, n91), for example, questions its utility. However, whether we are favorably or unfavorably disposed to Kant's use of theological concepts, it is always the case that these are conceptualized within the purview of practical reason. In the 3rd *Critique*, among many such passages, Kant emphasizes: "only reason, by means of its moral principles, is capable of having produced the concept of God" (CJ, 5:447). I discuss the practical significance of Kant's use of the concept of God in greater detail in DiCenso (2017).

²⁵ For example: "this moral teleology concerns us as beings in the world [*als Weltwesen*] and thus as beings connected with other things in the world, upon which this very same law prescribes us to direct our judging" (CJ, 5:447).

sufficient to itself independently of nature, which can thus be a final end” (CJ, 5:431). The model of purposiveness in Kant’s moral teleology makes no speculative claims about an inherent order of nature or a necessary structure and end to history. In accordance with regulative principles and with the reflective use of judgement, teleological claims concern an order of reason whose realization is inseparable from the autonomous use of our faculties in the world.²⁶ The essential point is that even if humans are “the highest ends” of nature because we can set rational ends, this status is not simply given; it is a vocation requiring active achievement under contingent circumstances. Kant therefore separates what people “*must do* in order to *become* a final end... from all those ends the possibility of which depends on conditions which can be expected only from nature” (CJ, 5:431, *italics added*). The element of freedom of choice applied in context is crucial, because such application requires mature moral judgment and cannot be reduced to a mechanistic procedure.

Additionally, as the argument develops, it becomes clear that the purposive activity with which Kant is concerned is not confined to the individual level alone. Kant begins by stressing that “the production of an aptitude of a rational being for any ends in general (and thus for his freedom) is **culture** [*ist die Cultur*]” (CJ, 5:431). After briefly discussing the more instrumental “culture of skill,” Kant turns to a “culture of discipline,” which “consists in the liberation of the will from the despotism of desires” (CJ, 5:432). On an individual level, culture or cultivation involves an internal process of the free development of our capacities and talents. However, Kant also depicts “the development of the natural predispositions of the human race,” as requiring shared rational institutions. “The formal condition under which alone nature can attain its final aim [*Endabsicht*] is that constitution [*Verfassung*] in the relations of human beings with one another in which the abuse of reciprocally conflicting freedom is opposed by lawful power in a whole, which is called **civil society**; for only in this can the greatest development of the natural predispositions occur” (CJ, 5:432).²⁷ The notion of an *Endabsicht* is not a determinate teleological principle, but a regulative principle for the reflecting power of judgment (CJ, 5:416, 5:437-8, 5:445, 5:455-56).²⁸ If, as we have seen, this *Endabsicht* requires internal cultivation, then in this passage Kant clearly links our moral vocation with instituting just constitutions externally, i.e. socio-culturally and politically. Kant also makes reference, at CJ, 5:432, to the need for “a cosmopolitan whole, i.e., a system of all states that are at risk of detrimentally affecting each other...” He argues that such a “morally grounded system”

²⁶ The “concept of the purposiveness of nature ... is necessary for the human power of judgment in regard to nature but does not pertain to the determination of the objects themselves, thus a subjective principle of reason for the power of judgment which, as regulative (not constitutive), is just as necessarily valid for our **human power of judgment** as if it were an objective principle” (CJ, 5:404). Ginsborg (2015, 326ff.) offers a valuable analysis of purposiveness in relation to normativity, emphasizing throughout the regulative status of the concepts.

²⁷ The connection of “moral vocation of the human species” with social transformation and the “perfection of a civil constitution” is discussed by Wood (1999, 296).

²⁸ Pollok (2017, 104-110) provides an important discussion of purposiveness as a regulative principle for the reflective power of judgment.

forms the basis for individuals to engage in “developing to their highest degree all the talents that serve for culture” (CJ, 5:433). While the theme is not well-developed in the 3rd *Critique*, Kant is arguing that we require institutional conditions that stimulate and support our supersensible vocation as bearers of rational morality. While occasional experiences of sublimity can act as catalysts on the individual level, rightful polities, nationally and internationally, create the necessary conditions for supporting and maximizing our capacity to realize moral ends. This connection between collective institutions and vocation is more directly formulated in the *Anthropology*'s description of “a civil constitution [*einer bürgerlichen Verfassung*], which is the highest degree of artificial improvement of the human species' good predisposition to the final end of its destiny [*zur Endzweck ihrer Bestimmung ist*]” (AN, 7:327). As I have noted, “destiny” is a misleading translation of *Bestimmung*; since Kant is describing a potentiality directed toward a final end that requires autonomous agency, vocation or destination are clearly more suitable renderings. We must actively develop and maintain just constitutions and rightfully regulated civil societies that support moral ends (see CF, 7:88, 90, 91, 93 for further analysis of the duty to establish just constitutions).

While rightful socio-political conditions can provide the opportunities for the cultivation of our talents and capacities, no polity can induce moral cultivation. Morality requires freely adopted inner maxims, unlike legality or external right that is established through coercive institutions (MM, 6:214).²⁹ This distinction is elucidated in Kant's formulation of the non-coercive institutions of “an *ethico-civil*” or “*ethical community*” (R, 6:94-95), as juxtaposed with a “juridico-civil society” of external laws, which I have discussed at length elsewhere.³⁰ The key point is that collective moral pedagogy can facilitate the cultivation of our inner capacity to freely choose ethical maxims. Without such support, we are more likely to succumb to the influences of contingent and parochial cultural norms, often prioritizing our crudest inclinations, such as immediate gain, pleasure, and ascendancy over others. These inclinations “belong more to our animality and are most opposed to our education for our higher vocation [*der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung*] [...] and of making room for the development [*Entwicklung*] of humanity” (CJ, 5:433). When we can recognize “a sovereignty in which reason alone shall have power,” and not be impeded by “the intolerant selfishness of human beings,” then we are increasingly able “to feel an aptitude for higher ends [*eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken*], which lies hidden in us” (CJ, 5:434). Final, goal-oriented ends cannot be based on natural predispositions alone; they do not become established without concerted efforts over a protracted period of time. This point is consolidated in Kant's argument that “the final end cannot be an end that nature would be sufficient to produce in accordance with its idea, because it is unconditioned” (CJ, 5:435). The unconditioned moral law enters into the world only through rational agency; hence there is “in the world only a single sort of beings whose causality is teleological, i.e., aimed at ends ... The being of this sort is the

²⁹ At the same time, Kant understands both ethics and law as ideally regulated by the principle of universality, and each sphere affects the other (MM, 6:239).

³⁰ See DiCenso (2019).

human being” (CJ, 5:435). The self-determination necessary to actualizing the moral law under phenomenal conditions is the defining feature of humans as ends in themselves.³¹ The human being is the only natural being who contains “a supersensible faculty (**freedom**) and even the law of the causality together with the object that it can set for itself as the highest end (the highest good in the world)” (CJ, 5:435). Actions regulated by practical reason are directed toward the highest good in the world, which concerns not just the conjunction of happiness with morality, but particularly the *worthiness* to be happy (i.e., justice). The “highest good” as an end or destination is determined by the moral law and projected as the end toward which that determination points: “The moral law, as the formal rational condition of the use of our freedom, obligates us by itself alone, without depending on any sort of end as a material condition; yet it also determines for us, and indeed does so a priori, a final end, to strive after which it makes obligatory for us, and this is *the highest good in the world* possible through freedom” (CJ, 5:450).³² Between determination and destination, however, the autonomous agents capable of progressing toward the highest good must be guided by a sense of this calling.

It is significant, therefore, that the ensuing sections of the 3rd *Critique* are concerned with the connection between our moral vocation and the moral idea of God. In order that the human being “remain attached to the appeal of his moral inner vocation [*dem Ruhe seiner sittlichen inneren Bestimmung*] and not weaken in this respect ...he must assume the existence of a **moral** author of the world, i.e., God, from a practical point of view, i.e., in order to form a concept of at least the possibility of the final end that is prescribed to him by morality” (CJ, 5:452-53). While this theme requires a separate treatment, it is clear that the moral idea of God in no way abrogates human autonomy; it provides the conceptual resources for projecting our activity toward an ethical end that exceeds immediate achievement. This approach to the idea of God is consistent with, and builds on Kant’s discussions of the postulates of practical reason in the 2nd *Critique* (CPr, 5:122ff.).³³

The moral concept of God functions regulatively to guide human activity progressing toward the highest good in the world. In section 88, Kant describes how “pure reason, as a practical faculty, i.e., as a faculty for determining the free use of our causality by means of ideas [*den freien Gebrauch unserer Causalität durch Ideen ... zu bestimmen*] (pure concepts of reason) not only contains a regulative principle for our actions in the moral law, but at the same time also thereby provides a subjectively constitutive one ... which is to be made actual by means of our actions in the world [*durch unsere Handlungen in der Welt ... wirklich gemacht werden soll*] in accordance with the concept” (CJ, 5:453).

³¹ Kant’s repeatedly emphasizes human freedom: “it is the value that he alone can give to himself, and which consists in what he does, in how and in accordance with which principles he acts, not as a link in nature but in the **freedom** of his faculty of desire; i.e., a good will is that alone by means of which his existence can have an absolute value and in relation to which the existence of the world can have a **final end**” (CJ, 5:443). Autonomous human agency in realizing the highest good in the world is also stressed by Wood, 1999, 311ff.

³² And cf.: “We are determined [*bestimmt*] a priori by reason to promote with all of our powers what is best in the world ... the combination of universal happiness with the most lawful morality” (CJ, 5:453).

³³ And see DiCenso (2011, 204ff.) for discussion of the practical postulates.

While confirming the moral law as regulating or determining our willing, Kant also explicates how the formal law works in conjunction with freedom of choice. The moral law represents an ought-to-be, a rational rule, that *becomes* constitutive, i.e., modifies existing conditions, only through human action in the world. In this way alone, rational ideas can transform the social worlds we produce and inhabit. Moral teleology is grounded in the objective law, but its realization is predicated on the exercise of human autonomy directed toward realizing the highest good in the world.³⁴ Kant differentiates the practical and regulative determination of ends in the world from theoretical cognition of laws of nature. The relationship of teleology to nature is similar to that of the sublime, where no determinate knowledge is at issue, but rather a relation to nature that catalyzes inner awareness. Kant therefore places major emphasis on “making the final end which in accordance with the precept of the moral law we ourselves have to fulfill into the guideline for reason’s judgment about our vocation [*unsere Bestimmung*] (which can be considered as necessary or worthy of being assumed only in a practical relation)” (CJ, 5:460). With regard to “moral teleology,” he similarly concludes that the use of this concept is inseparable from “our practical vocation [*unserer praktischen Bestimmung*]” (CJ, 5:461). In these and many other passages, Kant presents rational moral endeavor, and not instrumental reason and the ensuing proliferation of technology, as constituting the true vocation (*Bestimmung, vocatio*) of humanity. Moral teleology concerns autonomous subjects realizing the moral law in the world through individual actions, equitable human relations, and establishing just institutions. Vocation is impossible without autonomy, because the moral law must be rationally understood and applied, not only to our subjective maxims, but also within varying biographical, societal, and historical contexts.

I have sought to clarify the integrated nature of the three meanings of *Bestimmung*, and the importance of this integrated set of concepts for understanding the wider trajectory of Kant’s practical philosophy. *Bestimmung* as determination is correlated with the formality of the moral law providing the logical structure of morality. *Bestimmung* as vocation concerns recognition of the moral law by rational worldly beings, and articulates the need for ongoing ethical application in the world. *Bestimmung* as destination sets the encompassing rational ends—maximization of human potentiality under conditions of mutually supportive freedom—toward which moral vocation is directed. Kant’s practical philosophy retains several core traditional and rationalist ideas: universal law, teleology, vocation, and a progressive transformation of our inner dispositions and, through action in the world, of human institutions which reflect and support further cultivation of moral autonomy. These ideas are molded into Kant’s distinctive hylomorphic vision of the human condition, in which the ideal and the real interact through the autonomous agency of rational beings.³⁵ The realization of the ideal “ought” formally prescribed by the moral law requires responsiveness to our vocation on a level transcending the specific moral

³⁴ A few pages later, Kant reiterates that in “the practical sphere” a regulative principle such as acting in conformity with a rational end “is at the same time constitutive, i.e., practically determining [*d.i. praktisch bestimmend*]” (CJ, 5:457).

³⁵ See Pollok (2017), 121ff.

dilemmas we face on a day-to-day basis. However, because moral vocation entails the collective cultivation of rationality, autonomy, and the establishment of shared institutions supporting them, there is nothing certain about the hope associated with this calling.

REFERENCES

- Brandt, Reinhard (2003). "The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being," in *Essays on Kant's Anthropology*, ed. B. Jacobs and P. Kain. Cambridge University Press.
- Brandt, Reinhard (2007). *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner.
- DiCenso, James J. (2011). *Kant, Religion, and Politics*. Cambridge University Press.
- (2017). "Practical Cognition of God" in *Kant and the Question of Theology*, eds. Firestone, Jacobs, and Joiner. Cambridge University Press, pp. 13-34.
- DiCenso, James J. (2019) "Kant on Ethical Institutions." *Southern Journal of Philosophy*, Volume 57, Issue 1, March, 30-55.
- Di Giovanni, George (2005). *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: The Vocation of Humankind*. Cambridge University Press.
- Ferrarin, Alfredo (2015). *The Powers of Pure Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ginsborg, Hannah (2015). *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*. Oxford University Press.
- Guyer, P., and Wood, A. (1992-). General co-eds., *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in English Translation*. 16 vols. Cambridge University Press.
- Guyer, Paul. *Kant*. (Routledge, 2006).
- Kant, Immanuel (1900-). *Kant's gesammelte Schriften, Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter (cited according to volume number and page; *The Critique of Pure Reason* is cited according to the first edition (A) or second edition (B) pagination.)
- "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" trans. and ed. Mary J. Gregor, in *Practical Philosophy*. E.
- Kant, Immanuel (1900-). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Robert B. Loudon, in *Anthropology, History, and Education*. AN.
- Kant, Immanuel (1900-). *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor and Robert Anchor, in *Religion and Rational Theology*. CF.
- Kant, Immanuel (1900-). "Conjectural Beginning of Human History," trans. Allen Wood, in *Anthropology, History, and Education*. CB
- Kant, Immanuel (1900-). *Critique of the Power of Judgment*, ed. Paul Guyer, trans. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge University Press, 2000. CJ.
- Kant, Immanuel (1900-). *Critique of Practical Reason in Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary Gregor. Cambridge University Press, 1996. CP.
- Kant, Immanuel (1900-). *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge University Press, 1997.

- Kant, Immanuel (1900-). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary J. Gregor, in *Practical Philosophy*. G.
- Kant, Immanuel (1900-). "Idea for a universal history with a cosmopolitan aim," trans. Allen Wood, in *Anthropology, History, and Education*. IU.
- Kant, Immanuel (1900-). *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary J. Gregor, in *Practical Philosophy*. MM.
- Kant, Immanuel (1900-). "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice" trans. Mary J. Gregor, in *Practical Philosophy*. TP.
- Kant, Immanuel (1900-). *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, trans. George di Giovanni, in *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. Allen Wood and George di Giovanni. Cambridge University Press, 1998. R.
- Kleingeld, Pauline (2010). "Moral Consciousness and the 'fact of reason'," in *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, eds. A. Reath and J. Timmerman. Cambridge University Press.
- Munzel, Felicitas. *Kant's Conception of Pedagogy*. Evanston: Northwestern University Press, 2012.
- O'Neill, Onora (1992). "Vindicating Reason," in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer. Cambridge University Press.
- Pollok, Konstantin (2017). *Kant's Theory of Normativity*. Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- Zöllner, Günter (2013). "'An Other and Better World': Fichte's *Vocation of Man* as a Theological-Political Treatise," in *Fichte's Vocation of Man*, ed. D. Breazeale and T. Rockmore. SUNY Press.



**Cosmopolitanism in Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View*:
Regulative Ideas and Empirical Evidence**

***El cosmopolitismo en la Antropología en sentido pragmático de
Kant:
ideas reguladoras y evidencia empírica***

ROBERTA PASQUARÈ*

Karl-Franzens-Universität Graz, Austria

Abstract

With this paper I analyze Kant's account of the human vocation to cosmopolitanism discussed in the last section of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (7:321-333) and show how Kant's notion of cosmopolitanism requires the cooperation of pure reason and pragmatic anthropology. My main thesis is that pure reason provides regulative ideas, thereby maintaining a foundational role, and pragmatic anthropology provides empirical evidence, thereby reinforcing the theoretical and practical status of reason's ideas. In developing my analysis, I argue that Kant reframes the question 'What is the human being?' in a non-essential way, foregrounds a moral practical concern, and assigns freedom an unprecedented role. Finally, I relate my analysis to two questions frequently discussed in Kant scholarship, namely the problem of whether the *Anthropology* has only a pragmatic or also a moral scope and the problem of the relation between the *Anthropology* and Kant's critical system.

Keywords

Cosmopolitanism, Pragmatic Anthropology, Pure Reason, Freedom

* Dr Roberta Pasquarè, Visiting Scholar at the Karl-Franzens-Universität Graz, Austria. Email: roberta.pasquare@gmail.com

Resumen

Con este artículo analizo la discusión de Kant sobre la destinación humana al cosmopolitismo en la última sección de la *Antropología en sentido pragmático* (7:321-333) y mostro cómo la noción de cosmopolitismo requiere la cooperación de la razón pura y de la antropología pragmática. La tesis principal es que la razón pura proporciona ideas reguladoras, manteniendo así una función fundacional, y la antropología pragmática aporta evidencia empírica, reforzando así el estatus teórico y práctico de las ideas de la razón. Al desarrollar mi análisis, sostengo que Kant replantea la pregunta "¿Qué es el ser humano?" de una manera no-esencial, pasa a primer plano una perspectiva moral y asigna a la libertad una función sin precedentes. Finalmente, relaciono mi análisis con dos cuestiones ampliamente discutidas por los investigadores Kantianos, a saber, el problema de si la *Antropología* tiene sólo un alcance pragmático o también moral y el problema de la relación entre la *Antropología* y el sistema crítico de Kant.

Palabras clave:

Cosmopolitismo, antropología pragmática, razón pura, libertad

Introduction

Kant scholarship on cosmopolitanism exhibits a curious peculiarity: the study of Kant's anthropology is commonly considered indispensable to the study of his cosmopolitanism, and yet his *Anthropology from a Pragmatic Point of View*¹ is noticeably underexamined.² This is odd for at least two reasons. First, one could expect to gain a better insight into Kant's anthropology precisely by examining this 1798 compendium that Kant himself compiled and furnished with a *Preface* after having lectured on the subject twenty-four times.³ Second, the last section of the *Anthropology* is a dense discussion culminating in the claim that cosmopolitanism is the vocation of the human species. At the same time, two reasons could explain why the *Anthropology* has been neglected as a source worth examining vis-à-vis Kant's cosmopolitanism. From the political and legal point of view, Kant does not offer any detail on the formation, organization, and preservation of the cosmopolitan order, thus referring back the reader to his previous writings. From the point

¹ Henceforth I refer to the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* also as published *Anthropology*, to distinguish it from the student lecture notes, or as *Anthropology*, to distinguish it from Kant's anthropological thought in general.

² Three exceptions are Zöller (2011), Loudén (2011, pp. 78-90), and González, who shows how "the entire work is devoted to exploring the difficulties and promoting the conditions for a cosmopolitan citizenship" (González 2011, p. 79). I would like to thank my two blind reviewers for their helpful remarks and for drawing my attention to the monograph by Ana Marta González and the volume edited by Gualtiero Lorini and Robert B. Loudén.

³ On Kant's anthropology lectures in general and the origins of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* in particular see Brandt (1999, pp. 7-48), Stark (Jacobs and Kain 2003, pp. 15-37), Loudén (2000, pp. 62-74), and Wilson (Lorini and Loudén 2018, pp. 11-28). For a detailed overview of Kant's lecturing schedule see the website *Kant in the Classroom. Materials to aid the study of Kant's lectures* (<https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaraqon/Kant/Home/index.htm>).

of view of philosophy of history, Kant seems at first glance to offer nothing more than a summary of his earlier accounts on the mechanics of human antagonism.

Nevertheless, there are strong reasons to include the examination of the *Anthropology* in the study of Kant's cosmopolitanism. One strong reason is to fill a gap in the relevant scholarship. One stronger reason is that examining Kant's account of cosmopolitanism in the *Anthropology* advances the debate on some crucial problems frequently discussed by Kant interpreters. The strongest reason, however, is that in the last section of the *Anthropology* under the heading *The character of the species* Kant assigns cosmopolitanism and freedom a more prominent role than in his other writings on cosmopolitanism.

With this paper I analyze the last section of the published *Anthropology* (7:321-333)⁴ and (a) show how Kant's notion of cosmopolitanism requires the cooperation of pure reason and pragmatic anthropology. In so doing, I argue that Kant (b) reframes the question 'What is the human being?', (c) foregrounds a moral practical concern, and (d) assigns freedom a more prominent role than in his other writings on cosmopolitanism.

In the first paragraph I substantiate my contention about the relation between Kant's account of cosmopolitanism and the question 'What is the human being?'. In the second paragraph I analyze the last section of the *Anthropology* and show that Kant's account of cosmopolitanism requires the cooperation of pure reason and pragmatic anthropology, has an eminently moral focus, and assigns freedom an unprecedented role. In the third paragraph I relate my analysis to two questions widely discussed in Kant scholarship, namely the problem of whether the *Anthropology* has only a pragmatic or also a moral scope and the problem of the relation between the *Anthropology* and Kant's critical system.

1. Reframing the question 'What is the human being?'

In the *Anthropology* cosmopolitanism takes on a more prominent role than in Kant's previous writings, because under the heading *The character of the species* Kant implicitly but demonstrably tackles the question 'What is the human being?'. I discuss this section of the *Anthropology* in more detail in the next paragraph. For now, it might suffice to say that Kant reframes this question as question of the character of the human species, specifies it in terms of the vocation of the human species, and concludes that the human species is characterized by its vocation to cosmopolitanism.

At least two pieces of textual evidence justify interpreting the question on the vocation of the human being as meant to address the question 'What is the human being?'.

⁴ References to Kant's works are to the volume and page number of the *Akademie Ausgabe*: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, edited by the Königlich- Preußische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900-. References to *The Critique of Pure Reason* are to the pagination in the (A) and (B) editions. For the citations I have used the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*.

The first evidence is a letter that Kant wrote to the theologian Carl Friedrich Stäudlin on May 4 1793, five years before publishing the *Anthropology*:

The plan I prescribed for myself a long time ago calls for an examination of the field of pure philosophy with a view to solving three problems: (1) What can I know? (metaphysics). (2) What ought I to do? (moral philosophy). (3) What may I hope? (philosophy of religion). A fourth question ought to follow, finally: What is man? (anthropology, a subject on which I have lectured for over twenty years). (9:429).

Kant's explicitly linking the question 'What is man?' with anthropology as the subject on which he has "lectured for over twenty years" is a strong indication that the *Anthropology*, i.e. the compendium that he published five years after the letter to Stäudlin, is concerned with the question 'What is man?', however reframed or specified.

The second textual evidence is the compendium of Kant's logic lectures published in 1800, commonly known as *Jäsche Logic*. There Kant famously writes:

The field of philosophy in cosmopolitan sense can be brought down to the following questions:

1. *What can I know?*
2. *What ought I to do?*
3. *What may I hope?*
4. *What is man?*

Metaphysics answers the first question, *morals* the second, *religion* the third, and *anthropology* the fourth. Fundamentally, however, we could reckon all of this as anthropology, because the first three questions relate to the last one. (9:25)⁵.

Here too, two years after the publication of the *Anthropology* Kant continues assigning the question 'What is man?' to anthropology.

However, with reference precisely to Kant's letter to Stäudlin, Reinhard Brandt maintains

that pragmatic anthropology is not to be understood as answering the question discussed again and again since Plato, namely the question about the essence of the human being [*Wesensfrage des Menschen*]. To be sure, the subject on which Kant in 1793 had lectured over twenty years (i.e. since the winter semester 1772-1773) was indeed anthropology [...], but it is not the anthropology of the fourth question.⁶ (Brandt 1999, pp. 16-17).

On my reading, Kant's explicit link between the fourth question and his lectures is too strong an evidence to doubt that the *Anthropology*, the compendium of his own lectures which he himself authors and provides with a preface *ad hoc*, addresses the fourth

⁵ Unless otherwise specified, all emphases in the present and following quotations are Kant's.

⁶ My translation.

question. Furthermore, Kant insists on the link between the fourth question and anthropology also in his 1800 *Logic*, that is to say, after the publication of the *Anthropology*. Therefore, I think that the *Anthropology* does indeed deal with the question ‘What is the human being?’, but that it does so, as remarked by Brandt, in a non-essential way. Thus, Kant holds on to the fourth question, but he reframes it in a non-essential way. On Kant’s reframing the question from an essential to a non-essential standpoint Alix Cohen convincingly states that

the question addressed has in fact shifted from defining the human being in terms of what he *is* [...] to defining him in terms of what he *does* [...]: the question ‘what is the human being?’ is redirected at what he *does* as opposed to what he *is* [...], an enquiry about essence thus being substituted for an enquiry into meaning. (Cohen 2009, pp. 59-60).

If the question of the vocation of the human species discussed in the *Anthropology* reframes the question ‘What is the human being?’ singled out in the *Logic*, and if the answer is cosmopolitanism, then there can be no comprehensive understanding of the human being in the Kantian sense without the cosmopolitan perspective discussed in the *Anthropology*.

Nowhere in Kant’s previous writings is the link between being human and being theoretically and practically committed to cosmopolitanism more prominent than in the *Anthropology*. In Kant’s other writings cosmopolitanism is brought into play to alternatively fulfill either a theoretical or a practical function⁷, and answers questions alternatively of either philosophy of history, or philosophy of nature, or political philosophy.⁸ Only in the *Anthropology* the leading question is explicitly focused on the human being, namely, on what it means to be human. Furthermore, as I discuss in the next paragraph, nowhere in his other writings does Kant depict human progress toward cosmopolitanism as less nature-steered and more manmade than in the *Anthropology*.

2. The human vocation to cosmopolitanism

Before analyzing Kant’s account of cosmopolitanism, I provide as framework a brief outline of the *Anthropology*’s subject matter, method, and aim, postponing a more detailed discussion of these matters to the next paragraph.

Kant defines the *Anthropology*’s subject matter as “the investigation of what [the human being] as a free-acting being makes of himself, or can and should [*soll*] make of himself”.

⁷ On the alternatively theoretical or practical status of the idea of progress toward cosmopolitanism in Kant’s writings see Pauline Kleingeld (1995 and 2001). For instance, in *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* and *Critique of the Power of Judgment* the idea of progress leading to cosmopolitanism serves to fulfill the theoretical function of, respectively, conferring order to the apparent chaos of history and assuming a final single end of nature. Instead, in *On the Common Saying: That may be Correct in Theory, but it is of no Use in Practice*, the idea of progress toward cosmopolitanism serves the practical function to prevent moral despair.

⁸ For instance, the leading question in *Idea for a Universal History*, *Critique of the Power of Judgment* and *Toward Perpetual Peace* pertains respectively to Kant’s philosophy of history, of nature, and of politics.

(7:119). Its method consists in the empirical observation of “this or that [...] human quality of practical relevance” (7:121), and its aim is the application of “knowledge and skill for the world’s use”, namely “for [the human being’s] purposes” (7:119). So, for now it might suffice to say that the published *Anthropology* presents an empirical discipline which observes how human beings generally behave and act, assesses human behavior and conduct relatively to their results, and indicates how to orient and re-orient behavior and conduct so as to be conducive to the agent’s ends.

In the following analysis of Kant’s account of cosmopolitanism in the last section of the *Anthropology* I show at which junctures pragmatic anthropology in cooperation with pure reason becomes a discipline which not only assesses behavior and conduct relatively to just any end that agents may have but also prescribes specific ends that agents ought to have. Following Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*, I refer to the former ends as pragmatic and to the latter as moral.

2.1 The human being as the *animal rationabile*

In the last section of the *Anthropology*, entitled *The character of the species*, Kant sets out to define the human species.

His point of departure is the definition of human being as a “*terrestrial* rational being” (7:321). Once reason has been “stated and used as a basis for distinguishing” the human species in the “system of animate nature” (ibid.), a further step is required. In fact, Kant is not interested in reiterating the commonplace of the human being as *animal rationale* but rather in elucidating what does it mean to be an inhabitant of the earth endowed with reason. The task of defining the character of the human species amounts then to describing what its being endowed with reason implicates.

To provide this description Kant employs the Aristotelian method commonly known as ‘defining by *genus proximum* and *differentia specifica*’. This method consists in describing the character of a species (its *differentia specifica*) by comparing it to a different species (*tertium comparationis*) within the same family (*genus proximum*). The difference between the *tertium comparationis* and the species to be defined is what makes up the *differentia specifica* and, with it, the identification of the character of the species at issue. That Kant employs the Aristotelian method is clear from the outset: “In order to indicate a character of a certain being’s species, it is necessary that it be grasped under one concept with other species known to us.” (ibid.). Therefore, in order to define what characterizes a species, one needs subsume it under the correspondent family (the *genus proximum* referred to by the operation of “grasping under one concept”) and then compare it with a different species within the same family (the *tertium comparationis* referred to as “other species known to us”).

Kant’s task, as seen above, is not to justify the definition of the human being as the animal endowed with reason, but rather, taking this definition as a point of departure, to describe

what having reason involves for the human species. The Aristotelian method requires then to define the *differentia specifica* of the human species' reason by subsuming it under the correspondent *genus proximum* and comparing it with a *tertium comparationis*. The *genus proximum* would be a species of "rational beings in general" (ibid.), and the *tertium comparationis* would have to be a non-terrestrial rational species, which poses pragmatic anthropology a problem, since "we have no knowledge of non-terrestrial rational beings" (ibid). As a result, pragmatic anthropology is faced with the problem of the missing *tertium comparationis*: "if we are comparing a kind of being that we know (A) with another kind of being that we do not know (non-A), then how can one expect or demand to indicate a character of the former when the middle term of the comparison (*tertium comparationis*) is missing to us?" In light of this Kant states, "it seems [...] that the problem of indicating the character of the human species is absolutely insoluble, because the solution would have to be made through experience by means of the comparison of two species of rational being, but experience does not offer us this". (ibid).

Kant must thereby deal with a methodological dilemma: he can either remain within the empirical boundaries of pragmatic anthropology and give up reason as the human *differentia specifica* or overstep the boundaries of pragmatic anthropology and seek for a non-empirical *tertium comparationis*. The first option is not viable, since reason has already been singled out as the human distinguishing feature. The second option would be problematic, since it would amount to stating that pragmatic anthropology cannot provide a definition of the human species from within its own boundaries. Kant chooses this second option and recurs to a *tertium comparationis* which is not empirical but borrowed from pure reason, namely "the idea of possible rational beings on earth" (7:322).

This is the first juncture at which pragmatic anthropology and pure reason cooperate, and this cooperation is rendered necessary by the theoretical insufficiency of pragmatic anthropology. Pragmatic anthropology is insufficient since it cannot provide a rational *tertium comparationis* from within its empirical boundaries, and this insufficiency is theoretical in that it concerns something that one wants to know.

To illustrate how Kant operates with his non-empirical *tertium comparationis*, I first quote his definition of human being and then show where pure reason comes into play to remedy pragmatic anthropology's theoretical insufficiency.

After stating the problem of the *tertium comparationis* Kant writes:

Therefore, in order to assign the human being his class in the system of animate nature, nothing remains for us than to say that he has a character, which he himself creates, in so far as he is capable of perfecting himself according to ends that he himself adopts. By means of this the human being, as an animal endowed with the capacity of reason (*animal rationabile*), can make out of himself a rational animal (*animal rationale*). (7:321).

This two-sentence definition is very dense and requires some unpacking. First of all, reading Kant's conclusion in the second sentence, so much is clear: having reason (being an *animal rationabile*) and being rational (being an *animal rationale*) are not the same thing. Having reason means having the capacity to become a being who acts according to reason. Conversely, being rational does not simply mean being endowed with reason but actually acting according to reason. Since Kant speaks of being rational as something that the human being can make himself become, it follows that the human being is not yet rational (which also explains why Kant could not be satisfied with the commonplace-definition of the human being as rational being, namely as already being rational). In sum, the second sentence contains three propositions: (1) having reason is different from being rational, (2) the human species is not yet rational, and (3) the human species is capable of becoming rational by its own efforts. What does it take for the human species to progress from its current condition of potential rationality to a condition of actual rationality?

Kant opens the second sentence with "by means of this" (*wodurch*), thereby signaling to have explained, or at least outlined, how the not yet rational human species can become rational by its own efforts. To follow Kant's argument, let us start with the qualification of 'character'. Since the human being is said to give himself a character "in so far as [*indem*] he is capable of perfecting himself", character must be the capacity to perfect oneself. In light of the conclusion drawn in the second sentence (the human species is capable of becoming rational), this perfection must be the completion of reason's developing process. Being rational must therefore mean having brought to completion reason's developing process. The means of such development must reside in the capacity to choose some ends over others, as indicated by the specification "in so far as he is capable of perfecting himself according to ends that he himself adopts". This is the juncture at which pragmatic anthropology's pragmatic scope comes to include moral concerns. That the ends in question are not just any pragmatic ends but also include moral ones is indicated by their being linked to the human species' perfection, i.e. with normativity: Kant is not talking about just any ends that agents may have but about specific ends that agents ought to have. The agents ought to have specific ends, i.e. those conducive to the completion of reason's developing process.

Piecing together the analysis of Kant's two-sentence definition of the character of the human species, it emerges that the human species' character is human reason's developing process, a process that the human species drives forward by its own efforts through the pursuit of ends, some of which are moral. Thus, to progress from its current condition of potential rationality to a condition of actual rationality, the human species ought to freely adopt and pursue specific ends, some of which are moral.

This humanity who has become rational by its own efforts is precisely "the idea of possible rational beings on earth" that serves as *tertium comparationis*. As we will see in the third section of this paragraph, this is a teleological regulative idea which pragmatic anthropology borrows from pure reason to define the human species, namely to explicate

what does it descriptively and normatively mean to be a terrestrial being endowed with reason.

The task ahead is to elucidate reason's developing process, i.e. the process through which the human species gives itself its character by choosing and pursuing specific ends including moral ones. What do humanity's point of departure, its development process, and the final development stage consist in? These questions bring us into Kant's account of the human species' predispositions and the summation of the results of pragmatic anthropology.

2.2 The sum total of pragmatic anthropology

On Kant's account, the human species' point of departure are nature-given predispositions which force it to achieve his reason's potentiality by both setting pragmatic and moral ends and developing pragmatic and moral means.

According to Kant, the human species is characterized by three predispositions which are nature-given and empirically identifiable as distinguishing the human species from all other living beings. Kant qualifies these predispositions as technical, pragmatic, and moral. The deeper sense of these predispositions' being specific human is that they reveal that the human being, unlike irrational beings whose ends and means are mechanically determined by instinct, is predisposed by nature to make free use of his reason to establish and pursue his own ends. In other words, although his predispositions are given to him by nature without any effort on his part, they both enable and require the use of reason to set and pursue freely chosen ends, some of which are moral.

The technical predisposition includes the aptitude to manipulate things and pragmatic anthropology discovers it by observation of the human build. As Kant states, by "the form and organization of his *hand* [...], nature has made the human being not suited for one way of manipulating things but undetermined for every way, consequently suited for the use of reason". (7:323). The human underdetermined build causes the multiplication *ad infinitum* of possible means and, consequently, of possible ends. This condition both enables reason to pursuit virtually infinite ends and requires reason in order to coordinate and choose among them.

The pragmatic predisposition is the human aptitude "to become [...] a well-mannered (if not yet moral) being destined for concord" (7:323). As discussed in *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* under the concept of 'unsocial sociability', whereas the need to enter into society is nature-given, the pragmatic skills which make the association tolerable, and the moral principles which make a civil constitution possible, are acquired through the use of pragmatic practical and of pure practical reason.

The moral predisposition is defined as the consciousness to be "subject to a law of duty" (7:324). Since Kant's discussion of the human predispositions aims at describing not an

already achieved condition but rather the preconditions of a developing process, I think that the consciousness at issue is best understood as the empirically identifiable human aptitude and aspiration to act from duty according to duty as discussed in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. An indication of this is the fact that Kant at first justifies identifying morality as a human predisposition recurring to two tenets of his pure practical philosophy, namely the “power of practical reason” and the “consciousness of freedom of [the human being’s] power of choice” (ibid.). However, he then clarifies that these elements address the “intelligible character of humanity as such” (ibid.), which intimates that they cannot be used as arguments within the methodological constraints of pragmatic anthropology. And in fact, Kant reiterates that pragmatic anthropology is concerned with the “sensible character” (ibid.) of the human species, namely with what can be observed, which is only the external conduct. So what can pragmatic anthropology observe with regard to the moral predisposition of the human species? Following Kant, it can abundantly observe evil actions, but also something pointing to the human aptitude and aspiration to morality. The latter observations are, I think, the same kind of observation argued for in the *Groundwork*. When Kant writes that the human being “sees himself in this consciousness, even in the midst of the darkest representations, subject to a law of duty”, he is echoing his scoundrel-argument from the *Groundwork*. There Kant uses as a common sense argument, namely as something commonly observable, that “[t]here is no one - not even the most hardened scoundrel [...] who, when one sets before him examples of honesty of purpose [...], does not wish that he might also be so disposed”. (4:454). Thus, pragmatic anthropology yields from within its methodological boundaries the conclusive result that the human species exhibits both evil actions and a moral aptitude revealed by the human aspiration to act morally.

After having introduced the “the idea of possible rational beings on earth”, defined the human character as human reason’s developing process, and outlined the three human predispositions, Kant sums up the results of pragmatic anthropology:

The sum total of pragmatic anthropology, in respect to the vocation [*Bestimmung*] of the human being and the Characteristic of his formation, is the following. The human being is destined [*bestimmt*] by his reason to live in a society with human beings and in it to *cultivate* himself, to *civilize* himself, and to *moralize* himself. (7:324).

This claim seems quite abrupt and unwarranted: Kant seems to be taking stock of both the human species’ character and pragmatic anthropology’s total achievements without having yet substantiated “the idea of possible rational beings on earth” and even adding the new concept of vocation. What does it mean that reason destines the human species to moralization? And how can pragmatic anthropology, an observation-based discipline, make conclusive claims about a potential state which, by definition, cannot be observed?

Putting together Kant’s definition of the human species’ character and his assessment of the total result of pragmatic anthropology so much is clear: according to Kant the human species progresses from its current condition of potential rationality to a

condition of actual rationality through the development of its natural predispositions. This developing process is somehow driven forward by human reason itself and requires human association as the framework within which the human species perfects its ends and means.

The task of the subsequent pages of the *Anthropology* is then to elucidate the concepts of vocation and of “possible rational beings on earth”. This brings us into Kant’s account of the human species’ cosmopolitan vocation with its theoretical and practical import.

2.3 The experience of all ages and all peoples

After summing up the results of pragmatic anthropology, Kant returns to the concept of character and elucidates the concept of vocation (*Bestimmung*).

He defines character as “that which allows [a living being’s] vocation to be cognized in advance” (7:329), and vocation as that which is reached “through the appropriate [*zweckmäßig*] development of all predispositions of [a living being’s] nature” (*ibid.*). So, “vocation” is the final stage of the proper development of human predispositions, and “character” is confirmed as the potentiality which, once identified, allows knowing the final stage of reason’s developing process. Here Kant describes the character of the human species in terms of cosmopolitan vocation:

The character of the species, as it is known from the experience of all ages and by all peoples, is this: that, taken collectively (the human race as one whole), it is a multitude of persons, existing successively and side by side, who cannot *do without* being together peacefully and yet cannot *avoid* constantly being objectionable to one another. Consequently, they feel destined by nature to [develop], through mutual compulsion under laws that come from themselves, into a *cosmopolitan society* (*cosmopolitismus*) that is constantly threatened by disunion but generally progresses toward a coalition. (7:331).

Kant’s discussion of the human vocation to cosmopolitanism both echoes themes presented in previous writings and revisits them crucially. I will briefly sketch what Kant reiterates, i.e. the natural mechanics of antagonism, and focus instead on what is new, i.e. the unprecedented role assigned to human freedom.

As we have seen, Kant defines a species’ vocation as the completed development of its predispositions. In so doing, he presupposes the classical principle according to which nature does nothing in vain and reiterates what he had stated in his 1784 *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*: “All natural predispositions of a creature are determined sometime to develop themselves completely and purposively”. (8:18). Thus, each predisposition has a purpose⁹. In the case of the human species, the predisposition on which Kant focuses is reason, since reason both distinguishes the human species in “the

⁹ In Ansgar Lyssy’s words: “Kant adheres to the idea that nature, including human nature, is essentially economical—everything has a place and purpose.” (Lorini and Loudon, p. 83).

system of animate nature” and participates in each of the three predispositions identified by pragmatic anthropology.

If a species' vocation is the completed development of its predispositions and the human species' most relevant predisposition is reason, then the human vocation is the stage at which reason will have fully developed. The human species' vocation is a state of things in which reason informs human conduct throughout (the final moralization broached in the previous paragraph), which according to Kant is a condition of thoroughgoing peace from principles of reason. This condition is the “idea of possible rational beings on earth” which Kant at the beginning of the section had indicated as the rationality toward which the human species can and ought to progress and which he now specifies as cosmopolitan society.

Thus a condition of thoroughgoing peace from rational principles is the final stage of human reason's developing process and, with it, of the human species' progress from its current condition of potential rationality to a possible condition of actual rationality. This is the end which all human agents ought to have and to which all stages of development ought to be compared.

As for the progress from the current condition of potential rationality to a condition of actual rationality, i.e. from the species' mere predispositions to its vocation, Kant brings into play the natural mechanics of antagonism. Since Kant here reiterates a well-known tenet of his anthropological thought, I limit myself to saying that nature forces the human species to live according to ethical and juridical rationality by putting it through the tribulations produced by ethical and juridical irrationality.

Thus far, the *Anthropology* does not add anything new to Kant's previous accounts of the human species' progress toward cosmopolitanism: now as then the rational predisposition of the human species destines it to establish a thoroughgoing condition of peace as the framework of moralization and the dynamic conducive to this end is the mechanics of antagonism. However, the *Anthropology* does also say something new: the role of human freedom in the face of the natural mechanics of antagonism is much greater than in Kant's other writings. At least, here Kant's account leaves no doubt that the human species' progress toward cosmopolitanism is to be thought of as the result of the free activity of rational agents over the course of innumerable generations, as opposed to being nature-steered or due to a superhuman rationality.

Like in his previous writings, Kant refers to the human species' progress toward cosmopolitanism employing terms like “wisdom of nature” (7:329) or “education from above” (7:328), thus suggesting a limited active involvement of the human species in its own developing process. However, as we will presently see, this apparent uniformity of language is deceptive.

From his 1784 *Idea* through to his 1798 *The Conflict of the Faculties*, Kant describes the human species' progress toward cosmopolitanism as willed by nature or brought about by divine wisdom. In the *Idea* he repeatedly insists on assuming a "plan of nature":

Here there is no other way out for the philosopher [...] than to try whether he can discover an *aim of nature* in this nonsensical course of things human; from which aim a history in accordance with a determinate *plan of nature* might nevertheless be possible even of creatures who do not behave in accordance with their own plan. [my emphasis]. (8:18).¹⁰

In his 1795 *Toward Perpetual Peace* Kant seems to attribute nature a will which, for good measure, forces human beings to act upon duty by overriding human will and making human agency superfluous:

When I say of nature, it *wills* that this or that happen, this does not mean, it lays upon us a *duty* to do it [...] but rather that nature itself *does* it, whether we will it or not. (8:365). Nature *wills* irresistibly that right should eventually gain supremacy. What we here neglect to do eventually comes about of its own accord, though with great inconvenience. (8:367).¹¹

Finally, in his 1798 *The Conflict of the Faculties*, Kant subjects human progress to cosmopolitanism to a higher, superhuman, wisdom:

considering [the] infirmity of human nature [...], the hope for its progress is to be expected only on the condition of a wisdom from above (which bears the name of providence if it is invisible to us). (7:93).¹²

It is precisely this kind of language that has caused scholars to question the consistency of Kant's philosophy of history and moral philosophy: if nature wills and acts in ways that override human will and make human agency superfluous, what is left of the autonomous agent of Kant's moral philosophy, i.e. an agent who is moral precisely because her reason can will by transcending nature, as opposed to being forced or superseded by nature?

Although it is possible to show that Kant's philosophy of history is generally in keeping with his moral philosophy¹³, the way Kant explains his terminology in the *Anthropology* may prevent any such doubts from arising in the first place. Whereas he indeed reiterates that the human being can expect his progress toward a thoroughgoing peaceful order "only from *Providence*, that is from a wisdom that is not *his*" (7:328), he in the same breath clarifies that this wisdom is "an impotent *idea* of his own reason" (ibid.). By comparing a

¹⁰ Additional passages of the *Idea* either mentioning a plan of nature or attributing nature a will are e.g. at 8:21 ("nature wills"), 8:25 ("a guiding thread of nature attached to wisdom"), 8:27 ("hidden plan of nature"), 8:29, and 8:30.

¹¹ The whole *First Supplement: On the Guarantee of Perpetual Peace* is an account of nature's intentions, volitions, and provisions as regards the human species' progress toward cosmopolitanism.

¹² In his 1793 *On the Common Saying* Kant tethers human progress to a "supreme wisdom" as well (8:310).

¹³ Since I cannot summarize the relevant arguments in the space of this paper, I refer to Pauline Kleingeld (1995 and 1999) and Barbara Herman (2009).

non-human wisdom with a human impotent idea Kant is not contrasting human impotence with divine omnipotence to leave up to the latter the human species' progress. The impotence of the human idea of providence simply means that the human species does not progress toward its cosmopolitan vocation by preparing a step-by-step plan or by purposively coordinating to the cosmopolitan end the efforts of all nations and generations. The more important aspect is not the idea's impotence, i.e. its incapacity to provide a coordinated plan, but rather the idea itself, i.e. the fact that the human species does have at its disposal an idea toward which to orient its efforts.

Kant also terms this idea of reason "education from above" (ibid.), but this "above" is not meant to allude to superhuman intentions or activities. It is rather the impersonal notion of the circumstances that arise when human beings live together not according to rational principles: it is the mechanically unavoidable tribulations deriving from irrationality which persuade human beings to organize their coexistence according to principles of reason. That nature has no special plan for the human species and that the setting up of the cosmopolitan order is to be considered as the result of human activity is stressed by Kant through his definition of providence:

Providence signifies precisely the same wisdom that we observe with admiration in the preservation of a species of organized natural beings, constantly working toward its destruction and yet always being protected, *without therefore assuming a higher principle in such provisions than we assume to be in use already in the preservation of plants and animals.* (7:328).¹⁴

Thus, unlike in the *Critique of the Power of Judgment*, in the *Anthropology* the human being is neither the ultimate nor the final end of nature.¹⁵ All that the human species effortlessly receives from nature are its three predispositions and the circumstances that arise within an irrational coexistence. The progress from this irrationality to the humanly possible rationality has to be driven forward by the human species itself, or, in Kant's words: "[a]s for the rest, the human species should and can itself be the creator of its good fortune" (ibid.). Contrasting the developing process of irrational beings with that of the

¹⁴ My emphasis.

¹⁵ Cf. *Critique of the Power of Judgment*: "[the human being] is the ultimate end of the creation here on earth" (§ 82, 5:426). "War [...] even though it is an unintentional effort of humans [...], is a *deeply hidden but perhaps intentional effort of supreme wisdom* [...] to prepare the way for the lawfulness together with the freedom of the states" (§ 83, 5:433. My emphasis). "[T]he human being is the final end of creation [...] to which the whole of nature is teleologically subordinated" (§ 84, 5:435-6).

By contrasting the *Critique of the Power of Judgment* with the *Anthropology* I do not contend that Kant in the latter rethinks the role of reflective judgment set forth in the former. My objective is rather to underscore that Kant in the *Anthropology* adopts a language which leaves no doubt that the human being is the only subject capable of willing and acting from principles and intentions. As a result, in the relevant discussion of progress toward cosmopolitanism, Kant solely and unambiguously entrusts the human species with the task of its own progress. For a detailed account of the role of reflective judgment in Kant's philosophy of progress, including the *Anthropology*, see González 2011, *Culture and Mediation*. In particular, she accounts for what she terms Kant's naturalistic, moral, and critical approach to nature, and shows how critical judgment acts as an intermediary between empirical observations and regulative ideas.

human species, Kant explicitly highlights that “[w]ith irrational animals this [...] is the wisdom of nature” (7:329), whereas the human species brings about its development “by its own activity” (ibid.). Human beings are not made moral and rational by nature independently of human willing and agency. They rather make themselves moral and rational receiving as point of departure nature-given predispositions and freely orienting their development to the normative end of the human vocation to cosmopolitanism: “they subjugate themselves only according to laws they themselves have given, and they feel themselves ennobled by this consciousness; namely of belonging to a species that is suited to the vocation of the human being, as reason represents it to him in the ideal”. (7:329-330).

After indentifying cosmopolitanism as both the human species’ vocation and the ultimate result of pragmatic anthropology, Kant questions his own account to make it more plausible.

Since human beings are endowed with reason and therefore escape a determination by solely mechanical causes, their vocation cannot really be cognized in advance from their predispositions. As Kant points out, the human vocation to cosmopolitanism is in itself an idea, “but not a constitutive principle (the principle of anticipating lasting peace amid the most vigorous actions and reactions of human beings). Rather, it is only a regulative principle [...]”. (7:331). At this juncture pragmatic anthropology and pure reason cooperate again, but this time it is pragmatic anthropology that remedies pure reason’s insufficiency, an insufficiency of both theoretical and practical nature. The final stage of reason’s developing process, namely cosmopolitanism, is not a prediction of the future but rather “a prospect that can be expected with moral *certainty* (sufficient certainty for the duty of working toward this end)”. (7:329). This certainty is, then, not a theoretical one: neither pure reason nor pragmatic anthropology can predict cosmopolitan society like pure reason can, in its scientific application, predict the outcome of mechanical actions and reactions. This certainty is rather moral because, due to the human predispositions, one can assume that the human beings, “[w]ith the advance of culture”, will respond to the “ill which they selfishly inflict on one another” (ibid.) by committing to cosmopolitanism. Reason’s idea provides a regulative principle, which is morally certain enough “to pursue this diligently as the vocation of the human race, not without grounded supposition of a natural tendency toward it”. (7:331).

What makes this presuppositions grounded is precisely pragmatic anthropology, which provides reason with empirical evidence validating its regulative principle. Kant establishes cosmopolitanism as pure reason’s regulative principle to morally obligate the human species to pursue it, since only a principle derived by pure reason can obligate universally and objectively. He then employs pragmatic anthropology to also obligate subjectively. By searching and finding in the empirical history of the human species elements which validate reason’s principle, Kant calls forth all individual human beings to actively commit to working toward cosmopolitanism. In Kant’s words: that this condition

will come to be, “cannot be inferred *a priori* from what is known to us about [the human being’s] natural predispositions, but only from experience and history, with expectation as well grounded as is necessary [...] to promote [...] this goal with all prudence and moral illumination (each to the best of his ability)”. (7:329). Pragmatic anthropology validates pure reason’s idea by both making it subjectively obligating and supplementing its theoretical status, i.e. providing that empirical certainty inaccessible to pure practical reason.

By way of conclusion: in the final section of the *Anthropology* Kant reframes the question ‘What is the human being?’ from an essential to a non-essential perspective, because the human being is not the animal that ‘is’ in a certain unchangeable way. On the contrary, the human being is the animal that ‘becomes’ by actively and freely progressing to what his natural reason destines him: a condition of thoroughgoing peace from principles of reason, which Kant terms cosmopolitanism. This is a theoretical and practical idea of human reason itself which on one side orients human efforts envisaging the final stage of human reason’s developing progress and on the other stands in need of being theoretically and practically reinforced by some evidence provided by pragmatic anthropology. In light of the cooperation of the foundational activity of pure reason and the evidence-gathering activity of pragmatic anthropology Kant concludes that the human species is “a species of rational beings that strives among obstacles to rise out of evil in constant progress toward the good”. (7:333).

3. Resuming two problems

As anticipated in the introduction, Kant’s account of cosmopolitanism in the last section of the *Anthropology* can be very helpful in advancing the discussion of two recurring topics of Kant scholarship, namely the problem of whether the *Anthropology* has only a pragmatic or also a moral scope and the problem of the relation between the *Anthropology* and Kant’s critical system.

3.1 Pragmatic practical and moral practical concerns

As outlined in the previous paragraph, pragmatic anthropology is “the investigation of what [the human being] as a free-acting being makes of himself, or can and should make of himself” (7:119), and is concerned with “this or that observed human quality of practical relevance” (7:121). As for the “practical relevance” stressed by Kant, it has been raised the question whether it refers to pragmatic ends only or to moral ends as well.¹⁶ Does ‘practical’ only denote pragmatic issues, as the boundaries of a pragmatic discipline seems to suggest, or does it also signal moral concerns, as it does in Kant’s moral philosophy?

¹⁶ This question is all the more relevant, considering that Robert Louden, the author of the English edition I am following, translates as “what [the human being] [...] should make of himself” Kant’s wording “was [der Mensch] [...] aus sich selber machen [...] soll” (7:119), thereby rendering with *should* the German *soll*, the verb which conveys the imperative character of practical reason as such and encompasses technical, pragmatic and moral imperatives as well.

On Brandt's view, that the *Anthropology* does not have a moral focus is confirmed by both "the part of the *Anthropology* that stands closest to moral philosophy: its claims about character formation (7:291–5)", since "even in the discussion of character, the accent falls on pragmatic interaction" and by the last section, since "the vocation of the human being, is analyzed entirely empirically and as immanent to the world".¹⁷

On the contrary, according to Werner Stark, the underlying moral concern is already mirrored in Kant's lecturing schedule providing for each anthropology lecture a parallel ethics lecture: "[O]nce he began teaching the course on anthropology (winter 1772–3), he never taught ethics again without holding a parallel course on anthropology: No ethics without anthropology! And for the second half of the 1770s it is also: No anthropology without ethics!".¹⁸

This does not mean that anthropology is just another way of treating moral philosophy, but rather that Kant always discusses the human being considering him as made of both the intelligible character discovered by moral philosophy and the empirical character accessible to empirical observation. On Stark's view, what makes anthropology pragmatic in the Kantian sense is precisely the fact that, although as an empirical discipline it deals with empirically observable phenomena, it always keeps in mind that the human being, unlike all other phenomena, has the characteristic of being endowed with an intelligible character as well.

I side with Stark and argue that Kant employs the term 'practical' in both the strict moral sense of his moral philosophy and in the wide sense expected from a pragmatic discipline.¹⁹

According to the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*²⁰ and the *Critique of Practical Reason*²¹, 'practical' in its wide sense encompasses the three aspects of technical ability, pragmatic prudence and moral principles. And indeed, in the *Anthropology*, 'practical' predominantly denotes exclusively pragmatic concerns. In this non-moral sense, Kant remarks, e.g., that the so-called "born poet", lacks *practical* power of judgment, because he ends up depriving himself of the ability "to make [...] such fortune as lawyers". (7:249).

¹⁷ Brandt (Jacobs and Kain 2003, pp. 92-93).

¹⁸ Stark (Jacobs and Kain 2003, p. 23).

¹⁹ For more interpretations reading both Kant's anthropology lectures and the published *Anthropology* as pursuing moral concerns as well see Loudon (2000 and 2011), Frierson (2003), and Wood (Jacobs and Kain 2003, pp. 38-59). Furthermore, Wood and Loudon conclude the *General Introduction* to Kant's *Lectures on Anthropology* maintaining that "the concluding section of the *Anthropology* of 1798, with its discussion of the historical vocation of the human species and its moral destiny, should be enough to justify our dismissing any suggestion that through use of the term "pragmatic" Kant intended to ban moral considerations from his anthropology lectures" (p. 10).

²⁰ See Kant's discussion of the imperatives at 4:413 ff.

²¹ See Kant's distinction between hypothetical and categorical imperatives at 5:20 ff.

However, the *Anthropology* also features a use of 'practical' in the strict moral sense that Kant sets forth in his moral philosophy. With my discussion of Kant's account of the human vocation to cosmopolitanism I hope to have clarified how at crucial junctures the pragmatic practical vantage point yields to the moral practical, namely why the human activity of setting ends cannot be fully described or performed in a merely pragmatic way but requires the employment of reason's ideas for both the setting and the pursuing of specific ends. At any rate, moral practical concerns also emerge before the last section of the *Anthropology*. For instance, disapproving of the saying "honest but stupid", Kant points out, that "honesty (observing one's duty from principles) is practical reason" (7:204). Commenting on a passage where Kant says that the man of character will never be seen as an eccentric [*Sonderling*] since "he bases himself on principles which are valid for everyone" (7:293), Robert Louden remarks that the latter are "of course a reference to the categorical imperative"²² and thereby signal a moral concern.

Like the term 'practical', Kant also employs the term 'pragmatic' in a wide sense. 'Pragmatic' refers to the broader "goal of applying [all] acquired knowledge and skill for the world's use" (7:119). In this sense, 'pragmatic' means both the descriptive aspect of what means are best conducive to whatever end the agent may have and, as I hope to have shown, the prescriptive aspect of what ends each and every agent ought to pursue. Furthermore, the contents of the published *Anthropology* reveal that 'world' stands for a very broad range of what can or ought to be used as a means and what can or ought to be chosen as an end. Surveying the contents of the *Anthropology* it emerges that the scope of both the ends and the means embraces the knowledge and use of things, but also of one's own and others' intellectual, emotional and desiderative features, as well as the human vocation to cosmopolitanism. As a consequence, the concept of world comes to include the totality of human beings in space and time, with their technical, cultural, political and ethical relations with things, themselves and others, thus becoming inseparable from pure practical concerns²³. In this Kantian world of pragmatic practical and pure practical ends, pragmatic anthropology is the observation-based discipline, whose aim is to enable human beings to shape the world's relations so as to be conducive to ends which are also pure practical.

3.2 Pragmatic anthropology and the critical system

Reinhard Brandt's 1999 *Kritischer Kommentar* of the *Anthropology* and Robert Louden's 2000 *Impure Ethics* have rekindled the debate on the relation between Kant's pragmatic anthropology and critical philosophy. The question at issue concerns the possibility to integrate pragmatic anthropology, an observation-based empirical discipline, into critical philosophy, the project of a system of ideas of reason.

²² Louden (2000, p. 77).

²³ Most recently, Robert Louden has maintained that "while pragmatic anthropology can be put to use in many different ways (moral, nonmoral, and perhaps even immoral), Kant is clear in indicating to his readers that he thinks anthropology *should* be put to moral use" (Lorini and Louden, p. 109).

On Louden's view, this integration is possible. His starting points are the introductory sections of the 1785 *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the 1797 *Metaphysics of Morals*. In the former, Kant articulates moral philosophy into two studies and writes that "the empirical part might be given the special name *practical anthropology*, while the rational part might properly be called *morals*". (4:388). In the latter he writes: "The counterpart of a metaphysics of morals [...] would be moral anthropology, which, however, would deal only with the subjective conditions in human nature that hinder men or help them in fulfilling the laws of a metaphysics of morals". (6:217). Louden terms this moral or practical anthropology 'impure ethics' or 'the second part of ethics', interprets it as concerned with "making morality efficacious in human life" (Louden 2000, p. 13), and locates it in Kant's pragmatic anthropology. According to Louden, if Kant's moral philosophy is constituted by pure and impure ethics, and if the latter is to be fleshed out with the help of pragmatic anthropology, then pragmatic anthropology is part of Kant's critical philosophy. Clarifying that "Kant did not see it as his task to develop a detailed moral anthropology" (Louden 2000, p. 74), Louden concludes that Kant's anthropology lectures "reverberate strongly with multiple moral messages and implications. Our task as readers is to [...] integrate these moral messages into Kant's overall philosophical project [...]". (Louden 2011, p. 52).

On Brandt's view, this integration is not possible for at least two reasons. First, Kant's anthropology lectures neither refer to pragmatic anthropology as the practical or moral anthropology mentioned in the *Groundwork* and in the *Metaphysics of Morals* nor do they feature pivotal terms of Kant's moral philosophy such as 'categorical' or 'imperative'.²⁴ Second, pragmatic anthropology "neither belongs to philosophy in a strict sense, nor is it articulated as a system based upon an idea of reason". (Jacobs and Kain 2003, p. 85). Pragmatic anthropology is "only a systematically formulated empirical science", and, although it employs *a priori* structures, it "tacitly borrows them from the corresponding philosophical disciplines". (Brandt 1999, p. 9).²⁵

On my view, although abundant textual evidence indicates that Kant relates pragmatic anthropology to moral philosophy, pragmatic anthropology is not a system. It nevertheless entertains a close relationship with Kant's critical philosophy, which emerges most clearly in Kant's account of the human vocation to cosmopolitanism.

An example of textual evidence indicating a relationship between pragmatic anthropology and moral philosophy is to be found in the *Anthropology Pillau*, where pragmatic anthropology is defined as giving "the subjective principles of all sciences. And these subjective principles have a great influence 1) in *morals*, 2) in religion, 3) and in

²⁴ On this argument see Brandt (1999, p. 16).

²⁵ My translation.

education". (25:735).²⁶ Nevertheless, a comparison between Kant's definition of 'system' and the *Anthropology* clearly shows that the latter does not constitute a system. In the *Architectonic of the Critique of Pure Reason* Kant defines a system as "the unity of the manifold cognitions under one idea" (A832/B860). In the last section of the *Anthropology*, discussing the human vocation to cosmopolitanism, Kant does indeed confer unity to the manifold, i.e. the empirical observations of pragmatic anthropology, employing ideas, namely the idea of possible rational beings on earth and the idea of the human species' vocation. But these ideas, as illustrated in the previous paragraph, do not stem from within pragmatic anthropology. Rather pragmatic anthropology requires them to confer unity to its material but borrows them from pure reason. Thus, although Kant draws a link between pragmatic anthropology and morals, this link is not to be understood as stating the systemic character of pragmatic anthropology.

However, there exists a close relation between pragmatic anthropology and pure reason which both grounds their mutual dependency and requires their cooperation. On one side, pragmatic anthropology needs pure reason to attain the ideas capable of bringing unity into its empirical observations. On the other side, pure reason needs the empirical evidence provided by pragmatic anthropology to reinforce the theoretical and practical status of the idea of the human species' developing toward cosmopolitanism. In fact, this is a teleological idea and, as such, "it is nothing but a regulative principle of reason for attaining to the highest systematic unity" (A688/B716). It must not be taken as certain cognition of the future of the species, but rather as a principle to connect the manifold, a principle whose plausibility lies merely in the indemonstrability of the contrary, or, in Kant's words, in the impossibility "to prove in any one case that a natural arrangement, whatever it might be, has no end at all" (ibid.). Thus, cosmopolitanism as teleological principle does not enjoy the status of being a certainty, which becomes troublesome if, as in Kant's case, it serves to both answer the pivotal question 'What is the human being?' and motivate the human species to act in a specific way. At this juncture pragmatic anthropology sets in and provides empirical evidence pointing to the plausibility of the teleological idea, thus reinforcing its theoretical status as principle of knowledge and its practical status as principle of action.

In Kant's account of cosmopolitanism in the *Anthropology*, pragmatic anthropology has to recur to pure reason and pure reason has to recur to pragmatic anthropology. Thus, although pragmatic anthropology is not a system, pragmatic anthropology and pure reason cannot do without each other: pure reason provides ideas, thereby maintaining a foundational function, and pragmatic anthropology provides empirical evidence, thereby reinforcing the theoretical and practical status of reason's ideas.

²⁶ My emphasis. Additional passages establishing, although not further elucidating, the relation between ethics and pragmatic anthropology are to be found, e.g., in the 1773 *Letter to Marcus Herz* (10:145), *Menschenkunde* (25:858), *Anthropology Mrongovius* (25:1212), and *Anthropology Busolt* (25:1436-7).

Bibliographical References

- Brandt, R. (1999), *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Cohen, A. (2009), *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Frierson, P. (2003), *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press.
- González, A. M. (2011), *Culture as Mediation: Kant on Nature, Culture, and Morality*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Herman, B. (2009), "A habitat for humanity", in Oksenberg Rorty A. and Schmidt J. (eds.), *KANT'S Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press, pp. 150-170.
- Jacobs, B. and Kain P. (eds.) (2003), *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1749-1800] (1999), *Correspondence*, ed. and trans. by Zweig A. Cambridge/New York et al.: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1781-1787] (1998), *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Guyer P. and Wood A. W., Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1784] (2007), "Idea for a universal history with a cosmopolitan Aim," *Anthropology, History, and Education*, ed. by Zöllner G. and Loudon R. B., trans. by Gregor M., Guyer P., et al. Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1785] (1996), "Groundwork of the Metaphysics of Morals," *Practical Philosophy*, trans. and ed. by Gregor M.; intr. by Wood A. W., Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1788] (1996), "Critique of Practical Reason," *Practical Philosophy*, trans. and ed. by Gregor M.; intr. by Wood A. W., Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1790] (2000), *Critique of the Power of Judgment*, ed. by Guyer P., trans. by Guyer P. and Matthews E., Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1793] (1996), "On the Common Saying: That may be Correct in Theory, but it is of no Use in Practice," *Practical Philosophy*, trans. and ed. by Gregor M.; intr. by Wood A. W., Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. [1795] (1996), "Toward Perpetual Peace," *Practical Philosophy*, trans. and ed. by Gregor M.; intr. by Wood A. W, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1797] (1996), "Metaphysics of Morals," *Practical Philosophy*, trans. and ed. by Gregor M.; intr. by Wood A. W, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1798] (1996), "The Conflict of the Faculties," *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. by Wood A. W. and Di Giovanni G. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1798] (2007), "Anthropology from a Pragmatic Point of View," *Anthropology, History, and Education*, ed. by Zöllner G. and Louden R. B., trans. by Gregor M., Guyer P. et al. Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press.
- Kant, I. [1800] (1992), "The Jäsche logic," *Lectures on Logic*, trans. and ed. by Young J. M. Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press.
- Kleingeld, P. (1995), *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kleingeld, P. (1999), "Kant, History, and the Idea of Moral Development", *The History of Philosophy Quarterly* 16, No. 1, pp. 59-80.
- Kleingeld, P. (2001), "Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History", *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXXV, No. 2, pp. 201-219.
- Lorini, G. and Louden R. B. (eds.) (2018), *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Louden, R. B. (2000), *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Louden, R. B. (2011), *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Zöllner G. (2011), "Kant's Political Anthropology", in Heidemann D. (ed.), *Kant Yearbook 3/2011. Anthropology*. New York/Boston: Walter De Gruyter, pp. 131-161.



Kant: ¿liberal o republicano?

Kant: Liberal or Republican?

MARÍA JULIA BERTOMEU*

CONICET/Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Resumen

En un interesante y polémico texto publicado por Alejandro Pinzani y Nuria Sánchez Madrid en 2016, bajo el título “The State Looks Down: Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”, los autores plantean una pregunta a la que aludo en el título del presente trabajo: Kant ¿liberal? ¿republicano? ¿o ambas cosas?, decantándose finalmente por un “ambas cosas”. Procuro discutir ciertas consideraciones sobre la distinción entre ciudadanía pasiva y activa; y la tesis que afirma que: por su clara aversión ante la intervención del Estado en materia económica –incluso en casos de privación material- Kant podría ser enrolado en una posición liberal clásica en la que el Estado no debe intervenir en el *status quo* económico, pues se trata de transacciones privadas entre individuos libres.

Palabras clave

Kant, liberal, republicano, ciudadanía activa y pasiva

Abstract

In an interesting and controversial text published by Alejandro Pinzani and Nuria Sánchez Madrid in 2016, entitled "The State Looks Down: Some Reassessments of Kant's Appraisal of Citizenship", the authors raise a question to which I make reference in the title of this paper: Was Kant liberal, republican, or both? I intend to discuss some of the theses of the text, specially, some considerations about the distinction between passive and active citizenship; and the thesis that, because of his clear aversion to state intervention in economic matters - even in cases of material

* Investigadora del CONICET. E-mail de contacto: mjbertomeu@gmail.com

deprivation - Kant could be enlisted in a classical liberal position. According to this position, the state should not intervene in the economic *status quo*, since this is about private transactions between free individuals

Keywords

Kant, Liberal, Republican, Passive and Active Citizenship

La pregunta que nombra este trabajo es el hilo conductor de un interesante y polémico texto de Alejandro Pinzani y Nuria Sánchez Madrid, ambos editores de un libro reciente que reúne aportes de especialistas kantianos, además del que comentaré y discutiré a continuación. (Pinzani/Sánchez Madrid. 2016)

En mi opinión, uno de los puntos originales del texto es plantear la pregunta a la que aludo en el título del presente trabajo: Kant ¿liberal? ¿republicano? ¿ambas cosas?, decantándose finalmente los autores por el “ambas cosas”, como habremos de ver. Y en eso consiste –también- el desafío del planteo, en dejar abierta la eventualidad de que Kant pudiera ser juzgado –al mismo tiempo-, como liberal y republicano, como un liberal clásico y un republicano no tan clásico, aunque con ciertas pinceladas clásico-republicanas.

Me propongo presentar y discutir algunas tesis del texto de Pinzani y Sánchez Madrid. La exposición girará preferentemente en torno a las secciones primera y segunda del escrito. Los fragmentos críticos y los expositivos irán juntos, ordenados en torno a problemas y conceptos normativos asociados con la distinción kantiana entre ciudadanía activa y pasiva. Cerraré con una escueta exposición de mi propia interpretación del Kant republicano en torno al tópico de la ciudadanía.

I. Sobre ciudadanos activos y pasivos: Kant y Sieyès

Pinzani y Sánchez Madrid escogieron iniciar el texto con la distinción kantiana – supuestamente heredera de Sieyès- entre ciudadanía activa y pasiva; y con los requisitos – privados y públicos- necesarios para cada una de dichas categorías de ciudadanos. El planteo inicial del trabajo es el siguiente: en su texto de 1793, Kant dijo que el estado civil se funda en los principios *a priori* de la libertad, la igualdad y la independencia de cada uno de los miembros de la comunidad, sin embargo –agregan- tanto la igualdad ante la ley, como la libertad de tomar decisiones sobre nuestra propia vida están limitadas por la dependencia económica, al punto tal que aquellos que no son económicamente autosuficientes no tienen derecho a votar ni a participar en la legislación. (Pinzani/Sánchez Madrid, 2016, pp. 27) En resumen, nos dicen, la autonomía económica se traslada de manera directa a la autonomía política; y si bien admiten el carácter metafísico de los argumentos kantianos, lo cierto es –dicen- que ocasionalmente Kant se desliza hacia consideraciones empíricas y no sólo metafísicas, y llevan la razón. Revisaré con algún detalle la trama argumentativa sobre este primer punto.

1.1 Algunas referencias históricas sobre la ciudadanía pasiva

El propósito inicial de los autores ha sido indagar en la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, y rastrear las consecuencias que de ella se siguen, lo que permitiría comprender –señalan- el recelo de Kant para admitir intervenciones legislativas por parte del Estado en temas económicos. El examen del celebrado texto en el que Kant ilustra los requisitos (materiales) para la independencia política –los distintos trabajos y ocupaciones de la época- es el punto de salida de la argumentación. Sólo a modo de ayuda memoria, recordemos el ejemplo del herrero de la India en comparación con el herrero europeo, del que nos ocuparemos más adelante, en el apartado III.

A partir de la cita sobre quiénes carecen de personalidad civil porque su existencia es –dice Kant haciendo uso de una analogía ontológico-metafísica- mera inherencia; los autores lanzan una serie de contra-argumentos -hacia Kant y hacia algunos intérpretes kantianos-. Por ejemplo, y a diferencia de lo que denominan las interpretaciones ‘caritativas’, contra-argumentan que si el problema era el abuso de poder de los ricos, Kant podría haber sugerido la práctica del ostracismo (como en Atenas), un mecanismo institucional que desterraba a los muy ricos con poder económico suficiente para subyugar a quienes no lo tenían. (Pinzani/Sánchez Madrid, 2016: 29)

Comenzaré mi discusión de este punto con unos muy breves comentarios sobre las dos referencias históricas incluidas -sólo circunstancialmente, pero que no carecen de importancia en el texto que comentamos-. La primera, la mención al eclesiástico Sieyès, a quien citan en el momento de introducir la distinción entre ciudadanos activos y pasivos; y la segunda, la contra-propuesta de los autores –una especie de ostracismo griego- frente a las interpretaciones ‘caritativas’ en torno al problema del abuso de poder de los ricos, por parte de algunos intérpretes kantianos.

El abate Sieyès, se sabe, fue un pensador coligado con las discusiones teóricas en torno a la Revolución Francesa – especialmente crítico con lo que juzgaba como una ‘dictadura jacobina’ - y defensor también del derrocamiento definitivo de la Revolución por parte de Napoleón Bonaparte. También sabemos, claro, que tan tarde como en 1794, -con los jacobinos en el poder y luego de la censura real al ‘maestro del pueblo’ por sus escritos sobre la Religión-, Kant vertió elocuentes elogios ante el fenómeno revolucionario francés, irradiado en los espíritus de todos los espectadores —que no estaban comprometidos en ese juego, pero que asumían el riesgo de manifestarse— exteriorizando una simpatía rayana en el entusiasmo. (Kant, AA 07, 85-86)

Ahora bien, y vayamos al punto que interesa, a saber, indagar sobre una confluencia conceptual viable en la idea de ciudadanía pasiva, entre Kant y Sieyès. Ambos autores pertenecen a la tradición del derecho natural que funge como un principio normativo, aunque con características muy disímiles en uno y otro caso. Para Kant, el único derecho natural lo es a la libertad innata: “la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de

otro en la medida en que pueda coexistir con una ley universal”, del cual se siguen la igualdad y la independencia, siendo los tres, principios *a priori* sobre los que debe fundarse un estado civil. El iusnaturalismo de Sieyès es muy distinto, y aunque también pretende operar como premisa normativa para su teoría política, termina siendo una simple descripción de la sociedad francesa de la época en la que ‘todo es intercambio’ y ‘representación’ porque dejarse representar es la única fuente de prosperidad en la sociedad civil. Lo novedoso de Sieyès es su comparación entre la representación política y la división del trabajo, entendido como una forma de representación entre voluntades individuales, por ejemplo, entre los que realizan trabajos útiles y aquellos que se encargan de los trabajos públicos, también productivos. (Sieyès, 1789, p. 37)

Los ciudadanos activos de Kant y Sieyès son muy distintos, precisamente porque las premisas normativas iniciales iusnaturalistas lo son. Para Sieyès, tales ciudadanos son ‘los accionistas de la gran empresa social’, porque el ámbito político –de los electores y los elegibles- no es otra cosa que un contrato de asociación voluntaria entre aquellos que están en condiciones de pagar un tributo para participar en política, una especie de sociedad comercial entre ciudadanos. La analogía que usa Sieyès para ilustrar tal situación, gravita en torno a equiparar tal tributo voluntario con la compra de una acción en una corporación pública, y con los derechos anejos a tales accionistas en cuanto a votar a los cargos directivos. A pesar de que Sieyès reconoce que la representación política busca el interés común, mientras el representante de un individuo privado cumple con las necesidades e intereses propios de su representado, lo cierto es que –como afirma Ramón Máiz “el cometido del Estado es volver civilmente posible el intercambio (para Sieyès como para todos los economistas de la época, “igual” en cuanto *formalmente igual*) en el mercado”. (Máiz: 1991, pp.31)

Veamos ahora las premisas iusnaturalistas en las que Kant funda su caracterización de la ciudadanía. Dijimos ya que los principios *a priori* que deben regir el estado civil, según Kant, son la libertad, la igualdad y la independencia; apuntemos ahora algunas aclaraciones. En primer lugar, que la libertad es el único derecho innato y originario que le corresponde a los hombres en virtud de su humanidad, y en segundo que de la libertad innata se sigue la *igualdad* innata, o sea la independencia que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles, por consiguiente, la calidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*). También es importante recordar que estos tres principios *a priori* innatos son facultades (*Vermögen*) morales de obligar a otros, es decir son un fundamento legal con respecto a estos últimos (*titulum*). (Kant, AA 06: 237, 22-43, 238, 2-3)

En síntesis, en torno al tema de la ciudadanía, entre el primer Sieyès –uno de los arquitectos de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos- y el Kant político hay una diferencia formidable: para Kant la capacidad de votar que cualifica al ciudadano presupone la independencia entendida como la capacidad de ser *sui iuris* de quién actúa – junto con otros- por su propio arbitrio, y en ejercicio de sus derechos y facultades como

miembro de la comunidad. (Kant, AA 06: 314-315) Para Sieyès, en cambio, la capacidad de votar (y ser votado) le corresponde a un individuo que privada y ‘voluntariamente’ contribuye con un tributo a la empresa social, independientemente de cualquier referencia a derechos innatos distintos del intercambio. Valga entonces como contra-argumento frente a la comparación entre Kant y Sieyès en torno a la ciudadanía activa y pasiva.

Sobre la segunda referencia histórica ocasional al ostracismo ateniense, como un posible argumento ante lo que los autores consideran la indiferencia kantiana frente al poder de los muy ricos y poderosos para subyugar la libertad de quienes no tienen garantizada su existencia y conservación por medio de sus propios derechos, considero importante realizar algunas aclaraciones ante esta propuesta que, *prima facie*, resulta muy atractiva

Sobre la institución política del ostracismo, Aristóteles apuntaba algunas consideraciones muy pertinentes para pensar el problema de manera institucional:

una medida común a la democracia, la oligarquía y cualquier otro régimen fue no permitir el engrandecimiento excesivo y desproporcionado de ningún ciudadano [...] y por eso debía procurarse legislar de suerte que ningún ciudadano pudiera llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, sea por sus amigos o por su dinero, o bien, en caso contrario, enviarlo al extranjero (Aristóteles, 1989, 1308b).¹

El ostracismo no fue una medida política exclusiva de la democracia —Pericles estuvo a punto de padecerlo—; pero lo que importa aquí es que Aristóteles recomienda, en primer lugar, *legislar* para que no ocurra ese engrandecimiento excesivo y desproporcionado. El diseño institucional aristotélico, se sabe, fue prevenir la sobrada prosperidad de una parte de la ciudad, encomendando las empresas y las magistraturas a los elementos opuestos, los ricos y los pobres, y aumentando el poder de las clases medias entre ricos y pobres (libres). Pero además recomendaba —para evitar las sublevaciones a causa de la supremacía de los que tienen más poder del que les corresponde (según la ciudad y el gobierno)— que en lugar de practicar el ostracismo como en Argos o en Atenas, “era mejor tomar desde el principio las medidas necesarias para que no haya quienes sobresalgan tanto, que dejarlos descollar y poner después el remedio” (Aristóteles, 1989, 1302b). Pues bien, creo que Kant comparte esta visión sobre la necesidad de un diseño institucional previo —obviamente sin compartir el diseño aristotélico— para evitar que el poder de algunos ciudadanos logre poner obstáculos al desarrollo de la libertad (externa) de los demás —cosa que no es sorprendente porque Kant perteneció a la tradición republicana iniciada por el estagirita—.

¹ No pretendo agotar ni mucho menos la discusión larga y erudita sobre el ostracismo griego sobre los distintos modos de abordarlo por parte de Aristóteles. En *Política*, en efecto Aristóteles remite el ostracismo al método utilizado por las democracias al perseguir la igualdad, (Pol . III 13, 1284a 17–22) desterrando a quienes parecen tener demasiado poder o influencia, del mismo modo que lo hacen las oligarquías y las tiranías (1284a 36–7, 30–6). (de Ste.Croix, 2005, p. 180 y ss).

I.2 Privilegios hereditarios, igualdad y mujeres

Nuevamente, en torno a la admisión kantiana de una categoría política de ciudadanos pasivos, los autores revisan la posición del filósofo y concluyen que la cesación de los privilegios hereditarios de la nobleza y la aristocracia, sólo consistía, para Kant, en quitar los obstáculos *formales* que impiden la libre competencia entre agentes sociales (masculinos). Como hemos de ver, considero que esta afirmación es parcialmente verosímil: lo es en lo que hace al sexo de los ciudadanos activos –si bien como ciudadanas pasivas las mujeres compartían dependencia con los trabajadores domésticos–, sin embargo, no acompaña la afirmación de los autores sobre un Kant sólo interesado en los requisitos formales para la eliminación de los privilegios hereditarios, sin prestar atención a las consecuencias positivas —y materiales— de la abolición de los privilegios para los ciudadanos pasivos.

Los autores concluyen esta primera sección del trabajo con algunas observaciones sobre tales requisitos con los que Kant pensó la distinción entre ciudadanos activos y pasivos; y con lo que juzgan como una incompatibilidad entre tales requerimientos y la supuesta ‘neutralidad’ del estado kantiano en materia económica, estado que se limitaría a asegurar las relaciones sociales entre las personas, incluidas las relaciones privadas domésticas. El punto central, nos dicen, es que si bien Kant estuvo preocupado por la libertad individual y por la igualdad formal de los individuos ante la ley, e incluso reconoció que algunos ciudadanos tienen más poder político a causa de su estatus social y económico privilegiado; pensaba, sin embargo, que todo intento por cambiar tal situación sería violar la libertad (de los ricos), mientras que la libertad y la igualdad de los ciudadanos pasivos no parecía ser un dato relevante para el de Königsberg. (Pinzani/Sánchez Madrid, 2016, p. 33)

Pues bien, sobre los obstáculos meramente formales que los privilegiados imponen a quienes no gozan de tales ventajas, es indudable que Pinzani y Sánchez Madrid se hacen eco del *dictum* kantiano: “a cada miembro del ser común le debería ser posible alcanzar, dentro del mismo, el nivel en cualquier rango (que le corresponda a un súbdito) al que puedan llevarlo su talento, su diligencia y suerte”². (Kant, AA 08: 292)

No son pocos los intérpretes que frente a este texto han imputado a Kant una concepción puramente meritocrática de la justicia, e incluso una concepción liberal de la vida social, entendida como una carrera abierta a los talentos en un mercado libre y competitivo. Volveré sobre este tema en el siguiente apartado.

Cabe ahora preguntarse si ese famoso *dictum* fue lo único que Kant dejó escrito sobre la igualdad y los privilegios hereditarios. Y lo cierto es, en mi opinión, que sería de

² Esta cita, es bueno recordarlo, también le ha permitido a Bobbio afirmar que la igualdad kantiana es “la igualdad en la línea de partida propia de la tradición liberal en la que todos compiten por lograr posiciones, luego de igualada la línea de salida. (Bobbio, 1976, 310-330)

justicia recordar también otros pasajes, como aquel enjundioso texto en el que Kant mostró que los privilegios hereditarios conducen a desigualdades de *patrimonio* incompatibles con la igualdad entendida como reciprocidad de la coacción, y que, por eso mismo, la *teoría* del derecho político debe velar porque ningún estamento goce de privilegios innatos que, transferidos inter-generacionalmente, atentan contra el principio de igualdad, dado que pueden:

generar una considerable desigualdad de las condiciones patrimoniales entre los miembros de la comunidad [*gemeines Wesen*] (entre el asalariado y el aparcerero, el propietario de tierra y los siervos aplicados a la labor agrícola, etc.). Lo que no puede hacer es impedir que éstos, si se lo consienten su talento, su laboriosidad y su buena suerte, estén autorizados a elevarse a iguales condiciones. Porque en tal caso, tendría que ejercer coacción, sin que los otros, a su vez, pudieran ejercer sobre él una coacción de signo contrario, lo que le pondría por encima del nivel de un co-súbdito (Kant, AA 08: 292)

Lo cierto es que, para Kant, esas diferencias de *condiciones patrimoniales* entre los miembros de la comunidad son la causa de que algunos ya no sean independientes e ingresen en la categoría de *domésticos*, sin otra opción que enajenar lo que es suyo (su libertad) y entregar sus propias fuerzas, de las que los otros (los *imperans* por herencia) harán uso discrecional condenándolos a la ilibertad (*alieni iuris*.) Se ve que para Kant, como para una buena parte de la tradición republicana histórica, la *libertad* -que es el único derecho constitutivo innato del cual emanan la *igualdad* y la *autosuficiencia*- se piensa normativamente en función de personas que gozan de la independencia material necesaria para encarar la interacción social como auténticos *sui iuris*, esto es, como verdaderos sujetos de derecho propio.

Hay una cita importantísima en su texto de 1793 (*TP*) concerniente a los *siervos* y conectada con el tema de la ciudadanía y la independencia (del que me ocuparé en el siguiente apartado), que registra bien la posición kantiana:

Ahora bien, los artesanos y los grandes (o pequeños) propietarios se consideran recíprocamente iguales, a saber, cada uno sólo tiene derecho a un voto. En lo que toca a estos últimos, sin siquiera ponerlo en relación con la pregunta ¿cómo pudo llegar a ser un derecho que alguien se haya apropiado de una cantidad de tierra más de la que puede hacer uso con sus propias manos (porque la apropiación por la fuerza de la tierra no es una apropiación primera); y cómo acaeció que muchos hombres, que de otra manera en conjunto hubieran podido adquirir una propiedad estable, tienen que servirlos para poder vivir? (Kant, AA 08: 293)

Nuevamente la dirección de la flecha causal es clara, y apunta a un tema medular que Kant sólo expuso acabadamente en su Doctrina del Derecho, en relación con los límites – normativos- de la apropiación privada. Nos decía que para que la humanidad no fuera una colección de *alieni iuris*, ilibres y, por tanto, desiguales en su capacidad de coaccionar y

ser coaccionados, todos *deberían* tener asegurado un derecho a “estar ahí” donde la naturaleza o el azar los haya colocado; un “derecho a existir” que sólo puede serle garantizado mediante la posesión de una parcela estable del suelo común; y que impedirá que los muchos desposeídos se conviertan en *servi* de quienes gozan de privilegios. Y agregaba también que la propiedad adquirida debía estar regulada en función de garantizar tal derecho natural a la existencia. (Kant, AA 06: 262)

Para concluir con este segundo punto, haré un comentario sucinto sobre el tema de la ciudadanía pasiva y las mujeres. Es bien cierto que Kant, como Rousseau, Hegel y otros muchos, estaba convencido de que las mujeres son naturalmente inferiores a los hombres en capacidades. Verdad es también que Kant consideró que la mujer era, por naturaleza, una "eterna menor de edad" (*unmündig*), lo que significa, bien se sabe, que nunca alcanzaría la plena emancipación o mayoría de edad. Pero no son éstos los fundamentos que esgrime para negarles a las mujeres derechos político-civiles (lo que no significa que su antropología no sea por momentos prejuiciosa, abierta todo lo más a una contrastación empírica pueril y provinciana). En punto a derechos civiles y políticos, las mujeres están en condiciones muy similares a la de los siervos (varones) de la casa, si bien como esposas tienen el privilegio de pertenecer al núcleo de la *familia*, junto con los hijos menores y el esposo, lo que no es el caso de los siervos y siervas.³

Pero todos ellos –mujeres, menores y siervos– son para Kant personas, y por lo mismo, "internamente" libres, porque éste es un derecho imprescriptible por ser natural. La libertad innata –y correlativamente, la igualdad innata– son atributos inseparables de la persona, aunque persona no es equivalente a ciudadano, y aunque la ciudadanía plena requiera de una condición adicional, la de ser también materialmente independientes.

A excepción hecha del dueño de la casa o del *pater familias*— los miembros de la sociedad doméstica carecen de derechos cívico-políticos, puesto que justamente son sujetos de derecho ajeno (*alieni iuris*). La mujer, los hijos menores y los siervos no pertenecen como componentes activos a la sociedad civil-política; son sus simples componentes pasivos y, como tales, no tienen derecho a voto. En síntesis, Kant aún aceptaba la separación entre la sociedad civil y la comunidad doméstica como esferas regidas por leyes distintas; y reconocía la existencia de derechos de propiedad que no

³ Kant utiliza una distinción, común en el XVIII pero *no* antes, entre la casa y la familia. La casa es una unidad de producción y consumo. A la familia –*familie*, un galicismo incorporado al alemán moderno–, pertenecen los padres y los hijos menores de edad. Ellos se emancipan o, lo que es lo mismo, llegan a ser *sui iuris*, cuando pueden mantenerse por sí mismos (y ello no depende solamente de su mayoría de edad, sino de su particular constitución). Si no pueden mantenerse, quizá a causa de su particular constitución o falta de méritos, entonces no tienen más remedio que reingresar en el régimen doméstico, bajo otra relación jurídica con el *pater*, que es la misma que tiene el señor de la casa con sus siervos y siervas. (Kant, VI, 282). Entonces, si bien las mujeres nunca logran ser mayores de edad, tampoco sería prudente decir que los varones logren emanciparse por el sólo hecho de cumplir la edad, porque también necesitan ser *sui iuris* en el sentido material, lo cual significa no depender de otros para vivir. Solamente los *sui iuris* son política y civilmente libres, pueden celebrar contratos sin necesidad de enajenar su libertad o lo suyo interno, porque poseen algo (para ellos) exterior, y porque están en condiciones de celebrar contratos libres. Para la historia del concepto "familia" en Alemania: (Brunner, Otto, et alia, 1998).

tenían otra explicación que la justificación del dominio patriarcal-patrimonial de la familia. En este sentido nunca pudo concretar su ideal ilustrado de lograr la “mayoría de edad” para todos los humanos, sin distinción de clase o de sexo, lo cual no significaba otra cosa que incorporar a las clases domésticas y subalternas a la vida civil de los plenamente libres e iguales. Llevan razón los autores cuando afirman una supuesta neutralidad del estado respecto de las relaciones privadas domésticas, aunque eso incluye a las mujeres, pero también a los siervos y siervas de la casa (*subiecti domestici*), que son personas, aunque carecen de derechos políticos o civiles propios, justamente por ser *subiecti*: esto es, sujetos, sometidos o dominados, por ser los que ocupan los lugares subalternos.⁴

II. Kant, ¿liberal, republicano o ambas cosas?

Ingresamos ahora en el punto nodal del trabajo de Pinzani y Sánchez Madrid: el empeño por mostrar que la filosofía político-jurídica de Kant tiene elementos de ambas tradiciones, del liberalismo clásico y de un republicanismo pincelado con ideas proto-liberales. Y me atrevo a decir proto-liberales porque el liberalismo europeo fue un fenómeno que nació en el Siglo XIX en las Cortes de Cádiz, cuando se construyeron los cimientos de lo que hoy podríamos denominar liberalismo clásico (europeo). Veamos con cierto pormenor los argumentos que construyen para enfatizar que Kant fue -conjuntamente- un liberal clásico y un republicano.

En punto al Kant liberal, los autores razonan más o menos del siguiente modo: Si – para Kant- la ciudadanía activa es sinónimo de independencia económica, entonces deberíamos esperar de la política kantiana un fuerte compromiso por mejorar las condiciones sociales de quienes aún no gozan de ella. Pero no es así, discurren, entre otras cosas porque Kant opinó que la desigualdad económica no es incompatible con la igualdad (formal) ante la ley, y porque el estado no tiene autoridad ni está autorizado a cambiar las relaciones de propiedad existentes o redistribuir la riqueza, salvo en ocasión de pobreza extrema. Y señalan también que por tal clara aversión ante la intervención del Estado en materia económica –incluso en casos de privación material- Kant podría ser enrolado en una posición liberal clásica en la que el Estado no debe intervenir en el *status quo* económico, pues se trata de transacciones privadas entre individuos libres. (Pinzani/Sánchez Madrid: 2016, p. 34)

Veamos, entonces, en qué sentido de liberal sería Kant un liberal -a juicio de los autores-. Expresado de una manera muy general, los liberales comparten la tesis de la compatibilidad entre la universalización de la ciudadanía (masculina, en sus orígenes) y la desigualdad material, por un lado, y no admiten que el Estado intervenga en la esfera económica –en mayor o en menor medida según se trate de liberales igualitarios o no igualitarios- y muy especialmente en la institución social de la propiedad.

Esta caracterización de liberalismo aplicada al filósofo de Königsberg presenta

⁴ He desarrollado este tema con cierto detalle en (Bertomeu: 2005, pp. 253-280)

varios problemas, y el principal atañe a la determinación del *alcance* del principio kantiano de igualdad, como ha sido expuesto antes. Ya en el escrito de 1793 Kant le dedicó varias páginas a los principios *a priori* que deben regir un estado jurídico, y muy especialmente a la igualdad de los súbditos. Efectivamente, Kant dejó dicho que la igualdad universal de los hombres -la capacidad de coaccionar y ser coaccionados- es compatible con la mayor desigualdad en la propiedad; pero algunas líneas más abajo agregaba también que los co-súbditos no pueden salirles al paso con privilegios, que ser dueño de sí mismo (*sui iuris*) es incompatible con que la voluntad irresistible de algunos sobre otros, y que tal voluntad irresistible es producto de la desigualdad de poder entre los miembros de la comunidad.

Entonces, y si bien es cierto que la igualdad material no es un requisito para la ciudadanía plena -como dijo Kant y nos recuerdan los autores-, no resulta evidente cómo de esta afirmación pueda deducirse una supuesta aversión de Kant ante cualquier tipo de intervención política en la esfera económica. Pero además, y de este tema me ocuparé en el punto III, sería importante no olvidar que los efectos de la desigualdad material -según Kant y según una buena parte de la tradición republicana-, lesionan principalmente a la *libertad* e independencia de las personas. Kant pensó que ‘en la condición jurídica propia de una comunidad’, ningún acto jurídico legítimo -propio o ajeno- puede ser causa de que algunos pierdan la capacidad de ser dueños de sí e ingresen en la clase de ganado doméstico. (Kant, VIII, 163).⁵ La preocupación normativa fundamental de Kant radica en la garantía política de la independencia material necesaria para el goce de la libertad por parte de todos los miembros de la comunidad. Y en este sentido la igualdad de recursos es un valor instrumental, aunque preocupan las desigualdades que habilitan a ciertos individuos para subyugar a los demás. El republicanismo -también el de Kant- ha visto a la igualdad como la reciprocidad en la libertad, y a la libertad como independencia frente al poder arbitrario.⁶

II.1 ¿Fue Kant un republicano proto-liberal?

Sobre el Kant republicano -o un republicano proto-liberal-, Pinzani y Sánchez Madrid avanzan algunas hipótesis interesantes. De entrada asumen que Kant no cometió la robinsonada de negar todo tipo de intervención política en la esfera económica, pues al menos la admitió en el caso de la pobreza extrema, aún cuando -nos dicen- las razones que esgrime no se expresan en términos de derechos sociales básicos, o de dignidad humana y de igualdad cívica, sino la estabilidad social. Veamos.

El pasaje que citan es el siguiente:

⁵ Es importante recordar que los conceptos de Estado y comunidad no están aún conceptualmente diferenciados, para Kant y en la época. Es así que el Estado es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas *a priori* (necesarias y no estatutarias), y ese Estado -tal como debe ser según los principios jurídicos puros- sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad. Y tampoco olvidemos que ese Estado posee tres poderes distintos, la voluntad universal unida en una triple persona: el poder soberano en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (que es un agente del soberano), y el poder judicial en la persona del juez. (Kant, VI, 313)

⁶ Sobre éste y otros temas de la tradición republicana histórica véase (Casassas, 2010, 417 y ss)

La voluntad general popular se ha unido en una sociedad, la cual debe seguir manteniéndose, lo que hace que los poderes internos del Estado queden subordinados al fin de mantener a los miembros de esa sociedad que no lo consigan por sí mismos. Por motivos de Estado, así pues, el gobierno está legitimado a obligar a los que tienen patrimonio (*Vermögenden*) a aportar los medios para el mantenimiento de aquellos que carecen de lo más necesario en punto a cubrir las necesidades naturales ... (Kant, AA 06: 326)

A partir de ahí, y luego de una útil aclaración sobre las distintos soportes léxicos utilizados por Kant para nombrar a esa voluntad general popular, necesaria y *a priori*, que no es una voluntad empírica ni tampoco el resultado de la suma de voluntades particulares; los autores se extrañan -con razón- por el uso del término ‘necesidades’, siendo que Kant se negaba a enfocar el problema de la pobreza en función de necesidades, entre otras cosas porque la necesidad no crea derechos. Y vuelven a asombrarse, pues tampoco los ricos parecen ser totalmente independientes en lo que hace su supervivencia. Dice Kant de los ricos:

porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho a obligar a los poderosos y a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos (Kant, AA 06: 326)

Con base en estas citas, los autores asumen que tanto el rico como el pobre necesitan de la sociedad para sobrevivir, aunque el primero ya goce de los medios necesarios para subsistir y prosperar; y también que el rico debe la garantía de su seguridad y posesión a la existencia del Estado. Y es en este sentido que Kant representa – nos dicen- una mixtura de rasgos republicanos y liberales: porque el Estado se ‘preocupa’ por la seguridad de los individuos, no sólo como un medio sino como expresión de la voluntad unida, y porque esa preocupación (del Estado) no equivale a la suma de los intereses de las voluntades individuales, sino que tiene intereses propios y legítimos.

Y para concluir con las pinceladas republicanas de este Kant proto-liberal, veamos el argumento que desarrollan a partir del derecho de propiedad. Dicen bien Pinzani y Sánchez Madrid, que Kant introdujo la palabra *Eigentum* (propiedad) ya muy avanzado su texto sobre la Doctrina del Derecho (Kant, AA 06: 268 ss.) porque el soporte léxico habitual que utilizó para lo “mío y lo tuyo” externo fue el de (*Besitz*) posesión. Comparto la acertada aclaración, y también acuerdo con que no se trata de una mera cuestión semántica sino de un asunto conceptualmente importante, siendo que propiedad (*Eigentum*) es, para Kant, sinónimo de *dominium*, y el propietario (*dominus*) puede disponer a su antojo de tal propiedad. Posesión, en cambio es el “uso privado de una cosa de la que estoy en posesión común (originaria o instituida) con todos los demás”. (Kant, AA06: 270, 261).

También coincido con la importancia que los autores otorgan a la idea de “posesión común original de la tierra” entendida como una premisa normativa fuerte que regula todo

tipo de apropiación posterior –lo mío y lo tuyo externo sin tenencia-, apropiación que sólo es posible en un Estado jurídico fruto de una voluntad general omnilateral –y no meramente unilateral-. A partir de aquí, Pinzani y Sánchez Madrid admiten que la apropiación privada tiene –para Kant- una dimensión social distinta de una mera apropiación individual fruto de la fuerza (o del trabajo), y que –desde un punto de vista metafísico y no empírico- es la voluntad universal unida legisladora y *a priori* quien regula tales actos de apropiación externa, y los conceptos (racionales y no empíricos) de contrato social, ley permisiva, y los postulados práctico-jurídicos son los que otorgan legitimidad a la posición kantiana. Huelga decir, por último, que tal dimensión social de lo “mío y lo tuyo externo”, cuenta para los autores como argumento para enlistar a Kant en el republicanismo. En el siguiente apartado realizaré algunos comentarios sobre el Kant republicano (de los autores).

III. Algunos comentarios sobre el Kant republicano de Pinzani y Sánchez Madrid.

Sobre el Kant republicano de los autores, el que admite la intervención del Estado en la esfera económica para cubrir las necesidades que genera la pobreza (extrema) y plantea una concepción social de la apropiación privada; preciso es hacer algunas distinciones conceptuales importantes. Primero, en las citas escogidas para ilustrar tal injerencia política en el ámbito económico –el espacio de la propiedad adquirida y los contratos-, hay una omisión importante que dificulta, creo, la comprensión de la postura kantiana. En efecto, en el mismo apartado C y antes del texto de la primera cita recogida por Pinzani y Sánchez Madrid sobre la voluntad universal popular unida para configurar una sociedad que se perpetúe, Kant decía que:

Al titular del poder ejecutivo supremo ⁷—es decir, al recipiendario del deber del pueblo— corresponde indirectamente el derecho de cargar al pueblo con tributos para su mantenimiento (del propio pueblo): tributos para socorrer a los pobres, para socorrer hogares y sostener organizaciones eclesiásticas, normalmente llamadas fundaciones caritativas o pías. (Kant, AA 06: 325-326).

El pasaje citado –y las dos citas que recogen los autores y hemos comentado antes- están incluidos en una sección del Derecho Público, bajo el rubro de “los *efectos jurídicos* que se siguen de la naturaleza de la unión civil”. Es importante subrayar que se trata del derecho público (político) y también que Kant pensaba en la regulación política de los impuestos. Pues bien, del análisis conceptual de la cita completa, y especialmente del punto del texto en el que se perfila la idea del gobernante como ‘mandatario’ del pueblo, creo posible sugerir una interpretación más amplia y política, aunque congrua con la de los autores.

⁷ La palabra alemana que Kant utiliza –para lo que he traducido no literalmente como el “mandato supremo del ejecutivo”- es *Oberbefehlshaber*, que en sentido estricto significa comandante supremo en lenguaje militar. Utilizo mi versión del término por el contexto en el cual aparece, en una sección de “Aclaración General”, en la que Kant explica los derechos propios de los tres poderes del Estado tal como se personifican en el Legislador (§46), el Gobernante (§48) y el Juez (§49). (Kant, VI, §§46-49).

Al gobernante de un estado –a quien Kant, dicho sea de paso, denomina *agente*, sumándose así, también léxicamente, a la tradición iusfilosófica de comprensión de la autoridad política como un problema de agencia fideicomisaria— le corresponde “prescribir al pueblo las reglas por las que cada cual puede (en él) adquirir algo o conservar lo suyo legalmente. (Kant, VI, 316). Lo que prescribe el gobernante no son leyes -porque eso es tarea del legislativo-, sino decretos y disposiciones que pueden cambiar y de hecho se adecuan a las distintas circunstancias; la ley, en cambio, emana del legislativo soberano, y sea cual fuere su materia nunca puede ser tal que haga imposible el goce universal del derecho innato y universal a la libertad de cada uno, entendida como capacidad de ser un sujeto por propio derecho, que no deba su existencia a la voluntad de otros.

Entendido como un agente (fideicomisario) de la voluntad general popular, el gobernante, nos dice Kant de manera muy directa, tiene derecho a suprimir todos aquellos institutos jurídicos que puedan “dañar a otros” en el intercambio mutuo,⁸ y muy especialmente los relativos a la distribución social de la propiedad. Es así que (de acuerdo con la ley *a priori*) los gobernantes tienen derecho a prohibir las corporaciones (como la orden de clerecía y caballería), que en su momento hacían valer sus privilegios conservando eternamente sus propiedades heredadas, como si sobre la propiedad (*adquirida*) no debiera decidir siempre el pueblo. Con lucidez reflexiona Kant sobre los privilegios de aquellas corporaciones que pretendían hacer valer como naturales sus derechos (adquiridos) de propiedad sobre la tierra y, apelando a la supuesta injusticia de la conculcación de aquellos derechos adquiridos, intentaban frenar cualquier tipo de enajenación de la tierra, que es la “sustancia” de cualquier tipo de adquisición posterior. (Kant, AA 06: 325, 3)

En síntesis, no sólo pobres y ricos *deben* ingresar a la sociedad civil (política), para subsistir los primeros y progresar los segundos. Sin sociedad civil no hay propiedad adquirida –porque la posesión sólo otorga derecho mientras exista la tenencia- ni tampoco derechos y obligaciones recíprocas. Recordemos que, para Kant, el derecho se entiende como la relación externa de una persona con otra, en tanto sus acciones pueden influirse entre sí, de manera mediata o inmediata, y sólo es pensable en términos de una coacción recíproca universal concordante con la libertad de todos. El derecho –a diferencia de la moral- es inseparable de la coacción (externa), y tal coacción es necesaria para garantizar que el derecho innato a la libertad de cada cual, siempre que sea compatible con el igual derecho a la libertad de todos.

⁸ Todo aquello que Kant considera intercambios mutuos son las formas de adquisición de lo mío y lo tuyo exteriores según las categorías de sustancia, causalidad y comunidad y atendiendo a las leyes de la libertad. Los objetos de mi arbitrio son: una cosa corporal fuera de mí; el arbitrio de otro respecto de un acto determinado (*praestatio*) y el estado de otro en relación conmigo en la sociedad doméstica. Imposible entrar aquí en un rastreo de posibles lesiones a las leyes de libertad en todos y cada uno de esos actos privados de adquisición, aunque sería un ejercicio útil para entender los efectos jurídicos de su teoría republicana de la libertad en su época y en la nuestra. (Kant, VI, 247, 20 y ss.)

En la cuestión de la dimensión social de la apropiación privada, fundada en el derecho a ocupar un lugar en la tierra común, acuerdo con la lectura de los autores sobre el núcleo no-liberal de la propiedad (*Eigentum*) como un derecho privado y adquirido y sujeto a premisas normativas del iusnaturalismo kantiano, a saber, el derecho innato a la libertad. Y si bien acuerdo con que las razones que Kant esgrime no se expresan en términos de derechos sociales básicos o de mera igualdad cívica; de ahí no se sigue que a Kant sólo le preocupe la estabilidad social, en lugar de ocuparse de garantizar la universalización de la libertad republicana.

IV. Kant, la axiología jurídica republicana y la ciudadanía

A fin de ganar claridad expositiva, numeraré a continuación algunas de las que considero las tesis salientes del Kant republicano, en torno a la distinción entre ciudadanos activos y pasivos.

A mi modo de ver Kant —como el grueso del republicanismo clásico— tiene una visión institucional e histórica —y también metafísica, por supuesto— de la justicia y, en general, de la vida político-social. De ahí que su descripción de los ciudadanos activos y pasivos —acaso sorprendente para un ciudadano del siglo XXI—, no es más que un retrato histórico sobre la división del trabajo en su Prusia natal; que sólo se comprende en correspondencia con la institución social de la propiedad de la tierra, entendida como el más importante medio de producción de la época. Pensemos, por ejemplo, en el herrero de la India que va de casa en casa con su martillo, yunque y fuelle para trabajar el hierro *de otros*, y el carpintero europeo o el herrero capaces de poner a la venta los productos de su trabajo en el mercado público. ¿En qué funda Kant la diferencia entre estos dos grupos de ciudadanos, ¿cuál es la causa de que el primero sea un ciudadano pasivo y los otros activos? Sin duda alguna, el herrero de la India carece de uno de los atributos jurídicos de los que *deben* gozar los miembros de una sociedad civil (Estado); tres atributos inseparables de la ‘esencia’ republicana de la ciudadanía. No es libre porque depende de otro para subsistir, tiene que ser mandado o protegido por otros y, por eso mismo, no posee independencia civil (AA 06: 314-315). Sin embargo, y a diferencia de una concepción liberal de la ciudadanía, el planteo kantiano no tiene una perspectiva meramente individual, sino también —y preferentemente— institucional, anclada en la institución social de la propiedad adquirida. El herrero de la India no es propietario del hierro para fabricar *opus* —dice Kant haciendo uso de la axiología jurídica romana republicana— por eso no tiene más remedio que ceder a otros el uso de sus fuerzas (*operam*). (Kant AA 08: 295). Para Kant no es políticamente irrelevante que una gran mayoría de personas están obligadas a ponerse al servicio de otros para subsistir, entre otras cosas porque el concepto de ciudadanía pasiva está en contradicción con los atributos jurídicos propios de la definición de ciudadanía, y muy especialmente con el atributo de la independencia civil (política).

2. Se suele decir —y es bien cierto— que Kant no admite restricciones coactivas a la libertad externa de unos, en aras del bienestar o las necesidades de los demás. Ocurre que

para Kant, las leyes jurídicas coactivas que imponen obligaciones tienen como correlato derechos que emanan de la protección de la *libertad* -en su uso externo-, y son independientes de las necesidades o del bienestar. Las necesidades no crean derechos coactivos —dice Kant al hablar del derecho laxo de necesidad, y el bienestar se asegura mediante leyes públicas que otorgan garantía a la libertad todos los miembros de la comunidad política. La preservación de tal libertad general —que también incluye la seguridad de la propiedad (*Eigentum*)— constituye para Kant la *salus publica*, esto es, el aseguramiento de una libertad general que nadie puede enajenar, pues de ese modo cesaría de tener derechos y se convertiría en cosa, como ocurre con los siervos domésticos que para asegurar su subsistencia se ven obligados a realizar trabajos para los demás. (Kant, AA 13: 129-130)

Si mi hipótesis es correcta, entonces todo intento por encontrar en la filosofía política kantiana algo similar a un estado social no político o unos derechos sociales (distintos de los políticos) proviene de un olvido: Se omite que Kant, como Jefferson, y como toda la tradición histórica republicana escrita que arranca de Aristóteles, aceptaba como infranqueable la división entre la sociedad civil y la sociedad doméstica, entre el *oikos* y la *koinonía politiké*, entre la *domus* y la *res publica* o *societas civilis*; entre lo que siglos después Montesquieu llamaría la *loi de famille* y la *loi civil*. En cambio Kant —siguiendo a Locke y a Rousseau— no aceptó la distinción de Montesquieu entre la "ley política" y la "ley civil". Prueba de ello es que en los §§ 45 y 46 de la Doctrina del Derecho, todavía utiliza los conceptos de estado, *civitas* y *societas civilis* como sinónimos.

Las consecuencias políticas de la distinción de Montesquieu —la ley civil y la ley política— fueron la escisión normativa de la esfera de la propiedad y de la libertad, siendo la última el lugar propio de la política (la monarquía absoluta), y la primera, la esfera del interés y la propiedad privadas, así defendidas de la *loi politique*, es decir, de las interferencias del monarca. Las leyes políticas asegurarían la libertad (del monarca absoluto); y las civiles, la propiedad (de los propietarios, y su libertad dentro de su propiedad). Y, según pensaba Montesquieu, no hay que decidir según las leyes (políticas) de la libertad —el imperio de la ciudad— aquello que debería decidirse de acuerdo con las leyes (civiles) de la propiedad. La libertad del ciudadano (súbdito) pertenece al imperio de la ciudad, y está escindida del ámbito civil de la propiedad de los bienes. Es más, incluso cuando se trata de asegurar el bien público, nunca es legítimo privar a un particular de sus bienes mediante la aplicación de una ley o reglamento político, sino que invariablemente debe la ley civil debe triunfar de cualquier intrusión.

Kant, por el contrario, siempre entendió que debía existir un control político-civil de la propiedad, porque ese control permitía garantizar la libertad de todos, siendo así que la propiedad y la libertad son dos conceptos esencialmente conectados. Por esa misma razón, se negó a considerar al derecho de propiedad (adquirida) como un derecho innato o natural, alineándose en este punto, con el ala izquierda de los revolucionarios franceses. Sin embargo, el aceptar la distinción entre la sociedad civil y la doméstica —siendo la

sociedad civil todavía para él sinónimo de política— era equivalente a admitir la existencia de una esfera de dominio patriarcal-patrimonial, que estaba sustraída del poder político-civil, porque en esa esfera había "títulos jurídicos" que no existían sino dentro de la "sociedad" doméstica. Y esa es, finalmente la razón por la que Kant reemplazó a la fraternidad de la triada revolucionaria francesa por la independencia material (a *Selbständigkeit*), consciente de que la divisa ilustrada "fraternidad", implicaba la inundación democrática de la sociedad civil por parte de quienes estaban sometidos a todo tipo de dominación, incluido el yugo patriarcal).⁹

Conclusión

La hipótesis esbozada a partir de mi lectura crítica del trabajo de Pinzani y Sánchez Madrid ha sido —muy brevemente— la siguiente: si bien Kant prestó importancia a la igualdad y muy especialmente la igualdad frente a los privilegios hereditarios —como los autores reconocen—, la cuestión central de la teoría jurídico-política de Kant es la garantía universal de la libertad y los derechos que de ella se derivan, y componen los atributos esenciales de la ciudadanía. Dado que, Kant *dixit*, la igualdad innata, entendida como la cualidad del hombre de *ser sui iuris* es una de las facultades que se encuentran en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella, los conceptos de desigualdad y de injusticia social son derivativamente importantes para enfocar el tema de la pobreza o de los supuestos derechos sociales en la filosofía político-jurídica de Kant, aunque el principio normativo principal es la universalización de la libertad innata de todos.

En efecto, mi hipótesis ha sido que Kant estuvo inserto dentro de una tradición jurídico-política republicana empeñada en universalizar la reciprocidad en la libertad, obviamente incompatible con la esclavitud, aunque vacilante en torno a la esfera doméstica. Dentro de esta tradición, la igualdad material no se considera un fin en sí mismo, sino un medio para garantizar la extensión de la libertad republicanamente entendida en términos de independencia material y, por eso mismo, de libertad política.

Dentro de las limitaciones de Kant en torno a la sociedad doméstica, entendida como una institución con su propia legalidad derivada de la autoridad del *pater* sobre los integrantes de la casa, la teoría kantiana de la justicia en general, y no sólo una teoría de justicia distributiva, únicamente puede ser concebida bajo el molde de un conjunto de reglas y de instituciones constitutivas de la igual libertad *externa* de todos, y en un mundo en el cual las personas jurídicas (*sui iuris*) establecen relaciones recíprocas, en el contexto de una República fundada —entre otras premisas normativas *a priori*—, en los atributos esenciales que hacen posible la ciudadanía (activa) universal de todos.

⁹ Para el tema de la fraternidad vista de un modo original e históricamente situada, véase: Antoni Doménech, *El eclipse de la fraternidad*, op.cit.

El Kant republicano emerge lentamente entre los intérpretes y comentaristas — entre ellos en Pinzani y Sánchez Madrid—, bienvenida sea tal irrupción de un Kant republicano —a medias en este caso— para alentar una discusión filosófica renovada.

Bibliografía

Aristóteles, (1989) *Política*. Edición Bilingüe de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Bertomeu, M.J., (2005) “Derecho personal de carácter real: *¿stella mirabilis* o estrella fugaz?”. *Revista latinoamericana de Filosofía*. XXXI, pp. 253-280.

Bobbio, Norberto (1976) “Eguaglianza ed Egalitarismo”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Vol 53, 3 pp. 321-330 .

Brunner, Otto, Conze, Werner, Koselleck, Reinhart., (1998). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. La voz "Familie", Klett-Clotta, Stuttgart

Casassas, D., (2010). *La ciudad en llamas*. Barcelona, Montesinos.

De Ste. Croix, G.E.M., (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Duckworth, London.

Domènech, A., 2004. *El Eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona.

Kant, I. *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA). Band VI, 1797. *Methaphysik der Sitten*, 1797, pp. 203-493. Versión castellana de Cortina Orts, Adela y Conill Sancho, Jesus (1989) *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos. Kant, I, AA, RL, VI 219-221 Band VIII, 1793, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Versión castellana de Rodríguez Aramayo, Roberto (2011), “Teoría y práctica. En torno al tópico: “eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica”, en *¿Qué es la Ilustración?. Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza Editorial. Band XXIII, *Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 125-144

Máiz, Ramón, 1991, “Introducción”, en Sieyès, Emmanuel J. *El tercer Estado y otros Escritos de 1789*. Edición y Traducción Ramón Máiz. Austral, Espasa Calpe, Madrid.

Montesquieu, C.L. (1995) *De l'esprit des lois*, Gallimard, Paris.

Pinzani, A., Sánchez Madrid, N. (2016). “The State looks Down. Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”. en Faggion, A., Sánchez Madrid, Nuria., Pinzani, Alessandro. 2016. *Kant and social policies*: Springer International Publishing AG, Switzerland.

Pinzani, Alessandro. (2005) “Der systematische Stellenwert der pseudoulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol 59, pp. 71-94.

Sieyès, Emmanuel J. (1789), “Préliminaire de la Constitution”, Versailles, citado por Rosanvallon, Pierre, (1992) *Le sacre du citoyen, Histoire du suffrage universel en France*,

Gallimard, Paris

Sieyès, Emmanuel J., (1991). *El tercer Estado y otros Escritos de 1789*. Edición y Traducción Ramón Máiz. Austral, Espasa Calpe, Madrid.



**Cadenas sociales vs. vínculos jurídicos en el republicanismo
kantiano. Respuesta a María Julia Bertomeu**

Social Chains vs. Legal Bounds in Kantian Republicanism.

Reply to María Julia Bertomeu

NURIA SÁNCHEZ MADRID*

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

En este escrito me propongo mantener un diálogo con María Julia Bertomeu a propósito de la lectura sobre la hibridación de liberalismo y republicanismo contenida en una contribución de A. Pinzani y N. Sánchez Madrid y publicada en el volumen *Kant and Social Policies* (Palgrave MacMillan, 2016). Mi intención principal es esclarecer lo que Kant parece entender en la *Doctrina del Derecho* como la protección jurídica que el Estado debe conceder a los ciudadanos en su totalidad y señalar la dualidad de perspectivas que este pensador abre para resolver problemas de enorme incidencia social y política como es la pobreza, como un ejemplo de su planteamiento de la injusticia social. Finalmente, se recogen algunas conclusiones sobre la disparidad de ópticas que Kant y nuestro presente adoptan acerca del sufrimiento social y la noción de responsabilidad jurídica y política.

Palabras clave

Kant, republicanismo, ciudadanía activa y pasiva, pobreza, equidad

Abstract

* Profesora Titular del Dpto. Filosofía y Sociedad en la Universidad Complutense de Madrid. Directora del Grupo de Investigación GINEDIS y Coordinadora de la Red Iberoamericana “Kant: Ética, Política y Sociedad”. E-mail de contacto: nuriasma@ucm.es

In this paper I aim at maintaining a dialogue with María Julia Bertomeu focusing on the hybridation between liberalism and republicanism that A. Pinzani and N. Sánchez Madrid claimed in a contribution published in the volume *Kant and Social Policies* (Palgrave MacMillan, 2016). I will first attempt to cast some light over the understanding of legal protection that Kant's *Doctrine of Right* considers a duty to fulfil with regard to the whole citizenry. Second, I will break down the double perspective that Kant upholds for solving social and political sensible issues as poverty, as an example to better understand Kant's appraisal of social injustice. Finally, I will draw some conclusions regarding the heterogeneous standpoint that Kant and our current time adopt in face of social suffering and the notion of legal and political responsibility.

Key words

Kant, Republicanism, Active and Passive Citizenship, Poverty, Equity

Los autores del trabajo comentado por María Julia Bertomeu en el presente número de CTK desean hacer explícito su agradecimiento por la atenta lectura que esta sobresaliente lectora e intérprete del republicanismo kantiano, con una relevancia internacional incontestable, ha dedicado a un capítulo de autoría conjunta publicado por Alessandro Pinzani y Nuria Sánchez Madrid en 2016. No es habitual encontrar ocasiones como la brindada por Bertomeu para reflexionar acerca de las propias decisiones teóricas cuando se trata de pronunciarse sobre las consecuencias políticas derivadas de planteamientos como el que Kant reserva a la cuestión del Estado, la soberanía y los principios inspiradores del republicanismo. El trabajo que Bertomeu ha dedicado generosamente a nuestras consideraciones se concentra en el uso que Kant realiza de la distinción entre ciudadanía activa y pasiva, ofreciendo una detallada y rigurosa revisión de la perspectiva adoptada por los autores del capítulo a partir de las diferencias que las fuentes permiten establecer entre por ejemplo el punto de vista de Sieyès y de Kant al recurrir a este por otro lazo incómodo binomio. Los autores aludidos por el escrito de Bertomeu hemos decidido responder separadamente a esta intérprete con el fin de enriquecer la discusión felizmente iniciada con ella desde hace ya algunos años. Comenzaré haciéndome cargo de algunos puntos de fricción que Bertomeu expone en su comentario, llegando a la conclusión de que compartimos el aprecio por la coherencia interna del planteamiento del modelo republicano de Estado en Kant, si bien mantenemos diferencias con respecto a la imbricación del orden abstracto de esta construcción con la existencia de unas dinámicas sociales que pueden obstaculizar y contrarrestar perniciosamente los fines de la libertad republicana, que naturalmente no es la libertad del mercado.

Será útil tomar así como punto de partida la llamada de atención que Bertomeu dedica al hecho de que, si bien Kant coincide con Sieyès en la aceptación de un doble régimen de ciudadanía —activa y pasiva—, el uso que ambos autores dedican a esta modalidad dual da pie a patentes discrepancias, que deben ser subrayadas. Se toma por ejemplo por testigo a Ramón Maíz, cuando este sostiene en su estudio introductorio a la edición castellana de *El tercer Estado* que «el cometido del Estado es volver civilmente

posible el intercambio (para Sieyès como para todos los economistas de la época, “igual” en cuanto *formalmente igual*) en el mercado». (Máiz: 1991, p. 31). Creo poder hablar en nombre de los dos autores del capítulo comentado por Bertomeu al señalar que efectivamente el uso de la distinción es dispar en ambos pensadores —Sieyès y Kant—, toda vez que, mientras que el primero parece contentarse con un modelo de unión civil francamente empirista, en el que los intereses de los propietarios se suman y se ven representados por quienes ejercen la soberanía, en Kant el deber de establecimiento de un Estado y el paso de la sociedad a una unión civil es un mandato racional, que no coincide con una suerte de traducción de los intereses privados de los sujetos en situación de independencia económica en el cuerpo civil. Podemos remitirnos en este punto a la dilatada obra de Macarena Marey como muestra de la que seguramente sea la interpretación más consistente de este aspecto del pensamiento jurídico de Kant, a saber, su ruptura con las teorías contractualistas de la Modernidad europea en nombre de la institución de la voluntad omnilateral como criterio supremo de lo que quepa entenderse por interés de la unión civil, al precio de imponer límites a los contenidos de lo deliberable.¹ Ahora bien, aunque Sieyès reconoce la capacidad de voto a quienes contribuyen como una suerte de accionistas a la empresa social que es el Estado, la condición de *sui iuris* que habilita para ejercer el voto según la *Doctrina del Derecho* de Kant no parece resultar de una concienzuda labor de reforma de las relaciones sociales, muchas de ellas atravesadas por la dependencia y subordinación de unos sujetos a otros en vínculos jurídicos. En efecto, la mera descripción kantiana de los que casos que resultan ilustrativos de la necesidad de aceptar *volens nolens* la dimensión de «ciudadanía pasiva» pone de manifiesto que las relaciones sociales funcionan en ocasiones en Kant como una suerte de confirmación de la impotencia de la formalidad de las leyes jurídicas para intervenir de manera contundente en la conformación de las relaciones de intercambio y compra-venta que dan sentido al mercado liberal clásico.

En el trabajo publicado en 2016 no pretendíamos acusar a Kant de haber propiciado que los sujetos más pudientes en una sociedad merecieran el trato de co-legisladores en un Estado con mayor legitimidad que los desaharrapados y destituidos. Lejos de ello, Kant refleja en los pasajes en que se detiene en la falsa generosidad que suele caracterizar a quienes ejercen la beneficencia, calmando así el sentido de culpa que una lectura honrada de las circunstancias debería surgir en sus ánimos, denunciando la existencia en tales sujetos de una suerte de «mancha pútrida» del cuerpo social. No en vano, Kant no deja de señalar en algunas de sus Lecciones de Filosofía moral (V-Mo/Collins, AA 27/1: 416 y 432) y en los §§ en que se ocupa del escurridizo deber ético de beneficencia (DV § 31 AA 06: 454) que el ejercicio de generosidad de quienes monopolizan las riquezas no es más que la señal de una «injusticia del gobierno» que ha permitido que unos se lucran a costa de otros en el pasado, legando a las generaciones futuras un desequilibrio de los recursos disponibles para los diferentes grupos de sujetos. La defensa que Bertomeu realiza de una

¹ Véanse al menos los trabajo de Marey (2018a, 2018b y 2019).

tradición republicana que partiría de Aristóteles para desembocar en la crisis de la Modernidad en pensadores como Kant está revestida de un indudable interés, pero corre el peligro de topar también con los falsos amigos que con frecuencia trae consigo una historia de la filosofía política más atenta a la emergencia de términos idénticos o emparentados que a los contenidos que puedan designar.² Con todo, en el caso de las conexiones que puedan establecerse entre Aristóteles y Kant en relación con la preferencia de una ciudadanía homogénea y cohesiva, no caracterizada por graves desigualdades sociales, cabe reconocer llamativas semejanzas entre ambos pensadores, salvando la lejanía de su respectivo diseño institucional. Ahora bien, a mi juicio en ambos casos el punto de vista de la unión civil entendida como un todo tiende a eclipsar el significado del individuo, que se encuentra en una situación especialmente vulnerable cuando se ve expuesto por la necesidad de los hechos a asumir únicamente relaciones de subalternidad con otros sujetos.³ No se entienda con ello que echo en falta la presencia en los argumentos de Kant de una atención suficiente a la capacidad del sujeto individual para abrirse paso en el proceso de intercambio de bienes y de mostración de los talentos que posee, sino que más bien pienso que su argumentación adolece de una atención institucional a la vulnerabilidad experimentada por aquellos individuos que son lanzados a los márgenes de la actividad profesional y productiva. Por decirlo en los términos de Judith Shklar, al leer la obra de Kant parto del presupuesto según el cual, ya sea en virtud de la fortuna o de la injusticia, los individuos que padecen sufrimiento social merecen nuestra atención sin paliativos, con independencia de si consideramos que su situación penosa responde a circunstancias de las que son responsables o no. No es esta una cuestión extraña a la obra de Kant, que en efecto advierte —en un pasaje subrayado en Pinzani/Sánchez Madrid (2016)— que «a cada miembro del ser común le debería ser posible alcanzar, dentro del mismo, el nivel en cualquier rango (que le corresponda a un súbdito) al que puedan llevarlo su talento, su diligencia y suerte» (TP, AA 08: 292). En la categoría de obstáculos de esta esperanza conducente a que los talentos y capacidades de cada cual lo conduzcan al lugar que debe ocupar naturalmente en la escala social suele encontrarse en Kant al mantenimiento de privilegios innatos que pueden

generar una considerable desigualdad de las condiciones patrimoniales entre los miembros de la comunidad [*gemeines Wesen*] (entre el asalariado y el aparcerero, el propietario de tierra y los siervos aplicados a la labor agrícola, etc.). Lo que no puede hacer es impedir que éstos, si se lo consienten su talento, su laboriosidad y su buena suerte, estén autorizados a elevarse a iguales condiciones. Porque en tal caso, tendría que ejercer coacción, sin que los otros, a su vez, pudieran ejercer sobre él una coacción de signo contrario, lo que le pondría por encima del nivel de un co-súbdito (Kant, AA 08: 292)

Ciertamente, textos como el anterior —y Bertomeu hace bien en reivindicarlos como signo de un honroso republicanismo kantiano— dan testimonio de una preocupación que Kant

² Vd. sobre la defensa aristotélica de la democracia Sánchez Madrid (2018b).

³ A la existencia de una atención a la vulnerabilidad jurídica en la obra jurídica de Kant he dedicado algunos trabajos en Sánchez Madrid (2019, 2020 y en prensa).

sentirá siempre como propia, a saber, la garantía de la libertad externa de todo ser humano como una condición irrenunciable de un Estado respetuoso del derecho. Pero lo que me interesa —de la misma manera que a Pinzani— es el hecho de que el argumento de Kant no repara en ningún momento, y seguramente no esté preparado históricamente para hacerlo, en que sean las contradicciones generadas precisamente por la lógica de la libre competencia ensalzada en el texto las que hagan de la vida de un número creciente de sujetos un verdadero infierno, aún más cuando las instituciones jurídicas no están en disposición de interpretar como resultado de una injusticia la emergencia de la precariedad y la pobreza, sino en todo caso como el efecto de un infortunio carente de causas. En esta línea, añadiría a las observaciones de Bertomeu el que las *condiciones patrimoniales* de algunos miembros de la comunidad civil pueden ser sin lugar a dudas la causa responsable de que otros miembros de aquella no puedan ser independientes y no tengan más remedio que ingresar en la categoría de *domésticos*, entregando a otros sus propias fuerzas y, por tanto, convirtiéndose en *alieni iuris*. Asimismo, Kant señala que no puede ser legítimo enajenar a un sujeto de su libertad, haciéndolo ingresar por así decir en el «ganado doméstico» (AA 08: 163). Pero no está dicho que nadie en concreto deba ser responsable de ese desclasamiento tan nocivo para la libertad externa del ser humano, o al menos que nadie en concreto parezca estar detrás de ese lamentable fenómeno. Fuerzas aparentemente objetivas e implacables pueden hacerlo, eclipsando la imagen de la responsabilidad individual y limpiando así la criminalidad subyacente a un sistema determinado de producción y de extracción de rentabilidad. A nadie se le escapará que estoy hablando del sistema productivo capitalista, de cuyas manifestaciones destructivas naturalmente no podemos pedir cuentas a Kant, pero seguramente todo cambie si nos dirigimos a Marx. El argumento de Kant dejaría sin responder la enajenación sufrida cuando son las propias estructuras cosificadoras del mercado laboral por ejemplo las que obligan a competir a ciertos individuos en condiciones de desigualdad comparados con otros, cuyo elevado estatus social puede muy bien servirles para acceder a préstamos o a extraer rentabilidad de un patrimonio que no todos tienen a igual disposición. A mi juicio, Kant, a diferencia de Hegel, no cuenta con evidencias que le permitan advertir los peligros intrínsecos a la mera acción de la competencia de los agentes sociales, lo que no puede resultar indiferente a los ensayos de actualización de su republicanismo que puedan tener lugar. Puede ser útil para seguir desgranando las limitaciones que encuentro en la percepción kantiana de la sociedad atender a un pasaje de la *Doctrina del derecho* que desempeña una función relevante en el capítulo de Pinzani/Sánchez Madrid (2016):

La voluntad general popular se ha unido en una sociedad, la cual debe seguir manteniéndose, lo que hace que los poderes internos del Estado queden subordinados al fin de mantener a los miembros de esa sociedad que no lo consigan por sí mismos. Por motivos de Estado, así pues, el gobierno está legitimado a obligar a los que tienen patrimonio (*Vermögen*) a aportar los medios para el mantenimiento de aquellos que carecen de lo más necesario en punto a cubrir las necesidades naturales (DR, AA 06: 326)

El pasaje reproducido constituye la antesala del último argumento que Kant admite para combatir la pobreza por razones jurídicas, a saber, allí donde la situación de marginalidad y exclusión económica y social que afecta a partes enteras de la población adopta una dimensión tal que pone en peligro la *salus civitatis* o la *salus res publicae*. Aún aceptando la frase que Bertomeu señala en los aledaños de este extracto, a saber, el hecho de que el titular del poder ejecutivo supremo, en tanto que «recipiendario del deber del pueblo» (DR, AA 06: 325), toma la decisión de imponer tasas e impuestos especiales a los más pudientes para que ayuden a sufragar los gastos causados por la parte de la población expropiada de todo bien propio, no deja de ser menos cierto que es el deber de mantener la cohesión del cuerpo civil lo que guía al legislador aquí, no la percepción de esa situación como indigna e inconsistente con el hecho de ser un miembro ciudadano que se ha visto vulnerado en sus derechos, siquiera en su propio derecho innato y las condiciones dependientes del mismo. El punto de vista estructural, con la protección del todo de la unión civil que comporta, se impone de esta manera sobre cualesquiera otras consideraciones que puedan tener que ver con el aprecio del individuo afectado por la tragedia de la pobreza y el sufrimiento social que ese estado trae consigo.⁴ Nada de ello parece interesar a Kant en esas páginas de la *Doctrina del derecho*, toda vez que algo mucho más serio parece en juego en ellas, a saber, la *suprema lex* de todo Estado que se precie: la continuidad de su propio *conatus*. Considero que la argumentación de Bertomeu no ha valorado los efectos que para el modelo kantiano del Estado tiene la dimensión racional regulativa de la «posesión común originaria de la Tierra», concebida como punto de partida ideal de toda propiedad (*Eigentum*) adquirida posteriormente (DR, AA06: 270, 261).

Según he podido desarrollar en algunos trabajos recientes y en prensa (Sánchez Madrid, 2019, 2020 y en preparación), la oportunidad de compartir lecturas e interpretaciones de Kant en los últimos años con Alice Pinheiro Walla⁵ me ha permitido reconocer la importancia que tiene por ejemplo para la percepción de la pobreza en Kant la dualidad de perspectivas adoptadas por este pensador según sea el criterio dominante la voluntad omnilateral que funda la autoridad jurídico-política del Estado o la posesión común originaria de la Tierra a la que todos los seres humanos tienen derecho. Es manifiesto que la estrechez de miras de la primera perspectiva se complementa con la decisión con que Kant, con frecuencia en momentos contenidos en las Lecciones de Filosofía moral, apunta bajo el nombre de *equidad* [*Billigkeit*] a la responsabilidad que todo sujeto debe sentir con respecto a la suerte aciaga en que se encuentren sus vecinos y conciudadanos, por mucho que se trate de individuos clasificados como ciudadanía pasiva. El mismo nombre de equidad anuncia que no se trata de una justicia que pueda ser impartida por un tribunal de justicia, sino que solo puede quedar en manos de un individuo que se encuentre en una situación de bienestar, autoridad o legitimidad superior a la de la

⁴ Sobre esta cuestión remito a Sánchez Madrid (2018a).

⁵ Alice Pinheiro Walla es actualmente *Junior Professor* en la Univ. de Bayreuth. Quienes no estén familiarizados con su investigación kantiana, una de las más interesantes y destacadas a nivel global en la actualidad, encontrarán una lectura de seguro provecho en sus trabajos (Pinheiro Walla 2020, 2017 y 2016/18).

persona a la que se agracia con la concesión de aquello a lo que tiene derecho equitativamente. Sin duda, resulta llamativo que para Kant la responsabilidad principal en la lucha contra la pobreza recaiga en los sujetos individuales y no prioritariamente en las instituciones, pero seguramente su concepción del orden institucional le impide posicionar en otro lugar la indignación que muestra en los escritos mencionados ante la «injusticia del gobierno» y, en realidad, lo que entiende como descuidos propios de una autoridad política que mira para otra parte —esto es, no republicana— cuando una parte de la población expropia a la otra mitad. En efecto, comparto con Bertomeu que Kant no considera «políticamente irrelevante» la emergencia de la ciudadanía pasiva, al estar en contradicción con atributos tan irrenunciables del ideario republicano como es la independencia civil. Ahora bien, lo que no encuentro en el control político-civil de la propiedad por parte de la suprema autoridad política estatal según Kant es fuerza suficiente para contrarrestar los procesos que conducen al reconocimiento forzoso de esa misma pasividad como un hecho empírico, que en parte al menos se considera resultado de la necesidad o de una borrosidad social que no ha de interesar al legislador. No en vano, los ciudadanos pasivos deberán recibir protección estatal ante la amenaza de una invasión extranjera, por ejemplo, con la misma legitimidad que los llamados ciudadanos activos, lo que a ojos de Kant parece un derecho de mayor relevancia existencial que el mismo derecho al voto, por otro lado en tantas ocasiones entendido y practicado como derecho a mano alzada y no como voto secreto por sufragio universal, un modelo al que estamos tan acostumbrados en el presente.⁶ Comparto la observación de Bertomeu, con Antoni Domènech una de las mayores especialistas en la historia política del concepto de *fraternidad*, acerca de las limitaciones que supone para la argumentación de Kant el reconocimiento de la existencia de una esfera de dominio patriarcal-patrimonial, al margen del poder político-civil, en la que se encontrarían no solamente los vástagos del *pater familias*, pero también mujeres a las que ninguna circunstancia podría emancipar de la minoría de edad que sería el sello de su género. Se aprecia aquí una vacilación del republicanismo kantiano en lo que respecta a la esfera doméstica, una observación a la que me uno, reiterando nuevamente el agradecimiento que me merece la lectura atenta y perspicaz que Bertomeu ha dedicado a un escrito que supuso en mi caso el comienzo de una dedicación central a las dificultades para traer al marco del presente el modelo del republicanismo jurídico-político de Kant.

Bibliografía

Máiz, R. (1991). «Introducción», en Sieyès, Emmanuel J. *El tercer Estado y otros Escritos de 1789*. Edición y Traducción Ramón Máiz. Austral, Espasa Calpe, Madrid.

Maliks, R. (2014). *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press.

Marey, M. (2019). «A Kantian Critique of Grotius». *Problemas* 95. 2019.

⁶ Una magnífica contextualización del derecho al voto en la época de Kant se encontrará en Maliks (2014: 110-111) y Sánchez Madrid (2019: 580-582).

Marey, M. (2018a). «The Ideal Character of the General Will and Popular Sovereignty in Kant», *Kant-Studien* 109 (4): 557-580.

Marey, M. (2018b). «The originality of Kant's social contract theory». En Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (eds.), *Kant's Doctrine of right in the twenty-first century*, Cardiff, Reino Unido: University of Wales, pp. 9-28.

Moreno Pestaña, J.L. (2019). *Retorno a Atenas*, Madrid, Akal.

Pinheiro Walla, A. (2020) «Private Property and Territorial Rights: a Kantian Alternative to Contemporary Debates». En: Pinheiro Walla, A./Demiray, R. (eds.). *Reason, Normativity and Law : New Essays in Kantian Philosophy*. Cardiff: University of Wales Press, pp. 213-232.

Pinheiro Walla, A. (2017). «A Kantian Foundation of Welfare Rights», conferencia dictada en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (manuscrito cedido por la autora).

Pinheiro Walla, A. (2016). «[Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right](#)». *Kant-Studien* 107/1: 160-178 (traducido por M. Marey: «[Posesión común de la tierra y derecho cosmopolita](#)». *Las Torres de Lucca* vol. 7, n. 13 (2018): 255-276).

Pinzani, A./Sánchez Madrid, N. (2016). «The State looks Down. Some Reassessments of Kant's Appraisal of Citizenship». En Faggion, A./Sánchez Madrid, N./Pinzani, A. *Kant and social policies*: Springer International Publishing AG, Switzerland.

Sánchez Madrid, N. (en preparación) «La vulnerabilidad jurídica en Kant: algunas consecuencias de la "posesión común de la tierra" en la *Doctrina del Derecho*». En Ó. Cubo/G. Leyva/N. Sánchez Madrid (eds.), *Derecho y sociedad en Kant. Lecturas contemporáneas de la "Metafísica de las costumbres"*, México, Anthropos (en preparación.).

Sánchez Madrid, N. (2020). «Kant on Social Suffering: Vulnerability as Moral and Legal Value». En L. Caranti/A. Pinzani (eds.). *Kant and the Contemporary World*, London, Routledge, 2020.

Sánchez Madrid, N. (2019). «Poverty and Civil Recognition in Kant's Juridical Philosophy. Some Critical Remarks», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 75/1 (2019), pp. 565-582.

Sánchez Madrid, Nuria (2018a). «Kant on Poverty and Welfare: Social Demands and Juridical Goals in Kant's Doctrine of Right». En L. Krasnoff/P. Satne/N. Sánchez Madrid (eds.). *Kant's Philosophy of Right in XXIth Century*, Cardiff: University of Wales Press, pp. 85-100.

Sánchez Madrid, N. (2018b). deliberación pública en la *Política* de



«Democracia, concordia y Aristóteles», *Logos An. Sem. Met.*

51, 2018: 35-56.

***El entorno religioso de nuestra imputabilidad moral
y la fe reflexionante del auténtico credo kantiano
(Presentación al texto de Kant Sobre el mal radical)***

***The Religious Environment of Our Moral Imputability
and the Reflective Faith of Kantian Genuine Creed
(Presentation to Kant's Text On Radical Evil)***

ROBERTO R. ARAMAYO*

Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid / España

Resumen

Aquí se presenta la primera traducción española del texto kantiano *Sobre el mal radical* tratado como el artículo que fue originalmente publicado en una revista y, por consiguiente, no tanto como el primer capítulo de *La Religión dentro de los límites de la sola razón*. Se intenta hacer ver que, tal como cuando trata el argumento moral sobre la existencia de Dios, Kant nos habla del ateo virtuoso como héroe moral de su formalismo ético, aquí la religión sólo sirve para dibujar mejor los contornos de las piezas claves del pensamiento ético kantiano: la libertad y la responsabilidad o *imputabilidad moral*, que constituyen el auténtico credo kantiano y sólo se dejan asociar con una fe “reflexiva”.

Palabras clave

Kant; *Mal radical*; Imputabilidad moral; Fe reflexiva, Religión.

* Profesor de Investigación en el IFS del CSIC. E-mail de contacto: aramayo@ifs.csic.es <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/279/341>

Abstract

Here it is presented a first translation into Spanish of the Kantian text named *On radical evil*, treated this time as the original article once released in a Journal and in this sense not taking place of the first chapter included in *Religion within the Limits of Reason Alone*. The aim of this paper is to show -like when the moral argument on God's existence is displayed- that the virtuous atheist of which Kant speaks of is the moral hero for his ethical formalism. Thus, religion has its only purpose in better outlining the key concepts of Kantian ethical thought: freedom and moral responsibility or accountability, real constituents of Kant's ethical creed only relatable to a *reflective* faith.

Key Words

Kant; Radical Evil; Moral Imputability; Reflective Faith; Religion

El ser humano no puede venerar a ningún otro Dios salvo al que se identifica con la ley moral (*Refl.* 8101, AA 19: 643).

1. Los avatares de Kant con la censura prusiana

Kant publicó este artículo en la *Revista mensual* de Berlín, donde su amigo Biester lo editó en abril de 1792 tras recibirlo dos meses antes y obtener el visto bueno de la censura. Quien quiera cotejar esta traducción española con la versión original en alemán, puede hacerlo pinchando el enlace que se ha puesto bajo el nombre del autor, siempre que no le amedrente la letra gótica.

No mucho después quiso publicar un segundo artículo, pero en este caso no fue aprobado por el censor de turno, toda vez que su contenido parecía pisar el resbaladizo y peligroso terreno de las religiones reveladas, lacerando con ello el monopolio temático del clero gubernamental a ese respecto y, como no hay mal que por bien no venga, Kant decidió cubrir ese hueco editorial con el texto que conocemos como *Teoría y práctica*¹. Además, el trabajo que no pudo publicar Biester sería incorporado como segunda sección a la *Religión dentro de los límites de la sola razón*, cuyo primer capítulo no es otro que *Sobre el mal radical*, el texto traducido aquí como artículo independiente.

Poco después Kant se las ingeniaría para obtener un *imprimatur* académico con el que publicar su obra sobre la *Religión*, sorteando así la censura prusiana, pero eso no le libró de verse reprendido muy severamente por las autoridades gubernamentales, tal como él mismo documenta en su conocido prólogo a *El conflicto de las Facultades*².

¹ Texto incluido en Kant, Immanuel (2013), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial.

² Cf. Kant, Immanuel (2003): *El conflicto de las Facultades. En tres partes* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial, pp. 49-57.

Los borradores inéditos del primer prologo a la *Religión* dan cuenta de su indignación con los censores y el sobrino de Federico el Grande al que había sucedido en el trono:

Si se sigue por ese camino y se confiere al clero, además del poder que se le ha concedido para llevar a cabo su tarea, el privilegio de someter todo a su examen, reconociéndosele asimismo el derecho de juzgar si algo es o no asunto de su competencia por encima de la instancia de cualquier otro tribunal, todo está perdido para las ciencias y pronto retornaríamos a los tiempos de los escolásticos, cuando no cabía ninguna otra filosofía salvo la modelada de acuerdo con los principios aceptados por la Iglesia o, como en la época de Galileo, la única astronomía posible será la consentida por el teólogo bíblico de turno (AA: 19: 431-432).

No cabe duda de que para Kant y sus coetáneos la religión era una cuestión sumamente política, como por otra parte lo ha sido desde la noche de los tiempos y seguirá siéndolo hasta el día del Juicio final, pero en este caso también era un asunto de competencias académicas y profesionales, con arreglo a la concepción kantiana de una universidad en donde los filósofos ocupan el ala izquierda del parlamento universitario y eso les confiere plena libertad para someterlo todo al juicio de la razón³, sin verse importunados en esta labor por la intromisión de un privilegiado colectivo que, lejos de razonar, se dedican exclusivamente a imponer autoritariamente sus convicciones.

Sin ir más lejos, una nota del texto que nos ocupa se refiere irónicamente a lo que suelen hacer las Facultades de Medicina, Derecho y Teología desde sus posiciones dogmáticas, anunciando lo que desarrollará en *El conflicto de las Facultades*. Kant había tenido que tratar con todas ellas al ocupar el cargo de Rector en la Universidad de Königsberg y quizá eso explique su mordacidad para con esas tres Facultades “superiores”, cuando rechaza como peregrina la idea de que hayamos podido heredar algo así como los gravámenes morales del *pecado original*:

Las tres Facultades superiores harían comprensible esta herencia, cada una a su manera: como *enfermedad hereditaria*, como *culpa hereditaria* o como *pecado hereditario*. 1) La *Facultad de medicina* se representaría el mal hereditario como la solitaria, respecto de la cual algunos naturalistas sostienen que, al no encontrarse en ningún otro animal, tendría que haberse dado ya en los primeros padres. 2) La *Facultad de derecho* la vería como la consecuencia jurídica de la toma de posesión de una *herencia* que se nos ha legado pero está gravada con un grave delito, pues el nacer no es sino el heredar el uso de los bienes de la tierra en tanto que son imprescindibles para nuestra permanencia; por lo tanto hemos de pagar para expiar ese delito y al final se nos despojara de esa posesión mediante la muerte. 3) La *Facultad de teología* consideraría este mal como la participación personal de nuestros primeros padres en la *apostasía* de un rebelde réprobo (*Rel.* B41-42).

³ Cf. Aramayo, Roberto R. (2019a), “Las humanidades y el pensar por cuenta propia. El papel de la filosofía según Kant en *El conflicto de las Facultades*, en Miguel Giusti (ed.), *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*, Barcelona: Anthopos / Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 11-23: https://www.academia.edu/39649570/Las_humanidades_y_el_pensar_por_cuenta_propia

Debe señalarse que durante la década de los noventa, una vez publicada su tercera *Crítica*, Kant decide ocuparse del trono y del altar, publicando textos relacionados con la política y con la religión. En *Hacia la paz perpetua* manifiesta su compromiso con el republicanismo y su simpatía hacia los resultados de la Revolución francesa, como yo mismo he subrayado en la introducción a mi reciente versión castellana del opúsculo de 1795⁴. Las opiniones de Kant sobre la religión eran muy esperadas, como muestra el hecho de que se le atribuyera un texto publicado anónimamente por Fichte y cuyo título es *Ensayo de una crítica de toda revelación*. El artículo acerca del mal radical⁵ fue la primera entrega de su libro sobre la religión e indignó mucho a Goethe, según sabemos por su correspondencia con Herder.

2. Hacia la cuadratura del círculo moral mediante fórmulas de índole matemática

A mi juicio, como he señalado en otro lugar⁶, cuando en su tercera *Crítica* Kant habla del argumento moral, en realidad nos está hablando del ateo virtuoso como héroe moral de su formalismo ético, porque quiere dejar muy claro que cualquier injerencia por parte de Dios en el cumplimiento del deber y el acatamiento de la ley moral tendría funestas consecuencias, por mucho que también pueda destacarse una faceta positiva del papel jugado por la idea de Dios o más bien por los réditos de la esperanza práctica⁷. Pues bien, aquí me gustaría abundar en esa misma línea de lectura y enfatizar dese un principio que, dentro del texto cuya traducción se presenta, la religión sirve para trazar los contornos de una pieza clave del planteamiento ético kantiano, cual es la imputabilidad moral, esa responsabilidad que oficia como reverso de la libertad.

Me permitiré discrepar de José Gómez Caffarena, para quien la teoría del mal radical atempera el optimismo antropológico kantiano⁸, porque a mi juicio se circunscribe al mismo planteamiento que Kant desarrolla en su filosofía de la historia, cuya perspectiva

⁴ <https://ctkebooks.net/translatio/hacia-la-paz-perpetua-un-diseno-filosofico/>

⁵ Entre los autores que han tratado este problema cabría citar por ejemplo a: Jaspers, Karl (1951): *Das radikale Böse bei Kant*; Reboul, Olivier (1971) *Kant et le problème du mal* (préface de Paul Ricoeur), Les Presses de l'Université, Montreal, 1971; Anderson Gold, Sharon and Muchnik, Pablo (2010), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press; Muchnik, Pablo: *Kant's Theory of Evil*, Lexington Books; o Rodríguez Duplá, Leonardo (2019): *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Barcelona: Herder. Con la interpretación general de este último autor discrepo radicalmente, al situarse en las antípodas de mi propia lectura del *corpus* kantiano. Sobre la filosofía de la religión kantiana contamos entre muchos otros con estos trabajos: Bohatec, Josef (1938): *Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft'*, Hamburg; Bruch, Jean-Louis (1969): *La philosophie religieuse de Kant*, Paris: Aubier-Montaigne; Wood, Allen W. (1970: *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London; Gómez Caffarena, José (1983): *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Ediciones Cristiandad.

⁶ Cf. Aramayo, Roberto R. (2019b): "El ateo virtuoso (Spinoza) como héroe moral del formalismo ético kantiano con resonancias a la Diderot", en Mariannina Failla y Nuria Sánchez Madrid (eds.), *Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la Crítica del Juicio*, Madrid: CTK E-Books / Alamanda, pp. 473-485: <https://ctkebooks.net/dialectica/le-radici-del-senso/>

⁷ Cf. Aramayo, Roberto R. (2018b): "La esperanza kantiana como apuesta moral del creer en uno mismo. *Autoconfianza, autosuficiencia y autosatisfacción* o las tres dimensiones del concepto kantiano de *autonomía*", en Sánchez Madrid, Nuria y Satne, Paula, *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*: Tirant Lo Blanc, Valencia, pp. 270-285.

⁸ Cf. Gómez Caffarena, José (2004) "Sobre el mal radical. Ensayo de heterodoxia", *Isegoría* 30; 41-53.

optimista con miras al futuro viene a compensar su pesimismo antropológico respecto del presente y el pasado. En *Probable inicio de la historia humana*, Kant ya muestra su interés por dar una significación cultural a las Escrituras haciendo una lectura simbólica del *Génesis* y cosas tales como ese *pecado original* abordado también por el artículo de Kant presentado en estas páginas. Pero antes conviene recordar el afán kantiano por aplicar a la filosofía moral modelos tomados de las ciencias exactas y abordar con fórmulas los problemas prácticos en general.

Al tratar del mal radical, Kant despliega todos los recursos dialécticos que había utilizado en la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, guiado por su fascinación ante los modelos matemáticos a la hora de resolver problemas. Spinoza escribió una *Ética demostrada según el orden geométrico* y Kant no dejó de intentar algo similar a su manera como muestra que la segunda *Crítica* contenga definiciones, tesis, problemas, demostraciones, axiomas o postulados.

La *Fundamentación* por su parte asegura limitarse a buscar una nueva fórmula para ver cómo cabe aplicar el deber a la conciencia moral ordinaria. “De ahí que los imperativos sean tan sólo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad humana”⁹. En una nota de su *Crítica de la razón práctica* Kant remacha esta directriz: “Quien sabe lo que significa para el matemático una fórmula, la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier deber en general”¹⁰. A sus ojos, esta fórmula no requiere tener una particular perspicacia ni un gran caudal de conocimientos o experiencias, como sí precisa el complejo e incierto cálculo prudencial a la hora de sopesar los beneficios y perjuicios acarreados por unas consecuencias más o menos previsibles. Para compulsar si mi querer es moralmente bueno, bastaría con preguntarme si mi pauta de conducta podría verse adoptada por cualquier otro en todo momento, sin tener que calibrar en modo alguno si resulta perjudicial para mí o para los demás.

Para obrar moralmente, sólo debo comprobar si podría querer convertida mi máxima en una ley con validez universal, conjeturar mediante un experimento mental si cualquier otro podría también querer que dicha máxima pudiera ser adoptada por cualquiera en todo momento y bajo cualesquiera circunstancias. Este planteamiento queda ilustrado con el ejemplo de la falsa promesa. Uno puede planear librarse de un aprieto realizando una promesa que no piensa mantener y sopesar prudentemente sus consecuencias, calculando los pros y los contras de tal resolución. Pero pronto se descubre

⁹ *Grundl.* AA 04: 414; Kant, Immanuel (2012b): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza Editorial, p. 114.

¹⁰ *KpV*, AK V 8; Kant, Immanuel (2012a): *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial, pp. 58-59 nota.

que resultaría contradictorio pretender convertir la máxima de una mentira puntual en una ley universal del mentir siempre que a uno le convenga:

¿Acaso me contentaría que mi máxima, a saber, librarme de un apuro gracias a una promesa ficticia, debiera valer como una ley universal tanto para mí como para los demás? En seguida me percaté de que, si bien podría querer la mentira, no podría querer en modo alguno una ley universal del mentir, pues con arreglo a una ley tal no se daría propiamente ninguna promesa, porque resultaría ocioso fingir mi voluntad con respecto a mis futuras acciones ante otros, pues éstos no creerían ese simulacro o, si por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda, con lo cual mi máxima, tan pronto como se convirtiera en ley universal, tendría que autodestruirse¹¹.

Sería contradictorio pretender convertir en ley una máxima que no resulte universalizable y este mismo razonamiento lo aplica Kant a los temas abordados en *Sobre el mal radical*, donde su argumentario se somete al cedazo del principio de contradicción invocado una y otra vez a lo largo del texto¹². En *Hacia la paz perpetua* Kant echa también de menos una fórmula jurídica similar a las matemáticas como única y genuina piedra de toque para una legislación consecuente¹³.

Aplicando en el plano jurídico el mismo razonamiento esgrimido dentro del ámbito moral, Kant aduce que, si del derecho público abstraemos toda materia, es obvio que solo restara la forma de una publicidad, con lo que cualquier pretensión jurídica ha de poder pensarse como publicable para tenerla por justa o, lo que viene a ser lo mismo, “todas las acciones referidas al derecho de otros que no sean compatibles con la publicidad son injustas”¹⁴. Si una máxima se debe mantener en secreto para no frustrar de raíz su éxito, porque no cabe confesarla públicamente sin suscitar con ello una oposición de todos contra mi designio, revela su iniquidad gracias a ese criterio formal. En una curiosa nota de nuestro texto, Kant intenta igualmente formalizar su actual argumentación del siguiente modo:

Si el bien = A, su opuesto contradictorio es el no-bien. Entonces este es, ora el corolario de la simple carencia de un fundamento del bien = 0, ora la consecuencia de un fundamento positivo de su contrario = -A. En este último caso, el no-bien puede llamarse también el mal positivo. Con respecto al placer y el dolor se da un término medio de este tipo, de tal

¹¹ *Grundl.* AA 04: 403; *Fund.* ed. cit., 95.

¹² “De ser simultánea y parcialmente mala, dado que la ley moral del seguimiento del deber sólo es única y universal, entonces la máxima referida a ella sería universal pero al mismo tiempo particular, siendo esto algo que resulta *contradictorio*” (B 13). “Una propensión física basada en impulsos sensibles que tienda a orientar la libertad hacia lo bueno o hacia lo malo es algo *contradictorio*” (B 24-25). “Pensarse como un ser que actúa libremente y al mismo tiempo como desligado de la ley moral que le conforma, sería tanto como pensar una causa que opera al margen de cualquier ley, lo cual es *contradictorio*, puesto que la determinación según leyes naturaleza sólo cesa por mor de la libertad” (B 32). “Aguardar un efecto de la Gracia significa justamente lo contrario; el bien moral no sería un acto nuestro, sino el acto de otro ser que sólo podemos *obtener no haciendo nada*, lo que resulta *contradictorio*” (B 64).

¹³ *ZeF* AA 08: 347; Kant, Immanuel Kant (2018), *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: CTK E-Books / Alamanda, p. 75.

<https://ctkebooks.net/wp-content/uploads/2018/10/HACIA-LA-PAZ-PERPETUA.pdf>

¹⁴ *ZeF* AA 08: 381; ed. cit. pp. 119-120.

modo que el placer = A, el dolor = -A y el estado en que no se da ninguno de los dos, la indiferencia, = 0. Si la ley moral no fuera en nosotros un impulso del albedrío, lo moralmente bueno, la concordancia del albedrío con la ley sería = A y lo no bueno = 0, pero este sería entonces el mero corolario de la falta de un impulso moral = A x 0. Mas como en nosotros el impulso es = A, por tanto la falta de concordancia del albedrío con la ley = 0 sólo es posible como consecuencia de una determinación del albedrío realmente contrapuesta, esto es, de una *oposición* por su parte = -A, es decir, merced a un arbitrio malo: Y entre una intención (el principio interno de las máximas) mala y una buena, conforme a la que ha de juzgarse la moralidad de las acciones, no hay un término medio (Rel. B 9-10).

Esta es de una sus constantes. Determinar que no hay lugar para la gama de los grises en el razonamiento moral, porque lo que no sea ético, difícilmente podrá serlo a medias. Comoquiera que sea, Kant aplica una vez más las claves del formalismo a la tesis central del escrito que nos ocupa y lo hace del siguiente modo: “La diferencia de que el ser humano sea bueno o malo no puede residir en los móviles que este asume en sus máximas, en la materia de las mismas, sino en su forma, en la *subordinación* y en *cuál de ambos tipos de móviles convierte en la condición del otro*” (B 34). Nuestra bondad o maldad morales no debe ser juzgada en modo alguno por nuestras acciones, ya que pueden darse conductas plenamente acordes con los dictados del deber que sin embargo no sean en absoluto de índole moral por haber seguido móviles ajenos a la ley moral y, bien al contrario, puede haber intenciones absolutamente morales que den lugar a consecuencias funestas e indeseables. En cualquier caso, satisfacer en su *literalidad* la ley moral no lo importante, pues lo que cuenta no es atender a la letra, sino intentar atenerse su *espíritu*.

3. Ante los reproches de Schiller

El comienzo de *Sobre el mal radical* recuerda la ironía derrochada en *Hacia la paz perpetua*. Con un tono desenfadado se habla de la “religión sacerdotal” como “la más arcaica de las artes poéticas” (B 3), para citar seguidamente a unas cuantas divinidades hindúes como Siva, Visnú o Brahma. También se bromea con respecto a esa nostálgica época dorada en que la todo iba mejor y se matiza el optimismo de moralistas como Séneca o Rousseau haciendo ver que la historia de todos los tiempos parece desmentir esa disposición hacia el bien sólo propugnada por educadores y filósofos.

Enseguida se aborda el problema del mal. El calificativo de malo no se gana por cometer malas acciones contrarias a la ley, sino por albergar máximas inadecuadas. Ni siquiera nuestra introspección más rigurosa nos puede asegurar que no se haya podido colar de rondón algún móvil inadecuado al determinar la volición, pero lo que se propone Kant es dilucidar lo que sea o no imputable al agente moral y no puede serlo sino un acto de libertad, que no puede retrotraerse indefinidamente a la inexorable determinación de las causas naturales. Por tanto, “el fundamento de lo malo no puede residir en ningún objeto que *determine* al arbitrio mediante una inclinación, ni tampoco en ningún impulso natural,

sino sólo en una regla que el arbitrio se da a sí mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima” (B 7).

Al no admitir medias tintas en estas cuestiones, a Kant la etiqueta de rigorista le parece un elogio, y no un reproche, como el que le hizo Schiller con estos versos: “Al ayudar con gusto a los amigos, lo hago por desgracia con inclinación, y entonces me suele corroer la idea de que no soy virtuoso; así las cosas, no queda otro remedio que intentar odiarlos y hacerlo entonces con aversión, tal como te demanda el deber”. Veamos la respuesta que Kant le da en otra de las notas del texto aquí presentado:

Schiller desapueba este modo de representar la obligación como si correspondiese a un talante propio de los cartujos. Reconozco que no puedo asociar *deleite* alguno con el *concepto del deber* justamente por su *dignidad*. Pues dicho concepto entraña una obligación incondicionada que contradice abiertamente cualquier deleite. La majestad de la ley no inspira un temor que haga retroceder, ni tampoco una seducción que invite a la familiaridad, sino un acatamiento que suscita el *respeto* propio del subordinado hacia quien manda, pero en este caso, al ser nosotros mismos quienes prescribimos ese mandato, despierta un *sentimiento relativo a lo sublime* de nuestro propio destino que nos entusiasma como no puede hacerlo la belleza. Con todo, la *virtud*, la firme intención de cumplir cabalmente con su deber, también resulta más *benéfica* que todo cuanto la naturaleza o el arte puedan producir en el mundo y la magnífica imagen de la humanidad presentada bajo esta configuración bien permite el acompañamiento de las *Gracias*, que sin embargo han de mantenerse a una prudente distancia cuando se trata únicamente del deber (*Rel.* B 11).

4. Sobre la imputabilidad y los vicios

Ya en el primer epígrafe Kant distingue tres disposiciones fundamentales, a saber, la *animalidad* en cuanto seres vivos, la *humanidad* como seres racionales y la *personalidad* al ser *susceptibles de imputación*. Una nueva nota procede a recordarnos lo tratado en el “círculo vicioso” de la *Fundamentación*¹⁵ y esa célebre nota de la segunda *Crítica*¹⁶, donde

¹⁵ Aquí se muestra –hay que confesarlo abiertamente– una especie de círculo vicioso del que no parece haber ninguna escapatoria. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la voluntad son en ambos casos autonomía, esto es, conceptos intercambiables; pero justamente por ello el uno no puede ser utilizado para explicar al otro e indicar el fundamento del mismo, sino como máximo sólo para reducir en sentido lógico a un único concepto representaciones aparentemente diversas del mismo objeto, tal como se reducen a su mínima expresión diferentes quebrados de igual contenido (*Grundl.* AA 04: 450; ed. cit., pp. 172-173).

¹⁶ “Si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad, ya que, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a admitir algo así como lo que sea la libertad, pero, si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros” (*KpV* AA 05: 04; ed. cit., p. 62 nota).

se nos habla de *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*. Ya conocíamos las relaciones entre libertad y ley moral, pero hay una novedad importante y es que ahora se recalca que la libertad conlleva necesariamente *imputabilidad*:

Si la ley moral no estuviera dada en nosotros, ninguna sutileza de la razón lograría descubrirla o imponerla al albedrío. Y sin embargo esta ley es lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío con respecto a toda determinación mediada por cualquier otra motivación, haciéndonos cobrar consciencia de nuestra libertad y con ello al mismo tiempo nos hace conscientes de la *imputabilidad de nuestras acciones* (Rel. B15). [Cursiva RRA]

Cuando se presenta la oportunidad para ello, Kant nunca desdeña brindarnos una taxonomía de lo que se tercie, como es el caso. Nuestro *egoísmo físico*, bajo la triple dimensión de supervivencia, impulso sexual y sociabilidad puede dar lugar a lo que denomina *vicios bestiales*, a saber, gula, lujuria y anomia salvaje. Mientras que las disposiciones tendentes a la humanidad son muy deudoras de Rousseau y se refieren a ese *amor propio comparativo*, merced al cual, uno se juzga feliz o desdichado al compararse con otros, dando lugar al valor de la igualdad, es decir, al que nadie sea superior a uno, así como a los *celos* y a la *rivalidad*, al temer que los demás puedan llegar a serlo. Estamos ante lo que Kant da en llamar *vicios diabólicos culturales*: envidia, ingratitud y regocijo con el mal ajeno, porque como señaló La Rochefoucauld “en la desdicha de nuestros mejores amigos hay algo que no desagrada del todo”.

5. El auténtico credo kantiano

Según se acaba de señalar, a Kant le fascina hacer taxonomías conceptuales en cuanto tiene la menor excusa para ello. Por eso, al definir lo que debemos entender por una propensión, nos da esa definición con varias propinas. *Propensión* sería una predisposición al *deseo* de un *goce* que, una vez experimentado, genera una *inclinación* hacia ese mismo goce. Pero aprovecha para decirnos que, a su modo de ver, entre la propensión y la inclinación está el *instinto*, una necesidad sentida de hacer o gozar de algo sobre lo que todavía no se tiene concepto alguno, como sería el caso del impulso sexual. Y por encima de la inclinación estaría la *pasión*, es decir aquella inclinación que uno deja de dominar y que no cabría confundir con el afecto. Ahí queda este cuadro. Uno de los muchos que Kant va pergeñando a lo largo de sus escritos.

Por lo demás, la propensión tendría una triple dimensión para Kant, a saber: la fragilidad, la improbidad y la *depravación*. Esta última puede resultar perversa, por cuanto viene a subvertir el orden moral idóneo con respecto a los móviles de nuestro libre albedrío, arruinando con ello de raíz *el modo de pensar* que atañe a la intención moral.

Retengamos la expresión *modo de pensar moral*, porque no deja de ser capital en lo que se dirá más adelante. Si nos fijamos tan sólo en la concordancia de las acciones con la

ley moral, no cabe advertir ninguna diferencia entre alguien de buenas costumbres y otro que sea moralmente bueno:

Sin embargo, en el primer caso las acciones no siempre tienen *-acaso nunca-* a la ley como única y suprema motivación, cual es *siempre* así en el segundo caso. Del primero cabe decir que sigue la ley *literalmente*, acompasándose la acción a lo que ordena la ley, y del segundo que la observa según su *espíritu*, el cual consiste en que la ley resulta por sí sola una motivación suficiente. Cuanto no acontece *por esa creencia* es pecado con arreglo al *modo de pensar*. Puesto que, si se requiere de otras motivaciones que la ley misma, cual v.g. la ambición, el egoísmo en general e incluso un instinto benigno como la compasión, para determinar el arbitrio a acciones *conformes a la ley*, entonces será simplemente casual que dichas acciones coincidan con la ley moral, dado que tales motivaciones podrían igualmente transgredir la ley. La máxima con arreglo a la que ha de estimarse el valor moral de la persona será ilegítima y el ser humano malo por muy buenas que parezcan sus acciones (*Rel. B 23-24*).

Ya se había mencionado más arriba la exigencia de no atenerse a la literalidad, sino al espíritu de la ley. Tal es el auténtico y único credo kantiano. Cuanto atente contra ese *modo de pensar moral* podría homologarse con lo que tradicionalmente viene llamándose “pecado”, aunque acontezca por ambición o incluso por algo aparentemente tan benigno como la compasión, cuya contingencia le inhabilita como criterio ético.

6. *¿Qué es el mal radical?*

Realizada esta profesión de fe, Kant define aquello que da título a su artículo. Por mucho que nos lo adjudiquemos nosotros mismos, cabría hablar de un *mal radical* innato en la naturaleza humana, sin que dejemos de ser auto-culpables y todo quede bajo nuestra entera responsabilidad, refiriéndose con ello al cobrar consciencia de la ley moral y sin embargo admitir ocasionalmente obviarla, cuando optamos por adoptar una u otra máxima, siendo esto algo subjetivamente necesario en cualquier ser humano sin excepción, incluso en los mejores.

A continuación Kant se ahorra probar si esa propensión al mal, con arreglo a la definición recién constata, es algo arraigado en el género humano, a la vista de los clamorosos ejemplos aportados empíricamente por nuestros hechos. Llegado a este punto, compara el estado de naturaleza, donde los cronistas de viajes relatan violencias tan gratuitas como cruentas, con las recriminaciones que cabe hacer a la humanidad en el estado civilizado, citando esa:

Falsedad encubierta que se da incluso en el seno de la más entrañable amistad, de suerte que moderar la confianza en mantener una mutua franqueza con los mejores amigos se cuenta entre las máximas genéricas de la prudencia en el trato social, o esa propensión a odiar al que se le debe algo y con lo que siempre habría de contar el benefactor (*Rel. B 29*).

A su modo de ver hay muchos vicios camuflados bajo aparentes virtudes. Pero si algo que puede sumirle a uno en la misantropía y apartar la mirada del comportamiento humano, es

constatar la continua hostilidad mantenida por los Estados entre sí, pese al fingimiento público de acatar unos principios jurídicos que contradicen sin renegar, y a los que ningún filósofo ha sabido armonizar con la moral:

A resultas de todo ello el *quiliasmo filosófico* que espera alcanzar el estado de una paz perpetua sobre la base de una federación de pueblos al modo de una república mundial es objeto de burla, cual si se tratara de una ensoñación, al igual que sucede con ese *quiliasmo teológico* que aguarda con impaciencia el pleno mejoramiento moral de todo el género humano (*Rel. B 32*).

En definitiva no cabe achacar el mal a la sensibilidad y a las inclinaciones que surgen de la misma, ya que, lejos de guardar ninguna relación con lo malo, más bien dan pie a que la intención moral pueda probar toda su fuerza en el cumplimiento del deber. Y, por otra parte, tampoco son responsabilidad nuestra, como sí lo es nuestra propensión a no acatar sin más la ley moral. Ni tampoco vale hablar de una razón depravada, como si esta pudiera eximirse de la ley y renegar de su obligatoriedad.

7. Del contumaz optimismo de Kant

Contra lo que suele señalarse, a mi modo de ver, el texto kantiano acerca del mal radical contiene pasajes con tintes muy optimistas. Como cuando se afirma que incluso el peor ser humano jamás puede renunciar a contemplar la ley moral para sus máximas y por lo tanto no se rebela contra su obediencia, como si pudiera sentirse desligado de la misma, porque la ley moral se le impone de modo irresistible y sólo declina fundamentar con ella sus máximas porque la disposición antagónica, la natural, se impone sobre la disposición moral. Tal como quedó señalado, el problema no sería tanto la materia de las máximas cuanto su forma, es decir, la subordinación entre ambos tipos de móviles y cuál se acaba convirtiendo en la condición del otro: el amor propio y la plena satisfacción de sus inclinaciones o el mandato de la ley moral. Aunque puede haber paradojas como la siguiente:

Pese a esta subversión de los móviles mediante máximas contrarias al orden moral, las acciones pueden acontecer tan conformes a la ley como si hubieran emanado de principios genuinos, tal como sucede cuando la razón requiere esa unidad de las máximas en general, que sólo es propia de la ley moral, sólo para introducir en los móviles de la inclinación, bajo el nombre de *felicidad*, una unidad de las máximas que no puede corresponderles, como sucedería por ejemplo al adoptar como principio la veracidad sólo para dispensarnos del desasosiego de mantener la coherencia de nuestras mentiras y no embrollarnos en sus sinuosidades, pues entonces el carácter empírico sería bueno, pero el inteligible siempre seguiría siendo malo (*Rel. B 34-35*).

Esto sería una consecuencia del *mal radical*, de nuestra propensión a subvertir el fundamento adoptable para cualquier máxima en general, siendo esto algo que no puede ser extirpado, porque para ello se necesitarían buenas máximas que no tendrían lugar, pero a lo que sí ha de ser posible *sobreponerse*. Kant califica como *alevosía* por parte del

corazón humano el *autoengaño sobre nuestras intenciones*, al no reparar en las intenciones e interesarse únicamente por evitar las malas consecuencia que pudiese acarrear su inadecuada máxima:

De ahí procede esa tranquilidad de conciencia de tantos seres humanos que en su opinión albergan una conciencia escrupulosa, siempre que entre las acciones donde la conciencia no fue consultada o al menos no imperó se hayan esquivado felizmente las malas consecuencias e igualmente el quimérico merito de no sentirse culpable de ninguna de las faltas con que ven afectados a otros, sin indagar si acaso eso no es un merito de la *suerte* y si, con arreglo al *modo de pensar*, no podrían llegar a descubrir en su fuero interno, con tal de quererlo así, que hubieran cometido los mismos vicios, si la incapacidad, el temperamento, la educación o las circunstancias espacio-temporales, todo lo cual no se les puede atribuir, no les hubieran mantenido alejados de la tentación. Esta falta de probidad del autoengaño que nos aleja de consolidar en nosotros una genuina intención moral se amplía hacia la falsedad y el engaño de otros, lo cual, aunque no deba llamarse maldad, al menos merece denominarse indignidad y reside en el *mal radical* de la naturaleza humana (*Rel. B 38*). [Cursiva RRA]

8. Al margen del tiempo y de las circunstancias

Aparte del autoengaño en lo que atañe a nuestras intenciones, debemos esquivar caer en la trampa de una inexorable determinación causal que podría explicar e incluso justificar cualquier barrabasada. Una cosa es la causa natural de los acontecimientos en el mundo y otra muy distinta pretender “indagar el origen temporal de las acciones libres en cuanto tales, tal como se haría con los efectos naturales” (B 40), porque al hacer tal cosa incurriríamos en una contradicción. Y sobre todo, al parecer de Kant, la imagen mas inadecuada para representar el origen del mal moral sería verlo como una herencia de los ancestros, porque aquí sólo puede contabilizarse cuanto hagamos por nosotros mismos.

En cambio, si se indaga su *origen racional*, y no el *temporal*, no debe tenerse para nada en cuenta la conducta previa ni las circunstancias que haya podido influir, porque nuestro juicio sólo puede atender al uso originario de la libertad. Al margen de cualesquiera circunstancias y concatenaciones, nunca podemos dejar de ser libres y por ello tenemos que asumir la *imputación* de nuestras acciones como si sólo fueran cosa nuestra, sin recurrir a ningún tipo de coartada o atenuante. Aquí comparece de nuevo el indeclinable optimismo kantiano. En este caso con su divisa del *deber es poder* o *debo luego puedo*, que se halla tan estrechamente vinculado al *ser susceptible de imputación*:

Por malo que haya sido alguien hasta el instante inmediatamente anterior a su libre acción, hasta el punto de convertir ese habito en una segunda naturaleza, no sólo *hubiera sido su deber ser mejor*, sino que *sigue siendo siempre su deber hacerse mejor*; por lo tanto también *tiene que poder* y, de no hacerlo, es *susceptible de imputación* en el instante mismo de la acción y se halla tan sometido a esa *imputación* como si dotado con la disposición natural al bien, que es inseparable de la libertad, hubiera transitado del estado de la inocencia hacia el del mal (*Rel. B 43*). [Cursiva RRA]

Al enhebrar su discurso, Kant va comentando algunos pasajes bíblicos, pero dejando muy claro que no pretende usurpar las competencias de nadie y sólo pretende analizar cómo se utiliza moralmente una determinada exposición histórica, sin entrar a juzgar el sentido que le dieran sus autores, porque sólo le interesa que tal sentido sea verdadero de suyo y al margen de cualquier prueba histórica, “siempre que al mismo tiempo sea el único sentido conforme al cual podemos extraer algo para *volvernos mejores* de un pasaje de las Escrituras que, de lo contrario, sólo sería un estéril incremento de nuestro conocimiento histórico” (B 47). De poco sirve discutir su ascendiente histórico, si el comprenderlo de uno u otro modo no contribuye a mejorarnos, cuando esto se reconoce sin pruebas históricas y al margen de las mismas.

9. La revolución interna del modo de pensar moral

El sacrosanto en términos kantianos, y heredado de Rousseau, principio de *autonomía* rige también aquí. “Lo que sea o deba llegar a ser en sentido moral el ser humano, bueno o malo, es algo que ha de hacer o haber hecho *él mismo*. Tiene que ser un efecto de su libre albedrío, porque de lo contrario no podría serle *imputado*”. Kant repite la idea de que *debemos* tender a hacernos mejores y de ahí se sigue que también podemos hacerlos, aun cuando nuestro hacer pueda resultar insuficiente y nos haga susceptibles del apoyo parte de una instancia que nos es inescrutable.

De otro lado, el amor propio adoptado como principio de todas nuestras máximas es, justamente, la fuente de todo mal. Una larga nota distingue dos tipos de *amor propio*, el de la *benevolencia* y el de la *complacencia*. Si la *felicidad*, como seres menesterosos y dependientes de la sensibilidad es, con arreglo a nuestra naturaleza, lo primero y lo que deseamos incondicionalmente, a juicio de Kant, como seres dotados de razón y libertad, la felicidad no puede ser lo primero ni tampoco el objeto incondicional de todas nuestras máximas, pues ha de serlo el que todas nuestras máximas concuerden con la ley moral y esto nos procura la *dignidad de ser feliz*. El comerciante se alegra de que le salgan bien sus especulaciones mercantiles y se regocija con su perspicacia por haber adoptado las máximas más convenientes para ese propósito, pero sólo la máxima del *amor propio de la complacencia incondicionada*, independiente de la ganancia o pérdida que conlleven las consecuencias, es el único principio de un posible *contento con uno mismo*¹⁷, bajo la condición del sometimiento de nuestras máximas a la ley moral. Y esto es algo que sólo se consigue mediante *una revolución interna en el modo de pensar moral*¹⁸:

La virtud se adquiere *poco a poco*. Para esto no se precisa un *cambio del corazón*, sino un cambio de las *costumbres*. El ser humano se siente virtuoso, al sentirse firme en máximas encaminadas a observar su deber, aunque no sea por el supremo fundamento de todas las

¹⁷ Cf. Aramayo, Roberto R. (2017b): “A la búsqueda del sosiego interno: Una felicidad formal *a priori* e independiente de la fortuna. Presentación a la *Reflexión 7202* de Kant”, *CTK* 9, 394-427.

¹⁸ Cf. Aramayo, Roberto R. (2018a): *Kant: entre la moral y la política*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 166 y ss. Cf. *Anthrop.* AA 07: 47 y 292.

máximas, a saber, por mor del deber, sino que por ejemplo el inmoderado retorna a la medida por salud, el mentiroso a la verdad por honor, el injusto a la honorabilidad civil por sosiego o lucro. Todo conforme al preciado principio de la felicidad. Pero que alguien se vuelva, no sólo *legalmente* bueno, sino también *moralmente* bueno, cuando reconocer algo como deber no precisa de ningún otro móvil adicional salvo el de la representación del deber mismo, esto no puede producirse mediante una *reforma* paulatina, sino que ha de acontecer por medio de una *revolución* en la intención del ser humano (*Rel.* B 53).

10. Una fe reflexionante

Con todo, la disposición al bien se cultiva invocando buenos ejemplos plenamente conformes con el deber, transfiriéndose paulatinamente al modo de pensar moral, aunque no se deben *admirar* las acciones virtuosas, por mucho sacrificio que lleven aparejado. Pues por muy virtuoso que pueda ser alguien, todo lo bueno que pueda hacer es meramente deber y esto no debería ser nada extraordinario.

Sin embargo, una revolución en la índole de nuestro carácter moral, esa revolución del modo de pensar que también preconiza el Diderot de la *Enciclopedia*¹⁹ tenemos que realizarla gracias a nuestras propias fuerzas, porque como repite una y otra vez Kant tan sólo ha de juzgarse moralmente bueno lo que pueda *imputársele* a uno como *hecho por él mismo*. Contra esta exigencia de auto-mejora y con el pretexto de una incapacidad natural para llevar a cabo esa faena moral, se habría recurrido a todo tipo de ideas religiosas impuras, como por ejemplo imaginar a un Dios para quien la felicidad fuera el criterio supremo e incondicional de sus mandatos. Fiel a su manía taxonómica, hacia el final del texto Kant distinguirá dos tipos básicos de religiones, a saber, las peticionarias de favor o del simple *culto*, que priman la liturgia sobre todo lo demás, y la religión moral, esta vez en singular, o del buen *comportamiento vital*.

Con arreglo al primer tipo, se tiende a creer que Dios puede hacer eternamente felices a sus fieles, aunque no se haga nada en absoluto para devenir mejor, salvo rogar por ello, lo cual equivale a un simple desear y, si el deseo fuera eficaz, cualquiera sería bueno. Las primeras profesan una fe dogmática que pretende homologarse con el saber y puede dar lugar a lo que Kant denomina *parerga* de la religión, es decir, el fanatismo, la superstición, el iluminismo y la taumaturgia. La segunda, sin embargo, se sirve de una *fe reflexionante*, que tendría todos los atributos del juicio reflexionante detallados en la tercera *Crítica* kantiana²⁰. Con esta *religión moral* sólo guardaría cierto parentesco el cristianismo entre todas las religiones históricas:

Conforme a la religión moral, con la que sólo se corresponde la cristiana entre todas las religiones públicas dadas, el principio fundamental es que *cada cual ha de hacer cuanto quede a su alcance para volverse mejor* y sólo entonces, si no ha enterrado su talento

¹⁹ Cf. Aramayo, Roberto R. (2017a): “La plausible impronta (política) de Diderot en Kant”, *Ideas y Valores* 163, pp. 23-24..

²⁰ Cf. Kant, Immanuel (2012a): *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar* (edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Madrid: Alianza Editorial.

innato, cuando ha utilizado la disposición originaria hacia el bien para devenir mejor, *puede esperar* que cuanto excede su capacidad se vea completado por una cooperación superior. Tampoco es en absoluto necesario que el ser humano sepa en qué consiste dicha cooperación, al no ser esencial, ni por tanto necesario, que cada cual sepa cuanto Dios hace o deja de hacer, pero sí resulta sustancial saber *lo que uno mismo ha de hacer* para tornarse digno de tal asistencia (Rel. B 62-63). [RRA]

Que tal asistencia puede tener lugar, o no, carece de toda importancia, porque, si le concediéramos alguna, estaríamos traicionando el espíritu del planteamiento moral de Kant, a quien todo cuanto le importa es discriminar una imputabilidad moral que, para bien o para mal, sólo podemos juzgar nosotros mismos. Hay está la gracia; no hay otra. Afortunadamente, cabe añadir, porque lo contrario anularía nuestra personalidad moral, hipotecando nuestra responsabilidad, al delegar su custodia en una instancia diferente a la de nuestra conciencia y nos impediría realizar nuestras conquistas morales gracias a una falible libertad y a una voluntad buena en sí misma que no podríamos tener de ser dioses.

Bibliografía

Anderson-Gold, Sharon and Muchnik, Pablo (2010): *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge: Cambridge University Press.

Aramayo, Roberto R. (2017a): “La plausible impronta (política) de Diderot en Kant”, *Ideas y Valores* 163 (2017) 13-37.

Aramayo, Roberto R. (2017b): A la búsqueda del sosiego interno: Una felicidad formal *a priori* e independiente de la fortuna. Presentación a la *Reflexión* 7202 de Kant, *CTK* 9, 394-427.

Aramayo, Roberto R. (2018a): *Kant: entre la moral y la política*, Madrid: Alianza Editorial.

Aramayo, Roberto R. (2018b): “La esperanza kantiana como apuesta moral del creer en uno mismo. *Autoconfianza, autosuficiencia y autosatisfacción* o las tres dimensiones del concepto kantiano de *autonomía*”, en Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (eds.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*, Valencia: Tirant Lo Blanc, pp. 270-285.

Aramayo, Roberto R. (2019a): “Las humanidades y el pensar por cuenta propia. El papel de la filosofía según Kant en *El conflicto de las Facultades*, en Miguel Giusti (ed.), *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*, Barcelona: Anthopos / Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 11-2

Aramayo, Roberto R. (2019b): “El ateo virtuoso (Spinoza) como héroe moral del formalismo ético kantiano con resonancias a la Diderot”, en Mariannina Failla y Nuria Sánchez Madrid (eds.), *Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la Crítica del Juicio*, Madrid: CTK E-Books / Alamanda, pp. 473-485:

<https://ctkebooks.net/dialectica/le-radici-del-senso/>

Bohatec, Josef (1938): *Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft'*, Hamburg.

Bruch, Jean Louis (1969): *La philosophie religieuse de Kant*, Paris: Aubier-Montaigne.

Gómez Caffarena, José (1983): *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

Gómez Caffarena, José (2004): “Sobre el mal radical. Ensayo de heterodoxia”, *Isegoría* 30, pp. 41-53.

Jaspers, Karl (1951): *Das radikale Böse bei Kant*.

Kant, Immanuel (2003): *El conflicto de las Facultades. En tres partes* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial.

Kant, Immanuel (2012a): *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar* (edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Madrid: Alianza Editorial, Madrid.

Kant, Immanuel (2012b): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial.

Kant, Immanuel (2012c): *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza Editorial.

Kant, Immanuel (2013): *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial.

Kant, Immanuel (2018): *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid, CTK E-Books / Alamanda.

<https://ctkebooks.net/wp-content/uploads/2018/10/HACIA-LA-PAZ-PERPETUA.pdf>

Jaspers, Karl (1935): *Das radikale Böse bei Kant*.

Muchnik, Pablo (2010): *Kant's Theory of Evil*, Lexington Books.

Reboul, Olivier (1971): *Kant et le problème du mal* (préface de Paul Ricoeur), Montreal: Les Presses de l'Université, Montreal.

Rodríguez Duplá, Leonardo (2019): *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Barcelona: Herder.

Wood, Allen W. (1970): *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London.



Sobre el *mal radical* en la naturaleza humana¹,
o de la morada interior²
del principio *moralmente malo* junto al bueno

*On the Radical Evil in Human Nature,
or the Inner Abode of the Principle of Evil along with that of Good*

Immanuel Kant

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8926608/f341.image>

(*Berlinische Monatsschrift*, April, 1792, pp. 323-385)

Versión castellana³ de

Roberto R. Aramayo

Instituto de Filosofía/CSIC, España

<Ak VI 19> [B 3]

¹ Este artículo fue remitido en febrero de 1792 por Kant a su amigo Biester, director de la *Revista Mensual de Berlín*, donde fue publicado en el mes de abril. No correría la misma suerte otro trabajo que pretendía proseguir el discurso iniciado en este y que sería publicado como segunda parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), cuya primera sección es el artículo traducido aquí “Sobre el mal radical”. Tras no superar la censura berlinesa el segundo artículo, Kant se las ingenió para conseguir el *imprimatur* del libro, que fue expedido por la Facultad de Filosofía de Jena. Las notas de Kant van el un cuerpo mayor a las del traductor. NOTA DEL TRADUCTOR.

² Se traduce aquí *Einwohnung* que viene del término latino *inhabitatio*. NOTA DEL TRADUCTOR

³ Para realizar la presente traducción se ha utilizado esta edición: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (hrsg. von Bettina Strangneth), Felix Meiner, Hamburg, 2017, consignándose la paginación de la edición académica entre paréntesis triangulares y las páginas de la segunda edición entre corchetes con la letra B, como suele ser habitual. Aunque decidí reducirlo a su mínima expresión, también se ha tenido en cuenta el aparato crítico de Alain Renaut para su versión francesa (*La religión dans les limites de la seule raison*, Puf, Paris, 2016) e igualmente las notas de la edición castellana realizada por Felipe Marzoa (*La religión dentro de los límites de la mera razón*), Alianza Editorial, Madrid, 1969. NOTA DEL TRADUCTOR

Que el mundo va fatal es una queja tan vieja como la historia, e incluso más que la poesía, al ser tan antigua como la más arcaica de las artes poéticas: la religión sacerdotal. Pese a ello, todos lo hacen comenzar por el bien, partiendo de una época dorada, de una vida paradisiaca o de una vida aún más dichosa compartida con seres celestiales. Pero enseguida hacen que esa dicha se esfume como un sueño y adviene una caída en el mal que se precipita velozmente hacia lo peor, [B 4] emparejándose el mal moral al físico, de suerte que ahora, un *ahora* tan arcano como la historia⁴, vivimos en el final de los tiempos y el ocaso del mundo está llamando a nuestra puerta. En algunos parajes del Indostán es Siva, el juez y destructor del mundo, a quien se venera como el dios que ahora detenta el poder, una vez que un exhausto Visnú, el encargado de mantener el mundo, renunció hace ya siglos a seguir ejerciendo la función que le había encomendado Brahma, el creador del mundo.

Más reciente, aunque mucho menos extendida, es la heroica opinión contrapuesta que solo han sabido cobijar los filósofos, y en nuestra época sobre todo los pedagogos, según la cual el mundo marcha justamente en dirección contraria, <VI 20> alejándose incesantemente de lo malo hacia lo mejor, aunque lo haga de un modo apenas perceptible, opinión para la cual cuando menos se encuentra en la naturaleza humana una disposición para ello. A buen seguro, este parecer no se ha forjado a partir de la experiencia, si se trata del bien o el mal *moral*, y no de la civilización, [B 5] dado que la historia de todos los tiempos viene a desmentirlo con total rotundidad y se trata más bien de una afable presunción por parte de algunos moralistas que van desde Séneca hasta Rousseau, para incentivarnos a cultivar con diligencia el germen del bien que acaso subyazca en nosotros, siempre que pudiera contarse con una base natural para ello en el ser humano. Cabe añadir que, si al ser humano se le considera sano por naturaleza según el cuerpo, tal como suele nacer, tampoco hay móvil alguno para dejar de considerarlo igualmente sano y bueno por naturaleza según el alma. De ese modo, la propia naturaleza se mostraría favorable a cultivar esta disposición moral hacia el bien inserta dentro de nosotros. “Los males que sufrimos son curables y la naturaleza, que nos ha creado para el bien, nos ayuda a sanar, si así lo queremos”, dice Séneca⁵.

Como bien pudiera suceder que ambos pareceres fueran erróneos, cabe plantear la cuestión de si no sería posible al menos un término medio, es decir, que la especie humana no fuese ni buena ni mala, o en todo caso tanto lo uno como lo otro, en parte buena y en parte mala.

⁴ La época de nuestros padres, peor que la de nuestros abuelos, nos produjo a nosotros aún más depravados y prestos a engendrar una descendencia más viciosa todavía” (Horacio, *Odas* III, 6). NOTA DE KANT.

⁵ Cf. Séneca, *Sobre la ira* II, 13. En realidad Kant cita la versión abreviada que Rousseau pone como lema en la primera página de su *Emilio*: “Los males que sufrimos son curables; la naturaleza que nos ha creado para el bien, nos ayuda a curarlos, si nosotros queremos. (OC IV 239). NOTA DEL TRADUCTOR.

Porque no se tilda de malo a un ser humano porque cometa acciones malas y contrarias a la ley, sino porque semejantes acciones sean de tal índole que permitan inferir malas máximas en su interior. A través de la experiencia puede observarse ciertamente, [B 6] al menos en uno mismo, que las acciones contrarias a la ley lo son de modo consciente. Sin embargo, como no cabe observar las máximas, ni tan siquiera en uno mismo todo el tiempo, el juicio de que el infractor sea un mal ser humano no puede asentarse con certeza sobre la experiencia. Así pues, para tildar de malo a un ser humano, tendría que poder inferirse de algunas acciones, o incluso de una única mala acción, que se hayan ejecutado de modo consciente según una mala máxima que le subyace *priori* y le hace tomar al sujeto la universalización de cualquier mala máxima particular por un principio, cuando a su vez no es más que una máxima.

Para no tropezar de inmediato con el término *naturaleza*, lo cual entraría en franca contradicción con los predicados *moralmente buenos* <VI 21> o *malos*, al hacerle significar lo contrario de las acciones fundadas sobre la *libertad*, como suele hacerse, ha de advertirse que por “naturaleza humana” sólo se entiende aquí el fundamento del uso subjetivo de su libertad en general bajo leyes morales objetivas, lo cual precede a todo acto que caiga bajo los sentidos, donde quiera que pueda hallarse ese fundamento. Pero este fundamento subjetivo siempre ha de ser a su vez un acto de libertad, pues de lo contrario el uso o el abuso del arbitrio humano con respecto a la ley moral no le sería imputable y no cabría calificar de moral lo bueno o lo malo [B 7] que le correspondiese. Por consiguiente, el fundamento de lo malo no puede residir en ningún objeto que *determine* al arbitrio mediante una inclinación, ni tampoco en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el arbitrio se da a sí mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima. Con respecto a esta máxima no cabe inquirir a su vez cuál sea en el ser humano el fundamento subjetivo para adoptar tal máxima en lugar de la opuesta. Pues a la postre, si ese fundamento dejara de ser una máxima y se trocara en un mero impulso natural, entonces el uso de la libertad podría retrotraerse por entero a la determinación aportada por las causas naturales, lo cual contradice a la libertad. Al decir que el ser humano es bueno o malo por naturaleza, venimos a afirmar nada menos que alberga un primer fundamento, que nos resulta insondable, a la hora de adoptar máximas buenas o máximas [B 8] malas contrarias a la ley, en cuanto ser humano genérico que mediante esa adopción exhibe al mismo tiempo el carácter de su especie.

De uno de tales caracteres relativos a la diferencia del ser humano con respecto a otros posibles seres racionales, diremos que le es *innato*, sin que quepa culpar a la naturaleza, si es malo, o atribuirle el mérito, si es bueno, puesto que su autoría pertenece al propio ser humano. Sin embargo, como <VI 22> el *primer* fundamento de adopción de nuestras máximas, que a su vez siempre ha de subyacer al libre arbitrio, no puede ser ningún hecho que pueda ser dado en la experiencia, a lo bueno o lo malo en el ser humano, en cuanto primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral, sólo se le llama *innato* en el sentido de que se coloca como

fundamento antes de cualquier uso de la libertad dado en la experiencia y, remontándonos hasta la más temprana juventud e incluso hasta el nacimiento, se representa su existencia como coetánea al nacimiento y sin que esto signifique que el nacimiento sea su causa.

OBSERVACIÓN

Bajo el conflicto de ambas hipótesis reposa una disyuntiva: *el ser humano es por naturaleza, o bien moralmente bueno, o bien moralmente [B 9] malo*. Pero resulta sencillo cuestionarse si esta disyuntiva es certera, de suerte que alguno pudiera sostener que el ser humano por naturaleza no es ninguna de las dos cosas y un tercero afirmar que es ambas al mismo tiempo, es decir, parcialmente bueno y parcialmente malo. La experiencia parece conformar este punto medio entre los dos extremos.

Sin embargo, en términos generales, a la teoría moral le interesa mucho no admitir en la medida de lo posible un término medio moral ni en las acciones (*adialfora*) ni en los caracteres humanos, dado que con semejante ambigüedad todas las máximas corren el peligro de mermar su precisión y firmeza. A los partidarios de este modo de pensar se les suele denominar *rigoristas*, una etiqueta que pese a entrañar un reproche supone más bien toda una alabanza, y *latitudinarios* a sus antagonistas, los cuales a su vez pueden serlo de la neutralidad o de la coalición, es decir, *indiferentistas* o *sincretistas*⁶. <VI 23> [B10]

La respuesta a la cuestión planteada con arreglo al decisionismo rigorista⁷ se asienta en una [B 11] observación de gran calado para la moral: la libertad se caracteriza por la

⁶ Si el bien = a, su opuesto contradictorio es el no-bien. Entonces este es, ora el corolario de la simple carencia de un fundamento del bien = 0, ora la consecuencia de un fundamento positivo de su contrario = -a. En este último caso el no-bien puede llamarse también el mal positivo. Con respecto al placer y el dolor se da un término medio de este tipo, [B 10] de tal modo que el placer = a, el dolor = -a y el estado en que no se da ninguno de los dos, la indiferencia, = 0. Si la ley moral no fuera en nosotros un <VI 23> impulso del albedrío, lo moralmente bueno, la concordancia del albedrío con la ley sería = a y lo no bueno = 0, pero este sería entonces el mero corolario de la falta de un impulso moral = a x 0. Mas como en nosotros el impulso es = a, por tanto la falta de concordancia del albedrío con la ley = 0 sólo es posible como consecuencia de una determinación del albedrío realmente contrapuesta, esto es, de una *oposición* por su parte = -a, es decir, merced a un arbitrio malo: Y entre una intención (el principio interno de las máximas) mala y una buena, conforme a la que ha de juzgarse la moralidad de las acciones, no hay un término medio.

<Añadido en la segunda edición> Una acción *moralmente indiferente* sería una acción resultante tan sólo de las leyes de la naturaleza y que por lo tanto no guarda relación alguna con las leyes morales en cuanto leyes de la libertad, al no ser un hecho y no ser necesario con respecto a ella *mandato*, *prohibición* ni tampoco *permiso* o autorización legal algunos. NOTA DE KANT.

<Añadido en la segunda edición> El Profesor Schiller, en su magistral tratado sobre *Deleite y dignidad* en la moral (*Thalia*, 1793, 3) desaprueba este modo de representar la obligación como si correspondiese a un talante propio de los cartujos: sin embargo, al estar de acuerdo en lo fundamental de los principios, tampoco puedo establecer una desavenencia, con tal de que podamos comprendernos mutuamente. Reconozco [B 11] sin ambages que no puedo asociar *deleite* alguno con el *concepto del deber* justamente por su *dignidad*. Pues dicho concepto entraña una obligación incondicionada que contradice abiertamente cualquier deleite. La majestad de la ley, similar a la del Sinaí, no inspira un temor que haga retroceder, ni tampoco una seducción que invite a la familiaridad, sino un acatamiento que suscita el *respeto* propio del subordinado hacia quien manda, pero en este caso, al ser nosotros mismos quienes prescribimos ese mandato, despierta un *sentimiento relativo a lo sublime* de nuestro propio destino que nos entusiasma

singularidad <VI 24> [B 12] de no poder verse determinado a actuar *sino cuando el ser humano la asuma como máxima suya*, convirtiendo en regla universal el criterio conforme al cual *quiere* actuar; únicamente así puede una u otra motivación compadecerse con la absoluta espontaneidad del arbitrio: la libertad. Sólo la ley moral es de suyo, a juicio de la razón, un móvil que hace *moralmente* buena a su máxima. Si se da el caso de que la ley no determina al arbitrio con respecto a una acción suya, entonces un móvil antagónico ha de influir sobre dicho albedrío, siendo esto algo que sólo puede suceder presuponiendo que se asume como una máxima propia ese móvil, en cuyo caso se es una mala persona, con lo cual se distancia de la ley moral y su [B 13] intención con respecto a la ley moral nunca resulta indiferente, pues nunca puede dejar de ser una de las dos cosas, buena o mala.

Tampoco puede ser al mismo tiempo moralmente buena de una parte y mala de otra. Habida cuenta de que, si es buena bajo algún respecto es que asume como máxima la ley moral; de ser simultánea y parcialmente mala, dado que la ley moral del seguimiento del deber sólo es única y universal, entonces la máxima referida a ella sería universal pero al mismo tiempo particular, siendo esto algo que resulta contradictorio.⁸ <VI 25> [B 14].

Tener por naturaleza una u otra intención como cualidad innata tampoco significa que deje de verse adquirida por quien la cultiva y éste no sea en absoluto su artífice, sino únicamente que no se adquiere con el tiempo, sino tan sólo que una u otra *permanece para*

como no puede hacerlo la belleza. Con todo, la *virtud*, esto es, la firme intención de cumplir cabalmente con su deber, también resulta más *benéfica* que todo cuanto la naturaleza o el arte puedan producir en el mundo y la magnífica imagen de la humanidad presentada bajo esta configuración suya bien permite el acompañamiento de las *Gracias*, que sin embargo han de mantenerse a una prudente distancia cuando se trata únicamente del deber. Al atender a las deliciosas consecuencias que la virtud conllevaría si se expandiera por doquier, entonces la razón moralmente orientada arrastra consigo a la sensibilidad, por medio de la imaginación. Hércules sólo deviene conductor de las musas tras haber superado pruebas colosales que arredaban a estas hermanas. Estas acompañantes de Venus Urania son cortesanas en el séquito de Venus Dione tan pronto como se inmiscuyen en la determinación del deber y pretenden aportar móviles para llevar a cabo tal empresa.

Si se pregunta por la índole *estética* <VI 24> del *temperamento de la virtud*, cuestionándose si es animoso y alegre o medroso y taciturno, la respuesta es prácticamente innecesaria. El talante servil que corresponde a lo segundo nunca puede darse sin un *odio* velado hacia la ley el [B 12] corazón alegre en el *seguimiento* de su deber -no la placidez en su *reconocimiento*- es un signo de autenticidad en la intención virtuosa, incluso en la *devoción*, la cual no consiste en la auto-mortificación del pecador arrepentido, pues esta última es muy ambigua y con frecuencia sólo se ciñe al reproche interno de haber contravenido la regla de la prudencia, sino en el firme propósito de hacerlo mejor en el futuro, empeño que acicateado por un buen progreso ha de producir un estado de ánimo alegre, sin lo cual nunca está garantizado haber *querido* que triunfe el bien, adoptándolo en su máxima. NOTA DE KANT

⁸ Los filósofos morales de la Antigüedad, quienes casi agotaron cuanto cabe decir sobre la virtud, tampoco dejaron de referirse a las dos cuestiones recién mencionadas. Su planteamiento de la primera fue el siguiente: ¿Acaso ha de enseñarse la virtud, y por lo tanto el ser humano sería indiferente por naturaleza tanto a la virtud como al vicio? La segunda vinieron a expresarla del siguiente modo: ¿Acaso hay más de una virtud, con lo cual el ser humano sería en parte virtuoso y vicioso por otro lado? Ambas cuestiones fueron refutadas por ellos rigurosa y cabalmente, puesto que consideraron la virtud *en sí* como idea de la razón, tal como el ser humano debe ser. Pero cuando se quiere juzgar a este ser moral que somos en cuanto *fenómeno*, entonces ambas preguntas pueden ser respondidas afirmativamente, al no juzgársele según la balanza de la razón pura, ante un tribunal divino, sino conforme a una dimensión empírica, ante un juez humano, tal como se le tratara en lo sucesivo. NOTA DE KANT

siempre desde la juventud. La intención, el fundamento subjetivo de la adopción de las máximas, sólo puede ser única y se refiere universalmente al uso global de la libertad. Pero a su vez ella misma ha de ser asumida por el libre albedrío, ya que de lo contrario no podría ser imputada. Ahora bien, el fundamento subjetivo o la causa de esta asunción no puede conocerse, aunque resulte inevitable preguntarse por ella, pues de lo contrario habría de buscarse a su vez una máxima por la que adoptar esta intención y esta habría de tener a su vez su propia causa. Como no podemos derivar esta intención o más bien su fundamento supremo de un primer acto temporal del arbitrio, la designamos como una cualidad del arbitrio que le corresponde por naturaleza, aun cuando de hecho se fundamente en la libertad. El hecho de que, al decir de un ser humano que es bueno o malo por naturaleza, no se hace referencia a un individuo, como si pudiera admitirse que uno es bueno y el otro malo por naturaleza, sino que concierne a todo el género, [B 15] sólo puede probarse más adelante, si se muestra en la indagación antropológica que los fundamentos que nos habilitan para atribuir a un ser humano uno de los dos caracteres como algo innato están diseñados así, de suerte que no hay móvil alguno para exceptuar de ello a un ser humano y vale por tanto para la especie. <VI 26>

I. Sobre la disposición originaria al bien en la naturaleza humana

[B 16] Con respecto a su finalidad cabe hacer una triple clasificación en los elementos que determinan al ser humano:

- 1) La disposición a la *animalidad* del ser humano en cuanto ser vivo.
 - 2) La disposición a su *humanidad* en cuanto ser vivo al tiempo que *racional*.
 - 3) La disposición a su *personalidad* en cuanto ser racional y al mismo tiempo *susceptible de imputación*⁹. [B 16]
1. La disposición tendente a la *animalidad* en el ser humano cabe catalogarla bajo el rótulo genérico del egoísmo físico y meramente mecánico para el que no se requiere la razón. Tiene una triple dimensión: la propia supervivencia, la

⁹ Esta disposición no puede considerarse contenida en el concepto de la precedente, sino que ha de considerársela necesariamente como una disposición particular. Pues a partir de que un [B 16] ser tenga razón no se sigue en modo alguno que ésta contenga una facultad para determinar el arbitrio incondicionalmente mediante la mera representación de la cualificación de sus máximas como legislación universal y ser por lo tanto práctica de suyo, cuando menos en lo que alcanzamos a comprender. El ser más racional del mundo podría requerir siempre de ciertas motivaciones procedentes de objetos de la inclinación para determinar su arbitrio, empleando sin embargo a tal efecto la más racional de las reflexiones, tanto en lo tocante a la mayor suma de móviles como en lo referente al medio a través del cual alcanzar el fin propuesto, sin atisbar tan siquiera la posibilidad de algo similar a la ley moral que manda en términos absolutos y se presenta ella misma como una motivación superior al cualquier otra. Si esta ley no estuviera dada en nosotros, ninguna sutileza de la razón lograría descubrirla o imponerla al albedrío. Y sin embargo esta ley es lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío con respecto a toda determinación mediada por cualquier otra motivación, haciéndonos cobrar consciencia de nuestra libertad y con ello al mismo tiempo nos hace conscientes de la imputabilidad de nuestras acciones. NOTA DE KANT

propagación de la especie mediante el impulso sexual y la sociabilidad. Sobre esta disposición pueden injertarse vicios de todo tipo que sin embargo no [B 17] arraigan en ella. Cabría denominarlos vicios de la <VI 27> rusticidad natural y en su máxima desviación de los fines naturales son tildados de *vicios bestiales*: gula, lujuria y anomia salvaje en su relación con sus congéneres.

2. Las disposiciones tendentes a la *humanidad* cabe referirlas en términos generales al amor propio *comparativo* para el que se requiere razón, juzgándose uno feliz o desdichado únicamente por comparación con otros. De ahí proviene la inclinación a *cifrar el propio valor en la opinión ajena* y originariamente desde luego el valor de la *igualdad*, es decir, el que nadie sea superior a uno, si bien el constante recelo de que otros puedan alcanzar esa superioridad nos hace aspirar al ilegítimo anhelo de conseguirla para nosotros. En los *celos* y la *rivalidad* prenden los mayores vicios de hostilidades francas o encubiertas contra todos cuantos consideramos extraños. Ese arraigamiento no proviene propiamente de la naturaleza, sino del recelo que otros adquieren una odiosa superioridad sobre nosotros, lo que nos hace cobrar la cautela de adquirirla nosotros de modo preventivo, [B 18] siendo así que la naturaleza sólo quería servirse de esa rivalidad –que no es incompatible con la mutua querencia– como impulso para la cultura. Por lo tanto, los vicios injertados en esa inclinación pueden denominarse culturales y en la medida en que sobrepasen la humanidad con extrema malignidad se tildan de *vicios diabólicos*, como por ejemplo la *envidia*, la *ingratitude* o el *regocijo con el mal ajeno*.
3. La disposición a la humanidad equivale a ser susceptible de respeto hacia la ley moral *como un móvil del arbitrio suficiente de suyo*. Ser susceptible en nuestro fuero interno del simple respeto hacia la ley moral sería el sentimiento moral, lo cual sólo constituye de suyo un fin de la disposición natural en cuanto sea una motivación del albedrío. Comoquiera que esto sólo es posible si el arbitrio lo asume como máxima suya, la índole de semejante albedrío es un buen carácter, que no puede adquirirse, como sucede en general con cualquier característica del libre albedrío y para cuya posibilidad ha de darse previamente en nuestra naturaleza una disposición sobre la cual no quepa injertar nada absolutamente malo. <VI 28> A la nuda idea de la ley moral, con el respeto que le es indisociable, no cabe [B 19] denominarla cabalmente una *disposición* tendente a la *personalidad*, al ser la personalidad misma, la idea de humanidad considerada intelectualmente por entero. Sin embargo, asumir ese respeto como motivación en nuestras máximas aporta un fundamento subjetivo que parece ser adicional a la personalidad y por eso merece el nombre de disposición a tal efecto.

Si consideramos las tres disposiciones mencionadas con arreglo a la condiciones de su posibilidad, advertimos que la primera no arraiga en razón alguna, mientras que la segunda arraiga en la razón práctica pero sólo al servicio de otros móviles y sólo la tercera es práctica de suyo, es decir, arraiga en la razón que legisla de modo incondicionado. Todas

estas disposiciones del ser humano no son sólo negativamente *buenas*, al no contradecir a la ley moral, sino que también son disposiciones *hacia el bien* al fomentar el seguimiento a la ley. Son *originarias*, puesto que se corresponden con la posibilidad de la naturaleza humana. El ser humano puede ciertamente utilizar las dos primera contrariamente a su finalidad, mas no puede extirparlas. Por disposiciones de un ser entendemos no únicamente los elementos que se requieren para ser como es, sino también las formas de su vinculación. Son *originarias* si su posibilidad las requiere necesariamente y *contingentes* si el ser en cuestión también fuera posible sin ellas. Hay que observar además que aquí no se trata de otras [B 20] disposiciones salvo las que conciernen directamente a la facultad de sesear y al uso del albedrío.

II. Sobre la propensión al mal en la naturaleza humana

Por *propensión* entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación o deseo habitual, la concupiscencia, en tanto que resulte contingente para la humanidad en general¹⁰. La propensión se <VI 29> [B 21] distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero sin embargo no *cabe* representársela como tal, sino también como *adquirida*, cuando es buena, o como *contraída* por el propio ser humano, cuando es mala.

Sin embargo, aquí tan sólo se trata de la propensión al mal propiamente dicho, es decir, al mal moral, el cual sólo es posible como determinación del libre arbitrio, siendo así que este sólo puede juzgarse bueno o malo con arreglo a sus máximas y, por lo tanto, ha de consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de que las máximas sean una excepción con respecto a la ley moral, de suerte que, si cupiese generalizar esta propensión como algo propio del ser humano e idiosincrásico del carácter de su especie, entonces se calificaría como una propensión *natural* del ser humano hacia el mal.

Cabe añadir que la aptitud o ineptitud del albedrío, originadas en esta propensión, para asumir o no en sus máximas la ley moral, se denomina *el buen o mal corazón*.

Esta propensión admitiría tres niveles diferentes. En primer lugar estaría la debilidad del corazón humano al seguir las máximas adoptadas en general, o sea, la

¹⁰ <Nota de la segunda edición> Propiamente *propensión* no es más que la *predisposición* al deseo de un goce que, una vez experimentado por el sujeto, genera una *inclinación* al mismo. De esta manera los seres humanos no cultivados propenden a las cosas embriagadoras, puesto que, aun cuando muchos de ellos no conocen en absoluto la embriaguez y por lo tanto tampoco desean las cosas que la producen, basta con dejarles que la prueben una sola vez para provocar en ellos un deseo casi inextinguible hacia ella.

Entre la propensión y la inclinación, que ya presupone una [B 29] familiaridad con el objeto del deseo, se halla el *instinto*, que es una necesidad sentida de hacer o gozar de algo sobre lo cual no se posee todavía concepto alguno, como la laboriosidad entre los animales o el impulso sexual. La facultad de desear sólo tiene un nivel por encima de la inclinación: la *pasión*, aquella inclinación donde se pierde el autodomínio y que no cabe confundir con el *afecto*, al concernir este al sentimiento de placer y displacer.

NOTA DE KANT

fragilidad de la naturaleza humana; en segundo lugar la propensión a entremezclar motivaciones inmorales con las morales, aun cuando ello suceda con una buena intención y bajo máximas tendentes hacia lo bueno, [B 22] la *impureza*; y en tercer lugar la propensión a asumir malas máximas, es decir, la *maldad* de la naturaleza o del corazón humanos.

La *fragilidad* de la naturaleza humana se expresa incluso en la queja de un apóstol: tengo el querer, pero falta la ejecución¹¹, es decir, asumo el bien -la ley- en las máximas de mi arbitrio, pero esto que teórica y objetivamente es en la idea una motivación irremontable, a la hora de cumplir con la máxima es subjetivamente la motivación más débil en comparación con la inclinación.

La *improbidad* del <VI 30> corazón humano consiste en que la máxima puede ser buena con relación al objeto del proyectado cumplimiento de la ley e incluso quizá sea también suficientemente robusta para su ejecución, mas no es moralmente tan pura como debiera serlo, al no asumir *únicamente a la ley como suficiente* motivación, sino que la mayor parte de las veces, o acaso siempre, requiere además de ella de otras motivaciones para determinar al arbitrio tal como requiere el deber. En otras palabras, que acciones conformes al deber no se hacen puramente por el deber. [B 23]

La *depravación* o si se prefiere *corrupción* del corazón humano es la propensión del arbitrio hacia máximas que supeditan la motivación de la ley moral a otras motivaciones. También cabe denominarla *perversidad* del corazón humano, por cuanto subvierte el orden moral con respecto a las motivaciones de un *libre* albedrío y por mucho que pueda ejecutar acciones buenas legalmente, se arruina de raíz el modo de pensar que atañe a la intención moral y por eso se tilda de mal al ser humano.

Tómese buena nota de que la propensión al mal atribuida aquí al ser humano, ha de adscribirse incluso al mejor con arreglo a sus acciones, si debe probarse la universalidad de la propensión al mal entre los humanos o, lo que viene a ser lo mismo, si quiere mostrarse que es intrínseca a la naturaleza humana.

En lo que atañe a la concordancia de las acciones con la ley moral no se da diferencia alguna entre un ser humano de buenas costumbres y uno moralmente bueno, o cuando menos no cabe hacerla; sin embargo, en el primer caso las acciones no siempre tienen -*acaso nunca*- a la ley [B 24] como única y suprema motivación, cual es *siempre* así en el segundo caso. Del primero cabe decir que sigue la ley *literalmente*, acompasándose la acción a lo que ordena la ley, y del segundo que la observa según su *espíritu*, el cual consiste en que la ley resulta por sí sola una motivación suficiente. *Cuanto no acontece por esa creencia es pecado*¹² con arreglo al modo de pensar. Puesto que, si se requiere de otras

¹¹ Carta de Pablo a los Romanos, VII, 15-16: “No comprendo mi forma de actuar, porque no llevo a cabo lo que querría y cuanto detesto es lo que hago”. NOTA DEL TRADUCTOR.

¹² Carta de Pablo a los Romanos, XVI, 23. NOTA DEL TRADUCTOR

motivaciones que la ley misma, cual v.g. la ambición, el egoísmo en general e incluso un instinto benigno como la compasión, <VI 31> para determinar el arbitrio a acciones *conformes a la ley*, entonces será simplemente casual que dichas acciones coincidan con la ley moral, dado que tales motivaciones podrían igualmente transgredir la ley. La máxima con arreglo a la que ha de estimarse el valor moral de la persona será ilegítima y el ser humano malo por muy buenas que parezcan sus acciones.

Para precisar el concepto de esta propensión conviene aclarar algo. Toda propensión es o bien física, esto es pertenece al arbitrio del ser humano en cuanto ser natural, o bien moral, esto es se adscribe a su albedrío en tanto que ser moral.

En el primer sentido no hay ninguna propensión hacia lo moralmente malo, pues este tiene que surgir de la libertad, y una propensión física basada en impulsos sensibles [B 25] que tienda a orientar la libertad hacia lo bueno o hacia lo malo es algo contradictorio. Por lo tanto, la propensión al mal sólo puede vincularse a la capacidad moral del arbitrio. Ahora bien, nada es moralmente malo, esto es, imputable, salvo lo que sea un *acto* propio. En cambio, bajo el concepto de una propensión de un fundamento subjetivo del arbitrio se comprende aquello que *precede a cualquier acto* y por lo tanto no es todavía un acto, por lo que conceptualmente una mera propensión hacia lo malo sería algo contradictorio, si esta expresión no pudiera tomarse en un doble sentido que sin embargo se dejan fusionar en el concepto de libertad. El término *acto* puede valer en general tanto para aquel uso de la libertad por el cual se adopta en el arbitrio la máxima suprema de ser conforme o contraria a la ley, como también puede valer para ese uso en que las acciones mismas con arreglo a su materia que concierne al objeto del arbitrio se ejecutan conforme a aquella máxima. La propensión al mal es pues un acto en el primer significado, el pecado original, y al mismo tiempo es tomado como el fundamento formal de todo acto contrario a la ley según la materia en el segundo caso, recibiendo el nombre de vicio. La primera es una culpa, aunque la segunda pueda menguarla de muchas maneras por las motivaciones que no consisten en la ley misma. [B 26]. La primera es un acto inteligible y reconocible simplemente por la razón al margen de cualquier factor temporal; la segunda es sensible, al estar dada empíricamente en el tiempo. La primera se llama una mera propensión, sobre todo en comparación con la segunda, y es innata, porque no puede extirparse, pues ello la máxima suprema tendría que ser la del bien, siendo así que sin embargo en esa propensión misma <VI 32> es aceptada como mala. Pero sobre todo se tilda de innata porque lo malo haya arruinado la máxima suprema dentro de nosotros y, aunque sea por nuestro propio acto, a renglón seguido podemos indicar una causa en tan escasa medida como lo haríamos de una propiedad fundamental perteneciente a nuestra naturaleza.

En lo recién dicho se halla la razón por la cual desde el principio de este capítulo buscamos las tres fuentes del mal moral tan sólo en aquello que afecta según las leyes de la libertad del fundamento supremo de la asunción o dejación de nuestras máximas, y no en cuanto afecta a la sensibilidad en tanto que receptividad.

III. El ser humano es malo por naturaleza

Nadie nace sin defectos
(Horacio, *Sátiras* I, 3, 68)

Conforme a lo afirmado más arriba, la sentencia “el ser humano es *malo*” no puede querer decir sino que cobra consciencia de la ley moral y sin embargo admite ocasionalmente obviarla en sus máximas [B 27]. Que sea malo *por naturaleza* viene a significar que esto puede decirse de él considerado como especie y no como si tal cualidad pudiera derivarse del concepto de su especie, de un ser humano en general, sino que no cabe juzgarlo de otro modo tal como se le conoce por la experiencia o bien que cabe presumir esto como algo subjetivamente necesario en cualquier ser humano, incluso en los mejores. Al considerarse de suyo moralmente mala esta propensión, no como una disposición natural, sino como algo que puede atribuirse al ser humano, entonces ha de consistir en las máximas del arbitrio contrarias a la ley. Pero como por mor de la libertad han de considerarse de suyo como contingente, lo cual no puede compadecerse a su vez con la universalidad de este mal, si el supremo fundamento subjetivo de toda máxima no está del modo que sea entretelado con la humanidad y enraizado en ella por decirlo así, entonces podremos denominarla una propensión natural hacia lo malo y, como sin embargo ha de ser siempre auto-culpable, cabe designarla como un mal *radical* e innato en la naturaleza humana, por mucho que nos la adjudiquemos nosotros mismos.

Podemos ahorrarnos el probar formalmente que tal propensión corrupta ha de estar arraigada en los seres humanos, a la vista del sinfín de clamorosos ejemplos que <VI 33> [B 28] la experiencia nos brinda *en los hechos* de los seres humanos. Tales ejemplos proceden también de aquel estado en que algunos filósofos esperaban encontrar la bondad natural de la naturaleza humana en todo su esplendor, el así llamado *estado de naturaleza*; para abandonar este parecer, bastará cotejar esta hipótesis con las escenas de gratuita y cruenta crueldad de Tofoa, Nueva Zelanda o las Islas del Navegante y las que no dejan de acontecer en los vastos desiertos de la América del noroeste narradas por el capitán Hearne¹³, de las que nadie obtiene el menor beneficio y son un escándalo de barbarie¹⁴. [B 29]

¹³ Tofoa es una isla del Pacífico que forma parte del archipiélago de las Tonga. “Las islas del Navegante”, actual Samoa, fueron llamadas así por Bougainville cuando las descubrió en 1768. El capitán Hearne, fallecido en 1792, era un navegante inglés al servicio de la Compañía de la bahía del Hudson y fue uno de los que buscaron un pasaje del noroeste que uniera el océano Pacífico con el Atlántico. NOTA DEL TRADUCTOR

¹⁴ <Nota de la segunda edición> Valga como ejemplo la persistente hostilidad entre los indios de Athabasca y los llamados “costillas de perro”, cuyo único propósito es la masacre. Entre los salvajes el coraje bélico es la virtud suprema. Incluso en el estado civilizado esa valentía es objeto de admiración y eminente respeto exigido por aquella situación en la cual dicha valentía es el único mérito, sin que tampoco deje de tener alguna base racional. Pues que el ser humano pueda tener y convertir en fin algo que estime por encima de su vida, ese honor que le hace renunciar a cualquier provecho propio, demuestra con todo cierta sublimidad en sus disposiciones. Pero en el regusto con el cual los vencedores se ufanan de sus hazañas de mandobles, aniquilaciones sin tasa u otras cosas por el estilo, muestran que pueden perseguir su supremacía y

Pero si uno pretende conocer mejor la naturaleza humana a partir del estado civilizado en donde sus disposiciones pueden desarrollarse más cabalmente, entonces habrá que escuchar una melancólica e interminable letanía de recriminaciones a la humanidad: de falsedad encubierta incluso en el seno de la más entrañable amistad, de suerte que moderar la confianza en mantener una mutua franqueza con los mejores amigos se cuenta entre las máximas genéricas de la prudencia del trato social; de una propensión a odiar al que se le debe algo y con lo que siempre habría de contar el benefactor; de una cordial benevolencia, la cual sin embargo no es incompatible con la constatación de que “en la desdicha de nuestros mejores amigos hay algo que no me desagrade del todo”¹⁵; así como de muchos otros vicios camuflados bajo la apariencia de la virtud y de aquellos que no se disimulan lo más mínimo, porque damos en llamar bueno a quien es un *mal ser humano de índole ordinaria*; a este le bastará con los vicios de la *cultura* y la civilización, los más ofensivos de todos, <VI 34> para preferir apartar sus ojos del comportamiento de los seres humanos y no entregarse a otro vicio más, cual es el de la misantropía. Y al que no le baste con todo esto, siempre le cabe tomar en consideración aquello que de modo tan peregrino han precipitado los dos estados precedentes, al mantener las sociedades civilizadas relaciones mutuas propias del estado de la ruda naturaleza, un estado de continua hostilidad [B 30] que se empecinan en no abandonar; ahí se advertirá cómo el fingimiento público contradice abiertamente, aunque nunca se reniegue de ellos, los principios de las grandes sociedades llamadas *Estados*¹⁶, que ningún filósofo ha sabido armonizar con la moral, ni tan siquiera proponer alguna mejora que los haga compatibles con la naturaleza humana, lo cual es aún peor. [B 31] A resultas de todo ello el *quiliismo filosófico* que espera alcanzar el estado de una paz perpetua sobre la base de una federación de pueblos al modo de una república mundial es objeto de burla, cual si se tratara de una ensoñación, al igual que sucede con ese *quiliismo teológico* que aguarda con impaciencia el pleno mejoramiento moral de todo el género humano.

1) El fundamento de este mal no puede situarse, como se suele hacer, en la *sensibilidad* del ser humano y en las inclinaciones naturales que surgen de ella. Pues estas

la destrucción sin albergar ninguna otra finalidad que les hiciera hacer algo propiamente bueno. NOTA DE KANT

¹⁵ Kant parafrasea aquí la máxima 583 de las *Máximas* de La Rochefoucauld. NOTA DEL TRADUCTOR

¹⁶ <Nota añadida en la segunda edición> Si se contempla la historia de los Estados como el fenómeno de unas disposiciones internas de la humanidad que en su mayor parte se hallan ocultas para nosotros, cabe advertir cierto decurso mecánico de la naturaleza conforme a fines, que no son fines de los pueblos, sino de la naturaleza. Cualquier Estado, en cuanto colinda con otro al que confía en someter, tiende a expandirse mediante tales sojuzgamientos y a convertirse en una monarquía universal, cuya constitución anegaría toda libertad y con ella todo cuanto es consecuencia suya: la virtud, el gusto y la ciencia. Ahora bien, ese engendro en donde las leyes pierden su fuerza, tras haber engullido a todos sus vecinos se disuelve finalmente él mismo y se trocea mediante discordias e insurrecciones en muchos pequeños Estados que, en lugar de tender a una unión de Estados, a la república de pueblos libremente coaligados, comienzan de nuevo aquel mismo juego para no poner término a la guerra, ese azote del género humano, la cual, sin ser tan incurablemente mala como la tumba de la monarquía universal, o una liga de pueblos empeñada en no suprimir el despotismo de ningún Estado, con todo genera más malvados de los que suprime, tal como dijo un antiguo griego [cf. *ZeF*, Ak. VIII 365]. NOTA DE KANT

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 10, Diciembre 2019, pp. 204-229

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.3583171

inclinaciones no guardan ninguna relación con lo malo, <VI 35> sino que más bien brindan la ocasión de que la intención moral pueda probar su fuerza hacia la virtud; y además no nos cabe responder de su existencia, ni tampoco podríamos, al no ser sus autores por cuanto son congénitas, mientras que sí atañe a la moralidad del sujeto la propensión al mal encontrada en su interior y cuya culpa se le puede atribuir en cuanto ser que obra libremente, al margen del profundo arraigamiento que pueda tener dicha propensión en el arbitrio, a causa del cual quepa decir que se halla en el ser humano por naturaleza.

2) El fundamento de ese mal tampoco puede situarse en una *depravación* de la razón que legisla moralmente, como si esta pudiera eximirse de la ley y renegar de su obligatoriedad, [B 32] siendo esto algo absolutamente imposible. Pensarse como un ser que actúa libremente y al mismo tiempo como desligado de la ley moral que le conforma, sería tanto como pensar una causa que opera al margen de cualquier ley, lo cual es contradictorio, puesto que la determinación según leyes naturaleza sólo cesa por mor de la libertad.

Así las cosas, la *sensibilidad* aporta demasiado poco a la hora de proporcionar un fundamento del mal moral en el ser humano, pues lo convierte en un ser meramente *animal* al arrebatarle los móviles que pueden emanar de la razón, mientras que por el contrario aporta demasiado una *razón maligna*, absuelta de la ley moral, una voluntad absolutamente mala, puesto que, como sin móviles no es posible determinar al arbitrio, merced esa razón el antagonismo frente a la ley se ensalzará y convertirá al sujeto en un ser *diabólico*. Pero ninguno de estos dos expedientes resulta aplicable al ser humano.

Aun cuando la existencia de esta propensión al mal en la naturaleza humana puede ponerse de manifiesto mediante pruebas empíricas insertas en el tiempo del efectivo antagonismo del arbitrio humano frente a la ley moral, con todo estas pruebas no nos enseñan la auténtica índole de tal propensión y el fundamento de ese antagonismo. Como esa índole atañe a una relación [B 33] del libre arbitrio, esto es, de algo cuyo concepto no es empírico, con la ley moral en cuanto móvil, cuyo concepto es de igual modo puramente intelectual, ha de ser reconocible *a priori* a partir del concepto de mal en tanto que este se hace posible según leyes de la libertad relativas a la obligatoriedad y a la imputabilidad. Lo que sigue es el desarrollo de este concepto. <VI 36>

Incluso el peor ser humano jamás renuncia a ley moral en cualquiera de sus máximas al modo de una rebelión renegando de la obediencia. Más bien la ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral y, de no mediar otro móvil en su contra, también lo asumiría como un fundamento suficiente para determinar el arbitrio en su máxima suprema, es decir, sería moralmente bueno. Sin embargo, por mor de su asimismo inocente disposición natural depende también de móviles de la sensibilidad y los adopta igualmente en sus máximas con arreglo al principio del amor propio. Pero si asumiera estos móviles en su máxima *como suficientes de suyo* para determinar el arbitrio,

sin girarse hacia la ley moral, sería moralmente malo. Mas como asume de modo natural ambos tipos de móviles y, de darse cada uno por separado, cualquiera de los dos bastaría para determinar a la voluntad, [B 34] la diferencia de las máximas residiría únicamente en la diferencia de los móviles, es decir, de la materia de las máximas en función de si esta es aportada por la ley moral o el impulso sensible, con lo que sería al mismo tiempo moralmente bueno y moralmente malo, lo cual es contradictorio. Por lo tanto, la diferencia de que el ser humano sea bueno o malo no puede residir en los móviles que este asume en sus máximas, en la materia de las mismas, sino en su forma, en la *subordinación y en cuál de ambos tipos de móviles convierte en la condición del otro*. En consecuencia incluso el mejor de los seres humanos sólo será malo cuando subvierta el orden moral de los móviles al asumirlos en su máxima, donde siempre comparece la ley moral junto al amor propio. Sin embargo, al darse cuenta de que no pueden coexistir, sino que han de subordinarse entre sí como condición superior del otro bando, coloca el móvil del amor propio y sus inclinaciones como condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que debiera ser asumida como la *suprema condición* de la satisfacción de tales inclinaciones en la máxima universal del arbitrio en cuanto único móvil.

Pese a esta subversión de los móviles mediante máximas contrarias al orden moral, las acciones pueden acontecer tan conformes a la ley [B 35] como si hubieran emanado de principios genuinos, tal como sucede cuando la razón requiere esa unidad de las máximas en general, que sólo es propia de la ley <VI 37> moral, sólo para introducir en los móviles de la inclinación, bajo el nombre de *felicidad*, una unidad de las máximas que no puede corresponderles, como sucedería por ejemplo al adoptar como principio la veracidad sólo para dispensarnos del desasosiego de mantener la coherencia de nuestras mentiras y no embrollarnos en sus sinuosidades, pues entonces el carácter empírico sería bueno, pero el inteligible siempre seguiría siendo malo.

Si esta propensión subyace a la naturaleza humana, entonces se da en el ser humano una propensión al mal y, como en último término ha de buscarse en un libre albedrío para resultar imputable, esa propensión misma es entonces moralmente mala. Este mal es *radical* porque pervierte el fundamento de cualquier máxima e igualmente, al tratarse de una propensión natural, tampoco puede *extirparse* mediante fuerzas humanas, puesto que esto sólo podría ocurrir por medio de buenas máximas que no tendrían lugar, si el supremo fundamento subjetivo de toda máxima se presume pervertido. Pese a ello, ha de ser posible *sobreponerse* a tal propensión, dado que se halla en el ser humano en cuanto ser que obra libremente.

Así pues, la malignidad de la naturaleza humana no es tanto la *maldad*, si se toma esta palabra en [B 36] sentido estricto como una intención -o *principio* subjetivo de las máximas- de asumir como móvil de sus máximas lo malo *en cuanto malo*, porque se trataría de una intención diabólica. Se trata más bien de esa *perversión* del corazón que suele denominarse *mal corazón*. Este puede coexistir con una voluntad buena en general y brota de la fragilidad de la naturaleza humana, al no ser lo bastante fuerte como para seguir

sus asumidos principios, vinculada con la impureza de no discriminar unos móviles de otros conforme a la pauta moral incluso en las acciones bien intencionadas, y en definitiva atender a lo sumo a su conformidad con la ley, mas no a su derivación de la misma, viendo a la ley como el único móvil. Por mucho que no siempre se de una acción contraria a la ley, una propensión hacia ello, es decir, el *vicio*, el modo de pensar que consiste en interpretar su ausencia como algo homologable a la adecuación de la intención para con la ley del deber, para con la *virtud*, puede tildarse de una radical perversión en el corazón humano, pues entonces no se atiende en absoluto a los móviles en la máxima, sino sólo al seguimiento literal de la ley. <VI 38>

Esta culpa *innata*, que así se llama por percibirse tan pronto como [B 37] se manifiesta el uso de la libertad en el ser humano, no tanto porque tenga que surgir de la libertad y por eso pueda ser imputable, puede en sus dos primeros niveles de fragilidad e impureza ser juzgada como una culpa impremeditada, pero en el tercero lo será como una culpa premeditada, al caracterizarse por una cierta *alevosía* del corazón humano, consistente en engañarse a uno mismo sobre sus buenas o malas intenciones y, con tal de que las acciones no tengan como consecuencia lo malo que podrían acarrear conforme a sus máximas, no inquietarse con respecto a su intención, justificándola más bien ante la ley. De ahí procede esa tranquilidad de conciencia de tantos seres humanos que en su opinión albergan una conciencia escrupulosa, siempre que entre las acciones donde la conciencia no fue consultada o al menos no imperó se hayan esquivado felizmente las malas consecuencias e igualmente el quimérico merito de no sentirse culpable de ninguna de las faltas con que ven afectados a otros, sin indagar si acaso eso no es un merito de la suerte y si, con arreglo al modo de pensar, no podrían llegar a descubrir en su fuero interno, con tal de quererlo así, que hubieran cometido los mismos vicios, si la incapacidad, el temperamento, la educación o las circunstancias [B 38] espacio-temporales, todo lo cual no se les puede atribuir, no les hubieran mantenido alejados de la tentación. Esta falta de probidad del autoengaño que nos aleja de consolidar en nosotros una genuina intención moral se amplía hacia la falsedad y el engaño de otros, lo cual, aunque no deba llamarse maldad, al menos merece denominarse indignidad y reside en el mal radical de la naturaleza humana, constituye la mácula de nuestra especie que impide desarrollar el germen de lo bueno, como se haría en otro caso, puesto que, al desafinar el discernimiento moral sobre lo que debe tenerse por un ser humano, hace totalmente incierta la imputación externa e interna.

Un miembro del Parlamento británico profirió este aserto en el calor de un debate: “Cualquiera tiene un precio por el que venderse”¹⁷. De ser esto cierto, lo que cada cual puede resolver por su cuenta, si por doquier no se da virtud alguna para la cual no pueda encontrarse un grado de tentación <VI 39 que sea capaz de derribarla, si el que gane para su partido el espíritu malo o el bueno depende tan sólo de quien más ofrezca y quien pague con más prontitud, entonces podría ser cierto lo que dijo acerca del ser humano el apóstol:

¹⁷ Se trata de Sir Robert Walpole (1676-1745). NOTA DEL TRADUCTOR

[B 39] “No hay aquí diferencia, todos son igualmente pecadores. Tampoco hay ninguno que haga el bien conforme al espíritu de la ley” (*Epístola a los Romanos*, III,26)¹⁸.

IV. Del origen de lo malo en la naturaleza humana

El primer origen es la procedencia de un efecto a partir de su primera causa, es decir, de aquella que no es a su vez efecto de una causa [B 40] del mismo tipo. Puede ser considerado como un *origen racional* o como un *origen temporal*. En el primer significado se considera tan sólo la *existencia* del efecto, en el segundo su *acontecer* y por lo tanto como un suceso referido a su causa en el *tiempo*. Si el efecto se refiere a una causa que está ligada con él según leyes de la libertad, como es el caso con el mal moral, entonces la determinación del arbitrio con respecto a su producción no se piensa como ligada con su determinación en el tiempo, sino sólo en la representación racional y no puede verse derivada de un estado *precedente*, lo cual sí ha de ser así cuando la mala acción <VI 40> como *acontecimiento* en el mundo se refiere a su causa natural. Indagar el origen temporal de las acciones libres en cuanto tales, tal como se haría con los efectos naturales, es por lo tanto una contradicción; e igualmente lo es hacer otro tanto respecto de las índole moral del ser humano en cuanto se considera contingente, porque este fundamento del *uso* de la libertad significa que ha de ser buscado exclusivamente en las representaciones racionales, como ocurre con el fundamento de determinación del libre albedrío en general.

Al margen de cual pueda ser el origen del mal moral en los seres humanos, la imagen menos adecuada de representarse su difusión y prosecución [B 41] entre todos los miembros de nuestra especie y a través de todas las generaciones es que haya llegado hasta nosotros como una *herencia* de los primeros padres¹⁹, pues cabe decir del mal moral lo que

¹⁸ La auténtica prueba de esta sentencia condenatoria de la razón que juzga moralmente no está contenida en este epígrafe, sino en el anterior. Este contiene sólo su confirmación por parte de la experiencia, la cual sin embargo nunca puede descubrir la raíz del mal en la suprema máxima del libre albedrío con respecto a la ley, que precede a toda experiencia en cuanto *acto inteligible*.

A partir de la unidad de la máxima suprema, junto a la ley a la que se refiere, se deja ver por qué el puro enjuiciamiento intelectual del ser humano ha de tener como fundamento la exclusión de algo intermedio entre el bien y el mal, mientras que el enjuiciamiento empírico a partir del *acto sensible* del efectivo hacer u omitir sí puede someterse a ese principio, de suerte que hay un término medio entre ambos extremos, por un lado uno negativo de la indiferencia anterior a cualquier culturización y por otro lado uno positivo de mixtura, en parte bueno y en parte malo.

¹⁹ Las tres Facultades llamadas superiores en las universidades harían comprensible esta herencia, cada una a su manera, a saber, como *enfermedad hereditaria*, como *culpa hereditaria* o como *pecado hereditario*. 1) La *Facultad de medicina* se representaría el mal hereditario como la solitaria, respecto de la cual algunos naturalistas sostienen que, al no encontrarse en ningún otro animal, tendría que haberse dado ya en los primeros padres. 2) La *Facultad de derecho* la vería como la consecuencia jurídica de la toma de posesión de una *herencia* que se nos ha legado pero está gravada con un grave delito, pues el nacer no es sino el heredar el uso de los bienes de la tierra en tanto que son imprescindibles para nuestra permanencia. Por lo tanto hemos de pagar para expiar ese delito y al final se nos despojara de esa posesión mediante la muerte. 3) La *Facultad de teología* consideraría este mal como la participación personal de nuestros primeros padres en la *apostasía* de un rebelde réprobo, ya sea porque nosotros mismos hayamos participado entonces, aunque

el poeta dice acerca del bien: “Escasamente podemos considerar como algo propio el nacimiento, los ancestros y cuanto no hayamos hecho por nosotros mismos”²⁰. Cabe observar adicionalmente que, al indagar el origen del mal, inicialmente no tenemos en cuenta todavía la propensión al mismo como pecado potencial, sino sólo el mal efectivo dado en las acciones con arreglo a su posibilidad interna y aquello que ha de converger en el arbitrio para su ejecución. <VI 41>

Si se indaga su origen racional, cualquier acción mala ha de considerarse como si el ser humano hubiera incurrido en ella desde el estado de la inocencia. Pues al margen de cuál haya podido ser su conducta previa y las causas naturales que hayan podido influir sobre él, con todo su acción es libre y no se ve determinada por ninguna de estas causas, por lo que siempre puede y tiene que ser juzgada como un uso *originario* de su libertad. Debería haberse inhibido, al margen de cualesquiera circunstancias temporales y ligazones, ya que por ninguna causa del mundo puede dejar de ser un ser que actúa libremente. Suele decirse con razón que también puede imputarse al ser humano las *consecuencias* de sus acciones pretéritas pero contrarias a la ley, [B 43] pero con ello se quiere decir tan sólo que no era necesario dar ese rodeo y averiguar si las consecuencias pueden ser o no libres, al darse suficiente fundamento para la imputación en la acción libre que fue su causa. Sin embargo, por malo que haya sido alguien hasta el instante inmediatamente anterior a su libre acción, hasta el punto de convertir ese habito en una segunda naturaleza, no sólo hubiera sido su deber ser mejor, sino que sigue siendo siempre su deber hacerse mejor; por lo tanto también tiene que poder y, de no hacerlo, es susceptible de imputación en el instante mismo de la acción y se halla tan sometido a esa imputación como si dotado con la disposición natural al bien, que es inseparable de la libertad, hubiera transitado del estado de la inocencia hacia el del mal.

Así pues, no podemos cuestionar este acto conforme al origen temporal, sino con arreglo al origen meramente racional, para luego determinar y explicar del mejor modo posible la propensión, esto es, el fundamento subjetivo universal de admitir una transgresión en nuestras máximas, si es que lo hay.

Con esto viene a coincidir el tipo de representación del que se sirven las Escrituras para relatar el origen del mal como un *comienzo* del mismo en el género humano, al presentarlo en una historia donde, sin considerar ninguna condición temporal, aquello que [B 44] según la naturaleza de la cuestión ha de pensarse como lo primero aparece como tal temporalmente. Según las Escrituras, el mal no comienza por una propensión que subyace al mismo como fundamento, porque de lo contrario su comienzo no emanaría de la

ahora no seamos conscientes de ello, o sólo ahora, nacidos bajo su gobierno como príncipe de este mundo, consintamos que nos complazcan más sus bienes que el mandato supremo del soberano celestial, sin albergar suficiente [B 42] confianza para zafarnos de ese dominio, por lo que también habremos de compartir su suerte venidera. NOTA DE KANT

²⁰ Ovidio, *Metamorfosis* XIII, 140-141. Ulises se dirige a la asamblea tras la muerte de Aquiles para defender la superioridad de los méritos personales sobre lo heredado. NOTA DEL TRADUCTOR

libertad, sino por <VI 42> el *pecado*, entendido como la transgresión de la ley moral como *mandato divino*, si bien la situación del ser humano previo a toda propensión al mal se llama estado de *inocencia*. La ley moral se presenta inicialmente como *prohibición* (*Génesis*, II, 16, 17), como ha de serlo entre los seres humanos en cuanto que no son seres puros sino inducidos a tentaciones. Ahora bien, en vez de seguir sin más esta ley cómo un móvil suficiente, el único que es bueno de modo incondicional sin lugar a dudas, el ser humano rebuscó otros móviles (*Génesis*, III, 6) que sólo pueden ser buenos condicionalmente, en cuanto no perjudiquen a la ley y, cuando se piensa la acción como emanando conscientemente de la libertad, se adopta como máxima el seguir a la ley no por deber, sino también atendiendo a otras miras. Con ello comenzó a poner en duda el rigor del mandato que excluye el influjo de cualquier otro móvil y luego a rebajar con sutilezas la obediencia hacia dicho mandato, bajo el principio del amor propio²¹, hasta convertir ese mandato en un simple medio condicionado, [B 45] dando así paso a hacer preponderar en las máximas de actuación los estímulos sensibles sobre el móvil de la ley y por lo tanto a que se cometiera el pecado (*Génesis*, III, 6). “Con otro nombre, la fábula hablará de ti”²². Que nosotros procedemos así cotidianamente, con lo cual “en Adán hemos pecado” y continuamos haciéndolo, es algo evidente a partir de lo anterior, sólo que en nosotros se presume una propensión innata a la transgresión, mas no en el primer ser humano, al que se le presupone inocencia conforme al tiempo, por lo que su transgresión se llama *caída en el pecado* o *pecado original*, mientras que en nosotros se representa como secuela de la maldad ya innata de nuestra naturaleza. Esta propensión sólo significa que, si queremos encajar en la explicación del mal su *comienzo temporal*, para cada transgresión deliberada habríamos de remontar las fuentes del mal, rebuscando las causas en un tiempo anterior de nuestra vida hasta aquel en donde <VI 43> [B 46] todavía no se hubiera desarrollado el uso racional y por lo tanto hasta una propensión al mal con trasfondo natural, razón por la cual se llama innata. Esto es algo que no resulta necesario, ni siquiera factible, en el caso del primer ser humano, al que ya se representa con plenas facultades en su uso racional, porque de lo contrario ese trasfondo de la propensión al mal tendría que haber sido adquirida; de ahí que su pecado se presente como inmediatamente producido desde la inocencia.

Mas no hemos de buscar ningún origen temporal de una índole moral que debe sernos atribuida, por inevitable que sea este cuando queremos *explicar* su existencia contingente –y por eso mismo las Escrituras den en representarlo así conforme a esta debilidad nuestra.

²¹ Toda reverencia testimoniada frente a la ley moral sin otorgarle sin embargo en su máxima, en cuanto móvil suficiente de suyo, la preponderancia sobre todos los demás factores determinantes del arbitrio, es un fingimiento hipócrita y la propensión a ello es una falsedad interna, esto es, una propensión a mentirse a uno mismo en la interpretación de la ley moral en perjuicio suyo (*Génesis*, III, 5). A ello se debe que también la Biblia en su parte cristiana denomine desde un principio mentiroso al autor del mal que subyace en nosotros mismos y así caracteriza al ser humano con respecto a lo que parece ser en él la razón principal del mal. NOTA DE KANT

²² Horacio, *Sátiras* I, 69-70. NOTA DEL TRADUCTOR

Sin embargo, el origen racional de esta disonancia de nuestro arbitrio con respecto al modo en que se admiten en sus máximas móviles subordinados como si tuvieran el rango más elevado, es decir, esta propensión al mal, nos resulta insondable, porque ese mismo origen racional ha de sernos imputado y, por lo tanto, aquel fundamento supremo de todas las máximas precisaría admitir a su vez una mala máxima. El mal sólo puede surgir del mal moral, no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza, y sin embargo la disposición originaria, que nadie salvo el ser humano puede pervertir, si se le ha de imputar esa corrupción, es [B 47] una disposición al bien, por lo que no hay ningún fundamento concebible a partir del cual haya llegado hasta nosotros el mal moral.

Esta incomprensibilidad, junto a la determinación más detallada de la maldad de nuestra especie, viene a expresarla las Escrituras en su relato histórico²³, a través del modo como hace ir por delante al mal en el inicio del mundo, <VI 44> mas no en el ser humano, sino en un *espíritu* cuyo destino era originalmente más sublime. De ahí que el primer comienzo de todo mal sea inconcebible para nosotros al provenir de ese espíritu, [B 48] pero al ser humano sólo se le representa como caído en el mal *a través de la seducción* y, por lo tanto, no como corrompido *desde la base* incluso según la primera disposición al bien, sino como susceptible de una mejora en contraposición a un *espíritu* seductor, es decir, a un ser al que no puede serle contada la carne como atenuante de su culpa. Así las cosas, al ser humano que conserva una buena voluntad con un corazón corrompido, siempre le queda la esperanza de un retorno al bien del que se ha descarriado.

5. Del restablecimiento en su fortaleza de la disposición original hacia el bien

<Sobre los efectos de la Gracia²⁴>

Lo que sea o deba llegar a ser en sentido moral el ser humano, bueno o malo, es algo que ha de hacer o haber hecho *él mismo*. Tanto lo uno como lo otro ha de ser un efecto de su libre albedrío, pues de lo contrario no podría serle imputado ni por lo tanto ser *moralmente* bueno o malo. Al decir que el ser humano fue creado bueno, sólo se quiere decir que el ser

²³ Lo dicho aquí no ha de considerarse como si fuera una interpretación de las Escrituras, lo cual quedara fuera de los límites de la competencia de la mera razón. Uno puede explayarse sobre cómo se utiliza moralmente una exposición histórica sin resolver con ello si ese era el sentido que le confirió el escritor o lo ponemos nosotros, con tal de que ese sentido sea verdadero de suyo y al margen de cualquier prueba histórica, siempre que al mismo tiempo sea el único sentido conforme al cual podemos extraer algo para volvernos mejores de un pasaje de las Escrituras que, de lo contrario, sólo sería un estéril incremento de nuestro conocimiento histórico. No ha de discutirse sin necesidad sobre algo y su ascendiente histórico, si el hecho de comprenderlo de uno u otro modo no contribuye a mejorar a un ser humano, cuando lo que contribuye a mejorarlo se reconoce sin prueba histórica alguna e incluso ha de reconocerse al margen de ella. El conocimiento histórico que no tiene ninguna relación intrínseca con esto y no se valida para cualquiera <VI 44> pertenece a los *adiafora*, siendo esto algo que cada cual puede tomar como le resulte más ameno.

NOTA DE KANT

²⁴ Como Kant explica en una última nota del presente capítulo redactada para *La religión*, dicho epígrafe devendrá una observación general, una de las cuatro que compondrían los *Parerga* de la religión, tratándose aquí del que versa sobre los *Efectos de la Gracia*. NOTA DEL TRADUCTOR

humano está diseñado para el bien y que la disposición originaria que hay en él es buena, pero sin ser bueno sin más gracias a ella, sino que deviene bueno o malo en función de si acoge o no en sus máximas los móviles que entraña esa disposición, siendo esto algo que ha de quedar por completo en manos de su libre albedrío. [B 49] Suponiendo que para llegar a ser bueno o mejor fuera necesaria una cooperación sobrenatural, ya consistiera esta en una mera eliminación de los obstáculos o en una asistencia positiva, el ser humano ha de hacerse previamente digno de recibirla y *aceptar* esta ayuda, lo que no es poco, es decir, asumir en sus máximas el único incremento positivo de fuerza gracias al cual se hace posible atribuirle el bien y verse reconocido como un ser humano bueno.

¿Cómo es posible que un ser humano malo de modo natural se vuelva bueno por sí mismo? Esto es algo que sobrepasa todos nuestros conceptos, <VI 45> pues ¿cómo puede un árbol malo dar buenos frutos? Sin embargo, tras haberse reconocido que un árbol originariamente bueno con arreglo a la disposición ha dado malos frutos²⁵ y, como la caída del bien hacia el mal no es más concebible que el restablecimiento del bien a partir del mal, si se considera que este procede de la libertad, [B 50] no hay que cuestionar la posibilidad de esa restauración. Pues, al margen de esa caída, resuena sin merma en nuestra alma el mandato de que *debemos* hacernos mejores; de donde se sigue que también hemos de poder hacerlo, incluso si lo que podemos hacer resulta insuficiente de suyo y con ello sólo nos hacemos susceptibles de una asistencia superior que nos es inescrutable.

Por descontado ha de suponerse aquí que no puede exterminarse o pervertirse un germen del bien que siempre ha subsistido en su entera pureza y que a decir verdad no puede ser [B 51] el amor propio²⁶, que adoptado como principio de todas nuestras máximas es justamente la fuente de todo mal. <VI 46> [B 52]

²⁵ El árbol bueno según la disposición no lo es aún de hecho, porque de serlo no podría dar malos frutos. Sólo cuando el ser humano asume en su máxima el móvil inserto en él por la ley moral, es llamado bueno, mientras que el árbol sencillamente es un buen árbol. NOTA DE KANT

²⁶ Las palabras que pueden ser utilizadas anfibológicamente con un significado totalmente distinto suelen retener por largo tiempo el convencimiento basado en las razones más obvias. Al igual que el *amor* en general, el *amor propio* también puede verse dividido en *amor de benevolencia* o de *complacencia*, y ambos han de ser racionales, como va de suyo. Asumir el primero en la propia máxima es algo natural, pues ¿quién no querría que siempre le vaya bien? Pero este sólo es racional en cuanto por una parte, con respecto al fin, pueda coexistir con el mayor y más perdurable bienestar, y por otra parte se eligen los medios más adecuados para cada uno de esos instantes parciales de felicidad. Aquí la razón desempeña el papel de una mera servidora de la inclinación natural, pero la máxima que se adopta con esas miras no tiene relación alguna con la moralidad. Ahora bien, si se convierte en un principio incondicionado del arbitrio, entonces es la fuente de un incommensurable conflicto con la moralidad. [B 51] Un amor racional de *complacencia para con uno mismo* puede ser entendido de modo que nos complazcamos en aquellas máximas ya citadas, orientadas a la satisfacción de la inclinación natural, en tanto que ese fin se alcance por el seguimiento de dichas máximas, equivaliendo entonces al amor de la benevolencia para con uno mismo, como cuando a un comerciante le salen bien sus especulaciones mercantiles y que a propósito de las máximas adoptadas para ello se alegra de su perspicacia. <VI 46> Pero sólo la máxima del *amor propio de la complacencia incondicionada*, independiente de la ganancia o la pérdida como consecuencias de la acción, sería de suyo el único principio de un posible contento con uno mismo bajo la condición del sometimiento de nuestras máximas a la ley moral. Ningún ser humano al que no le sea indiferente la moralidad puede albergar una complacencia desprovista de un regusto amargo, si cobra consciencia de que tales máximas no se

Así pues, el restablecimiento de la disposición originaria al bien en nosotros no es la adquisición de un perdido *móvil* hacia el bien, pues al consistir este en el respeto hacia la ley moral nunca podemos perderlo y, de ser esto posible, no lo recuperaríamos nunca. Ese restablecimiento, por lo tanto, es la elaboración de su *pureza* como fundamento supremo de todas nuestras máximas, según la cual esa ley debe ser asumida en el arbitrio como un móvil *suficiente* para determinarlo, sin coaligarlo con otros móviles ni subordinarlo a estos como condiciones de las inclinaciones. El bien originario es la *santidad de las máximas* en el seguimiento de su deber, [B 53] por lo cual el ser humano asume esa pureza en su máxima, aunque no por ello sea santo él mismo, pues entre la máxima y el hecho media todavía un gran trecho, <VI 47> si bien queda encaminado hacia ella en una progresión infinita. La presteza que se vuelve un propósito firme en el cumplimiento de su deber se llama también *virtud*, según la legalidad considerada como carácter empírico suyo: la virtud fenoménica. Tiene por máxima inquebrantable las acciones *conformes a la ley*, al margen de donde se tomen lo móviles precisos para ello. De ahí que la virtud en este sentido se adquiera *poco a poco* y para algunos designa una prolongada costumbre en la observancia de la ley, por la cual el ser humano transita desde la propensión al vicio a una propensión contrapuesta mediante reformas paulatinas de su comportamiento y de la firmeza de sus máximas. Para esto no se precisa un *cambio del corazón*, sino un cambio de las *costumbres*. El ser humano se siente virtuoso, al sentirse firme en máximas encaminadas a observar su deber, aunque no sea por el supremo fundamento de todas las máximas, a saber, por mor del deber, sino que por ejemplo el inmoderado retorna a la mesura por salud, el mentiroso a la verdad por honor, el injusto a la honorabilidad civil por sosiego o lucro, etc. Todo conforme al preciado principio de la felicidad [B 54] Pero que alguien se vuelva, no sólo *legalmente* bueno, sino también *moralmente* bueno -grato a Dios-, es decir, virtuoso conforme al carácter inteligible, la virtud nouménica, cuando reconocer algo como deber no precisa de ningún otro móvil adicional salvo el de la representación del deber mismo, esto no puede producirse mediante una *reforma* paulatina, mientras la base de las máximas persista impura, sino que ha de acontecer por medio de una *revolución* en la intención del ser humano, un tránsito hacia la máxima de la santidad de la

compadecen con la ley moral. A esto se le podría llamar *amor racional* de sí mismo, el cual impide cualquier mezcla de otras causas de contento derivadas de las propias acciones bajo el nombre de una felicidad que ha de procurarse así. Como esto último describe el respeto incondicionado por la ley, ¿por qué se quiere complicar innecesariamente la comprensión del principio contenido en la expresión de un *amor propio* racional pero *moral* sólo bajo esta condición dando vueltas en un círculo? Pues uno sólo puede amarse a sí mismo de modo moral en cuanto sea consciente de su máxima de convertir el respeto a la ley en el supremo principio de su arbitrio. [B 52] Con arreglo a nuestra naturaleza, la felicidad es para nosotros, en cuanto seres dependientes de los objetos de la sensibilidad, lo primero y lo que deseamos incondicionalmente. Y según nuestra naturaleza, si quiere llamarse así en general a todo cuanto nos sea innato, en cuanto seres dotados de razón y libertad, esa misma felicidad no es con mucho lo primero, ni tampoco un objeto incondicionado de nuestras máximas, siéndolo en este caso la *dignidad de ser feliz*, esto es, la concordancia de todas nuestras máximas con la ley moral. Que esta concordancia sea objetivamente la única condición bajo la cual pueda coincidir el deseo de felicidad con la razón legisladora, en esto consiste toda prescripción moral, y el modo de pensar moral consiste en la intención de no desear sino bajo esta condición. NOTA DE KANT

intención; y sólo puede tonarse un ser humano nuevo mediante un tipo de renacimiento y un cambio del corazón similar al de una nueva creación (Juan, III, 5; *Génesis* I, 2).

Pero, ¿si el ser humano está corrompido en el fundamento de sus máximas, cómo es posible que por sus propias fuerzas lleve a cabo esta revolución y se vuelva bueno por sí mismo? Y sin embargo el deber ordena que así sea, siendo así que no nos ordena nada que no nos resulte factible. Esto sólo puede conciliarse si la revolución relativa al modo de pensar y la paulatina reforma de la manera de sentir que pone obstáculos a esa revolución son necesarias, de suerte que han de ser posibles para el ser humano. [B 55] <VI 48> Y así es, si por medio de una resolución única e inmutable invierte el fundamento supremo de sus máximas, revistiendo con ello a un ser humano nuevo, que es un sujeto susceptible para el bien conforme al principio y al modo de pensar, si bien sólo será un ser humano bueno en un continuo obrar y devenir; con esa pureza del principio que adopta como máxima suprema de su arbitrio y la firmeza del mismo puede esperar encontrarse en el camino bueno, aunque angosto, de un constante *progresar* desde lo malo hacia lo mejor.

De aquí se sigue que la formación moral del ser humano no ha de comenzar por una mejora de las costumbres, sino por una transformación en el modo de pensar y por la fundación de un carácter, si bien suele procederse de otro modo [B 56] y se lucha contra el vicio individual dejando intacta su raíz universal. Ahora bien, incluso el ser humano más limitado es susceptible de recibir la impronta de un mayor respeto por una acción conforme al deber, cuanto más la aleje en sus pensamientos de otros móviles que puedan tener influencia sobre la máxima de la acción por amor del amor propio, e incluso los niños también son capaces de localizar la más ínfima huella de mezcolanza con móviles inadecuados, quedando entonces instantáneamente despojada de todo valor moral esa acción ante sus ojos. Esta disposición al bien se cultiva de modo incomparable y se transfiere paulatinamente al modo de pensar invocando el *ejemplo* de seres humanos buenos en lo relativo a su conformidad con la ley, para dejar a sus aprendices morales que juzguen varias máximas por los móviles reales de sus acciones, de suerte que el *deber* por sí mismo vaya cobrando sin más un peso notable en sus corazones. Ahora bien, enseñar a *admirar* las acciones virtuosas por mucho sacrificio que lleven aparejado dista de ser la disposición de ánimo idónea que debe albergar el aprendiz con vistas al bien moral. Pues por muy virtuoso que sea alguien, todo lo bueno que pueda hacer <VI 49> es simplemente deber y hacer su deber no es más que hacer cuanto pertenece al orden moral ordinario [B 57] y por lo tanto no merece verse admirado. Esta admiración es más bien un escrutinio de nuestro sentimiento ante el deber, como si al obedecerlo se lograra algo extraordinario y meritorio.

Pero hay una cosa en nuestra alma que cuando es debidamente captada por nuestros ojos no podemos dejar de considerarla con la más alta admiración y allí donde esta es legítima también enaltece al mismo tiempo el alma, siendo esto la disposición moral originaria que hay en nosotros.

¿Qué es esto que hay en nosotros –puede uno preguntarse a sí mismo- gracias a lo cual nosotros, seres permanentemente dependiente de la naturaleza merced a tantas necesidades, pero que al mismo tiempo nos elevamos tanto por encima de ellas en la idea de una disposición originaria en nuestro interior como para no tener en nada su compendio y considerarnos a nosotros mismos indignos de la existencia si debiéramos quedar absortos en su goce, lo único que sin embargo puede hacernos deseable la vida, contrariando una ley mediante la cual nuestra razón manda imperiosamente sin promesas ni amenazas? La importancia de esta cuestión ha de sentirla íntimamente cualquier ser humano con las aptitudes más comunes, instruido previamente sobre la santidad que subyace a la idea del deber, pero no se haya aventurado a indagar el concepto de la libertad que suministra esta ley²⁷; [B 58] e incluso <VI 50> la incomprensibilidad de esta disposición [B 59] que invoca un linaje divino ha de entusiasmar al ánimo y fortalecerlo ante los sacrificios que sólo puede demandarle el respeto hacia su deber. Exaltar con frecuencia este sentimiento relativo al carácter sublime de su destino moral es algo sumamente apreciable como medio para despertar intenciones morales, al oponerse directamente a la propensión innata de invertir los móviles en las máximas de nuestro arbitrio, para restablecer el respeto incondicionado hacia la ley como la suprema condición de todas las máximas a adoptar, restableciendo así en su pureza el orden moral originario entre los móviles y con ello la disposición al bien en el corazón humano.

Pero a este restablecimiento debido a nuestras propias fuerzas, ¿acaso no se opone el principio de la perversión innata del ser humano? [B 60] Sin lugar a dudas, en lo concerniente a su comprensibilidad, es decir, a nuestra *comprensión* de su posibilidad, por cuanto acontece en el tiempo como cambio y en esa medida como algo necesario conforme

²⁷ Que el concepto de la libertad de la arbitrio no precede en nosotros a la consciencia de la ley moral, sino que sólo se deduce de la determinabilidad de nuestro arbitrio por dicha ley en cuanto mandato incondicionado, es algo de lo que uno puede convencerse pronto, al plantearse si también cobra consciencia segura e inmediatamente de una capacidad para de poder sobreponerse mediante un firme propósito a todos los grandes móviles de la transgresión: “Falaris bien puede ordenar que mientas y hacerte perjurar aproximando al toro” (Juvenal, Sátiras, VIII, 81-82). Cada cual habrá de confesar que *no* sabe si, llegado el caso, no flaqueara en su propósito. Pero sin embargo el deber le manda incondicionalmente: *debe* permanecer fiel a ese propósito y de ahí *concluye* con razón que también ha de *poder* y su arbitrio es por tanto libre. Quienes fingen hacer totalmente comprensible esta cualidad insondable, recurren a un artificio a través del término *determinismo*, el principio de determinación del arbitrio por fundamentos internos suficientes, como si la dificultad consistiera en conciliar este principio con la libertad, en lo cual no piensa nadie, cuando en realidad se trata de ver cómo conciliar el *predeterminismo* con la libertad, puesto que, según el primero las acciones arbitrarias en cuanto sucesos tienen sus fundamentos determinantes en un *tiempo precedente* que con cuanto contiene no está ya bajo nuestro poder, mientras que según la libertad tanto la acción como su contrario <VI 50> ha de estar bajo el poder del sujeto en el momento del acontecer: esto es lo que uno quiere comprender y nunca se comprenderá.

<Adición a la segunda edición> Asociar el concepto de *libertad* con la idea de Dios como un ser *necesario* no entraña dificultad alguna, porque la libertad no consiste en la contingencia de la acción, en absoluto determinada por fundamentos, es decir, [B 59] en el indeterminismo, de suerte que a Dios hubiera de serle igualmente posible hacerlo bueno o lo malo, si su acción hubiera de llamarse libre, sino en la espontaneidad absoluta, que sólo peligra en el predeterminismo, donde el fundamento determinante de la acción está *en el tiempo precedente*, de tal modo que ahora la acción ya no está bajo *mi* poder, sino en manos de la naturaleza y me determina irremediamente. Como en Dios no es imaginable sucesión temporal alguna, esta dificultad desaparece. NOTA DE KANT

a las leyes naturales, cuyo contrario sin embargo debe representarse al mismo tiempo como algo posible por libertad bajo leyes morales, con lo que no se contrapone por tanto a la posibilidad de ese mismo restablecimiento. Pues si la ley moral ordena que ahora *debemos* ser mejores seres humanos, se sigue ineludiblemente que también hemos de *poder* serlo. La tesis del mal innato no es de ninguna utilidad en la *dogmática* moral, ya que sus prescripciones contienen idénticos deberes mantenidos con igual fuerza tanto si hay o no en nosotros una propensión innata a la transgresión. En la *ascética* moral esta tesis se limita a decir que <VI 51> en la formación moral de la congénita disposición moral no podemos partir de una inocencia connatural a nosotros, sino del supuesto de una maldad del arbitrio al asumir máximas contrarias a la disposición moral originaria, contraponiéndose sin cesar a esta propensión inextirpable. Comoquiera que esto sólo lleva a un progreso infinito de lo peor hacia lo mejor, se sigue que la conversión de la intención en un ser humano malo [B 61] hacia la de uno bueno ha de consistir en la transformación del supremo fundamento interno de asumir todas sus máximas conforme a la ley moral, en cuanto este nuevo fundamento, el nuevo corazón, sea él mismo inmutable. A convencerse de esto no puede llegar el ser humano de modo natural, ni cobrando consciencia de ello ni tampoco por la prueba del comportamiento vital llevado hasta entonces, porque le resulta a él mismo insondable la hondura de su corazón, el primer fundamento subjetivo de sus máximas; sin embargo, ha de poder *esperar* llegar al camino que le conduce a ello y que le indica una intención mejorada en su fundamento, consiguiéndolo por el empleo de sus *propias* fuerzas, porque debe hacerse un buen ser humano, pero sólo ha de juzgarse como *moralmente* bueno lo que pueda imputársele como hecho por él mismo.

Contra esta exigencia de auto-mejora, bajo el pretexto de una incapacidad natural para la faena moral, la razón recurre a todo tipo de ideas religiosas impuras, entre las que se cuenta la de imaginar a Dios mismo considerando el principio de felicidad como suprema condición de sus mandatos. Todas las religiones pueden dividirse en dos clases: las *peticionarias de favor* o del simple culto y la religión *moral* o del *buen comportamiento vital*. Con arreglo a la primera, [B 62] o bien el ser humano se las promete muy felices pensando que Dios le puede hacer eternamente feliz por la remisión de sus culpas, sin ser necesario que él haga nada para *volverse un mejor ser humano*, o bien, si esto no le parece posible, Dios podría *hacerle un ser humano mejor*, sin que él haya de hacer nada a ese respecto salvo *rogar* por ello y esto, ante un ser que lo ve todo, equivale a un simple *desear*, siendo así que, si el mero desear fuera eficaz, entonces cualquier ser humano sería bueno. Pero conforme a la religión moral, <VI 52> con la que sólo se corresponde la cristiana entre todas las religiones públicas dadas, el principio fundamental es que cada cual ha de hacer cuanto quede a su alcance para volverse mejor y sólo entonces, si no ha enterrado su talento innato (Lucas, XIX, 12-16), cuando ha utilizado la disposición originaria hacia el bien para devenir mejor, puede esperar que cuanto excede su capacidad se vea completado por una cooperación superior. Tampoco es en absoluto necesario que el ser humano sepa en qué consiste dicha cooperación; acaso sea inevitable que, si el modo cómo sucede fuer revelado en cierta época, seres humanos diferentes de otra época se

hayan hecho conceptos distintos de ella [B 63] con toda sinceridad. Pero entonces vale también este principio: “No es esencial, ni por tanto necesario, que cada cual sepa cuanto Dios hace o ha hecho en pro de su beatitud”, pero sí es sustancial saber *lo que él mismo ha de hacer* para tornarse digno de esa asistencia²⁸.

* * *

La razón, consciente de su incapacidad para satisfacer su demanda moral, se extiende hasta ideas exaltadas que podrían colmar esa carencia, pero sin atribuírselas como una ampliación de sus dominios. No discute la posibilidad o la realidad de sus objetos, pero no puede acogerlos en sus máximas de pensar o de actuar. Cuenta incluso con que, si en el insondable campo de lo sobrenatural aún hay algo más que pueda hacerse comprensible, algo que sin embargo fuese necesario como complemento de la incapacidad moral, ese algo desconocido quedará disponible para su buena voluntad con una fe que podría llamarse *reflexionante*, en lo tocante a su posibilidad, puesto que la fe *dogmática*, al proclamarse como un *saber*, le parece poco sincera o temeraria; pues retirar las dificultades ante lo que de suyo es firme desde un punto de vista práctico, no deja de ser un asunto anejo (*parergon*), si esas dificultades atañen a cuestiones transcendentales. En lo relativo al perjuicio de estas ideas *moral-transcendentes*, cuando se pretende introducir en religión, <VI 53> [B 64] su efecto sería en siguiente: *fanatismo*, por presunta experiencia interior: efectos de la Gracia; 2) *superstición*, por la presunta experiencia externa: milagros; 3) *iluminismo*, o ilusión de los adeptos, por la imaginaria clarificación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural: misterios; 4) *taumaturgia*, por los osados intentos de actuar sobre lo sobrenatural: medios de la Gracia. Todos ellos son puros desvaríos de una razón que sobrepasa sus límites con un propósito presuntamente moral y grato a Dios.

Por lo que atañe al último epígrafe del presente artículo, la invocación de los efectos de la Gracia es uno de estos desvaríos y no puede admitirse entre las *máximas* de la razón, si esta se mantiene dentro de sus límites; como en general nada de orden sobrenatural, porque justamente en esa linde cesa todo uso racional.

Hacerlos cognoscibles *teóricamente*, haciendo ver que son efectos de la Gracia y no efectos naturales internos, es algo imposible, porque nuestro uso del concepto de causa y efecto no puede ser ampliado por encima de los objetos de la experiencia, más allá de la naturaleza. La suposición de un uso *práctico* de esta idea es totalmente auto-contradictoria. Pues para ser utilizada supondría una regla del bien que nosotros mismos hemos de *hacer* para conseguir algo en sentido práctico. Pero aguardar un efecto de la Gracia significa justamente lo contrario, a saber, que el bien moral no sería un acto nuestro, sino el acto de otro ser que sólo podemos *obtener no haciendo nada*, lo que resulta contradictorio. Así

²⁸ Esta observación general del último epígrafe es la primera de los anexos con que culminan cada uno de los cuatro capítulos de la *Religión dentro de los límites de la razón* y que se podrían titular así: 1) Sobre los efectos de la gracia, 2) Milagros, 3) Misterios, 4) Medios de la Gracia. Por decirlo así, son como *Parerga* de dicha obra, al no estar dentro de ella, pero colindar con ella. NOTA DE KANT

pues, podemos admitir tales efectos como algo incomprensible, mas no asumirlos en nuestras máximas ni en el uso teórico ni en el práctico.



Debates en torno a la antropología kantiana

Debates about Kantian Anthropology

HÉCTOR OSCAR ARRESE IGOR*

CONICET, Argentina

Moscón, P. y Lerussi, N., (eds.), *Estudios sobre antropología kantiana*, Buenos Aires, RAGIF, 2019, 278 páginas. ISBN 978-987-46718-9-9.

Este volumen gira en torno de diversas problemáticas abordadas por Kant en su *Antropología en sentido pragmático*, así como en las *Lecciones de antropología* de las décadas previas a esta obra de madurez. El libro contiene los trabajos presentados en las “Jornadas de antropología kantiana”, llevadas a cabo entre el 15 y el 16 de diciembre de 2016, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se trata de una compilación que integra una serie de aportes interesantes y relevantes para la temática considerada. Sin embargo, y por razones de espacio, sólo podré considerar algunos de los trabajos allí publicados.

En su trabajo “La imaginación en la antropología en sentido pragmático”, Mario Caimi explora aspectos de la imaginación en la antropología kantiana. Estos aspectos amplían la consideración de la imaginación en la *Crítica de la razón pura*, porque allí interviene solamente en la síntesis categorial. La imaginación es definida en la *Antropología* como “Una facultad de [tener] intuiciones incluso sin la presencia del objeto”, que Caimi remonta a Aristóteles y a Wolff. Caimi reconstruye los modos en que la imaginación nos permite tener intuiciones, sin la presencia de un objeto. Se trata de la imaginación en su función productiva de representaciones intuitivas y en su capacidad reproductiva de las mismas.

Caimi muestra a lo largo de su investigación que, frente a ciertas interpretaciones que consideran que la sección de la imaginación es caótica y desordenada, en realidad la exposición se rige por el objeto considerado. El autor de este capítulo parte de la función de la imaginación en la *Antropología*, que especifica aquella propia de la *Crítica de la razón pura*, según la cual esta facultad se aplica a toda percepción y conocimiento de

* Investigador Adjunto del Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (Centro de Investigaciones Filosóficas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina). Email de contacto: harreseigor@gmail.com

objetos. De este modo, la actividad de la imaginación se da “en la creación artística, en el lenguaje, en la investigación científica, en la política, en los sueños, en la planificación de lo futuro, en la historia, en las enfermedades mentales” (p. 53). En este sentido, Caimi reconstruye la tesis de que, dado que todo fin implica una proyección al futuro, la imaginación está involucrada también en el establecimiento de los fines de razón, si bien en referencia a su realización en el mundo fenoménico.

Por otro lado, Luciana Martínez se ocupa de “La doctrina del genio en las Lecciones de Antropología de la década de 1780: Kant y Gerard”. Martínez se centra en las *Lecciones de antropología* de la década de 1780, porque considera que esta década reviste especial interés. Esto es así porque esta década permite seguir la evolución de la teoría kantiana del genio, partiendo de las lecciones de la década del 70, hasta su culminación en la *Crítica de la facultad de juzgar*. A diferencia de las lecciones de la década de 1770, en las que Kant desarrolla su teoría del genio en estrecha relación con las ciencias y las artes, las lecciones de la década de 1780 tratan más bien de la producción de las bellas artes. Las lecciones de la década de 1780 contienen también una explicación detallada de las facultades que son propias del genio (p. 75).

Es sobre este trasfondo que Martínez se ocupa de la función del genio en la matemática, la filosofía y el arte. Martínez intenta explicar el hecho de que estas consideraciones hayan sido más detalladas en las lecciones de la década previa a 1780. Esto ha ocurrido gracias a la recepción kantiana de *An Essay on Genius*, un libro de Alexander Gerard, publicado en 1774 y traducido al alemán hacia 1776. En este sentido, Martínez busca revisar los argumentos de Gerard, así como considerar la recepción kantiana del mismo y las diferencias entre ambos. De este modo, la autora apunta a profundizar en la doctrina kantiana del genio de los años de 1780. Entre alguna de las tesis, que Martínez señala que distancian a Kant de Gerard, está aquella de que la genialidad es un don innato, que no admite grados. Por otro lado y, a diferencia de Gerard, Kant sostiene que el genio es autónomo, en la medida en que se da a sí mismo la regla. Pero, y de nuevo contraponiéndose a Gerard, Kant señala que la genialidad se restringe al ámbito de la producción artística y no ya de la investigación científica.

El trabajo de Javier Echarri, titulado “¿Qué se forma en el genio?”, trata sobre el problema de si es posible y necesario educar a las facultades que hacen posible al genio, tomando en cuenta que, desde el punto de vista de Kant, la genialidad es innata y no aprendida. Con este problema en mente, Echarri explora en primer lugar algunos elementos de la estética desarrollada en la *Crítica de la facultad de juzgar*, como trasfondo desde el cual considerar las *Lecciones de antropología*. Retomando la definición ofrecida por Kant, según la cual el genio es “el talento que le da la regla al arte” (KU, AA 05: 307), Echarri determina que el genio es “(...) un talento o don natural de crear no imitativamente y cuya creación es objeto de imitación por parte de los otros” (p. 94).

Yendo a las lecciones de antropología de 1777/1778, Echarri constata que el genio es un modo de disposición de las fuerzas anímicas que no puede ser enseñado, en la medida en que es innata a quien las posea. Las dos facultades que predominan en el genio son el ingenio y el juicio. Mientras que el ingenio consiste en el ejercicio de la capacidad de invención, el juicio debe adecuar la producción del ingenio a las reglas del entendimiento. Dado que el ingenio es la facultad más alejada de la educación imitativa, parecería claro que la genialidad no puede ser transmitida de modo pedagógico. Sin embargo, el juicio puede y debe ser formado, mediante la ejercitación de sí mismo. En particular, el genio puede y debe educar su juicio de gusto, a fin de poder ceñirse a reglas.

Sólo de este modo el genio podrá crear obras estéticas, porque podrá hacerlas comunicables.

Ileana Paola Beade, por su parte, centra su contribución en torno al tema “Ingenio y juicio en las *Lecciones de antropología* de Kant. En torno a la función el genio en el proceso de reflexión filosófica”. Beade parte de la constatación del problema de que, en las *Lecciones de antropología*, Kant “(...) parece vacilar acerca del valor o la importancia del genio para el desarrollo de las habilidades o capacidades vinculadas a la reflexión filosófica ...” (p. 120). A fin de superar esta ambigüedad, Beade propone distinguir entre un buen uso y un mal uso de las facultades del genio. En este sentido, la autora recurre a la idea kantiana de un ingenio falso, que llevaría a una forma de delirio. Es el caso del fanático, que puede verse como una forma malograda de genialidad. Por el contrario, un ingenio que tenga cierta profundidad es beneficioso, en orden a la reflexión filosófica.

El tipo de ingenio que está en condiciones de aportar a la reflexión filosófica nos permite abrirnos a otras perspectivas, a salirnos de lo establecido normativamente, si bien conservando la sistematicidad y el orden. En consecuencia, un buen uso del ingenio requiere que este interactúe con el entendimiento. Ahora bien, en el caso de la investigación científica parece difícil hablar de actividades geniales, en la medida en que allí se siguen reglas que producen un resultado, que a su vez es transmisible por medio de la enseñanza. Es decir que un auténtico hallazgo científico es aquel que puede ser reproducido por los demás sujetos epistémicos pertinentes, a través del seguimiento de determinadas prescripciones. De allí el confinamiento de la genialidad al ámbito de la creación artística.

Partiendo de un escrito precrítico de Kant, titulado *Indagación sobre la claridad de los principios de la teología natural y la moral*, Beade muestra que la filosofía apunta al “(...) descubrimiento de las verdades fundamentales” (p. 130). Esto convierte a los aportes del ingenio en indispensables para el trabajo filosófico, en tanto que permiten encontrar perspectivas y elementos novedosos. Sin el aporte del ingenio la filosofía no podría lograr la originalidad que le es inherente. Por eso el genio debe aportar la “materia originaria intuitiva”, sin la que no sería posible este tipo de reflexión (p. 131). Es la actividad de la argumentación racional rigurosa la que sistematizará estos aportes del ingenio.

Monique Hulsof se centra en las cuestiones de género en su trabajo “‘A mulher deve dominar, o homem governar’: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na *Antropologia*”. Hulsof constata que las mujeres parecen estar incluidas en el grupo de quienes pueden lograr la ilustración (en el famoso artículo “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”). Sin embargo, en la *Antropología* Kant parece excluirlas de dicho grupo. Esto es así porque Kant sostiene que a las mujeres les falta la decisión y el coraje, que son fundamentales para acceder a la mayoría de edad (p. 138).

Hulsof busca mostrar que la *Antropología* tiene un carácter sexista, por medio del análisis de la distinción natural entre los sexos, que es el producto de una concepción teleológica (pp. 139-143). En función de esta distinción natural, Kant recluye la mujer al ámbito doméstico, condenándola a una minoría de edad en lo civil (pp. 147-148). Pero también Hulsof compara el texto de Kant con otros textos contemporáneos, que defendían la igualdad de derechos entre varones y mujeres, basándose en la atribución de las mismas capacidades (tales como los de Georg Hamman, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft y Theodor von Hippel). De este modo, la autora busca mostrar que la teoría kantiana de los sexos no es un mero producto de prejuicios epocales, sino más bien de una toma de posición filosófica propia (p. 156).

El texto de Gonzalo Santaya se titula “‘El mundo parece un manicomio’: una lectura del rol de la locura en la antropología kantiana desde la perspectiva trascendental deleuziana”. Santaya retoma allí el tercer capítulo de *Diferencia y Repetición* de Gilles Deleuze, donde se somete a crítica a la “imagen dogmática del pensamiento”, entendida como la persistencia de presupuestos que subyacen a aquellas posiciones filosóficas que buscan liberarse de todo tipo de supuestos (p. 173). Según este enfoque de Deleuze, Kant habría conservado lo esencial de la imagen dogmática del mundo, que está dada por la idea de que existe una naturaleza recta del pensamiento (p. 178). Sin embargo, la filosofía kantiana tendría a la vez el objetivo de testear las pretensiones de validez del conocimiento mismo. Esto pondría en una posición ambigua a la teoría. Deleuze considera que, en consecuencia, Kant habría evitado resolver el problema de las condiciones de posibilidad de la estupidez, la locura y la maldad, en cuanto estructuras inherentes al pensamiento y no accidentales a los sujetos en los que tienen lugar.

Explorando esta cuestión, Santaya señala que las *Lecciones de antropología* tratan en detalle cuestiones relativas a la locura, efectuando distinciones internas y externas en relación a sus diferentes modalidades. En relación con las objeciones de Deleuze, Santaya se pregunta si Kant efectivamente no consideró que la locura es inherente al pensamiento, sobre todo tomando en cuenta un pasaje de la *Antropología Collins*, del período precrítico, en el que afirma que “el mundo parece un gran manicomio” (pp. 174-175). Sin embargo, Santaya sostiene que, en el período crítico, Kant recae en los presupuestos de la imagen dogmática, objetada por Deleuze (p. 185). En este sentido, el Kant crítico consideraría al loco y al estúpido como incapaces de conducirse según el sano entendimiento. Esto implicaría a su vez la decisión política de excluirlos de la vida civil.

La contribución de Pablo Moscón se titula como “La rehabilitación de la apariencia ilusoria sensible en el marco de la *Antropología en sentido pragmático*”. Moscón constata cierta continuidad entre la posición de Kant y los planteos de Wolff y Baumgarten respecto de la idea de apariencia ilusoria. En su *Antropología*, Kant define a la apariencia ilusoria sensible como “(...) aquello que se encuentra a la base del engaño de los sentidos” (p. 233). Por eso podría decirse que debe evitarse este elemento perjudicial, a fin de poder hacer un uso correcto de nuestras facultades cognitivas. Pero Moscón nota un cambio interesante en la concepción de la apariencia ilusoria sensible, en las *Lecciones de Antropología* datadas hacia mediados de la década de 1770. El cambio se debe al abandono de una perspectiva especulativa, para abordar la antropología desde un enfoque pragmático. Este nuevo modo de entender a la antropología parte del ser humano como un ente que vive en una comunidad de interacción con los demás, en el contexto de la cual puede realizar sus fines (pp. 235-236).

En este sentido, Kant ya no concibe a la apariencia ilusoria como una falsa representación, sino más bien como un medio útil en relación a fines determinados. En estas lecciones de mediados de 1770, Kant distingue entre la apariencia ilusoria como un engaño (en cuyo caso dejará de existir en cuanto constatemos que no se condice con los hechos) y aquella que constituye una ilusión propiamente dicha (es decir, cuando estamos conscientes de que esta no se condice con la realidad y, sin embargo, sigue existiendo en nosotros). Mientras que el engaño apunta a embaucar a nuestro entendimiento, la ilusión no nos oculta la verdad, sino que la adorna y ameniza, por lo que resulta en una experiencia placentera (p. 240). Por lo tanto, la apariencia ilusoria, en tanto que ilusión propiamente dicha, constituye un cierto juego representaciones, pero sin pretensiones gnoseológicas.

A este último grupo pertenece, por ejemplo, el buen decoro, pensado como una “apariencia de dignidad interior”. El buen decoro facilita la buena convivencia entre los seres humanos, en tanto que contribuye al establecimiento de roles y expectativas de comportamiento. Esto embellece determinados modos de comportarse que son socialmente beneficiosos, lo que refuerza la adopción de los mismos por parte de quienes tengan un carácter reactivo a ellos. Esta manera de actuar ilusoriamente es denominada por Moscón como una suerte de *proto-principio* de autonomía. Este tipo de apariencia ilusoria nos dispone para el desarrollo de la virtud. En este sentido, Kant sostiene que la práctica ilusoria de las virtudes nos va llevando de a poco a desarrollarlas realmente en nosotros (p. 245). De este modo, Moscón muestra que Kant ha rehabilitado la apariencia sensible ilusoria, respecto de su efecto sobre el comportamiento en sociedad.

Con su texto, Natalia Lerussi hace un aporte a la cuestión de la “Sociabilidad humana en las *Lecciones de antropología*. Semestre de invierno 1784/1785”. Para ello, la autora determina el principio de la “insociable sociabilidad”, definido por Kant en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en términos de una integración entre “(...) una disposición sociable y una disposición insociable” (p. 255). En este sentido, Lerussi retoma una interpretación consensuada de la concepción kantiana del principio de sociabilidad en la década de 1780, en términos de un principio de competencia, que es motivada a su vez por un deseo de superioridad sobre el otro. Dicho de otra manera: la sociabilidad es concebida en términos de una disposición insociable.

Sin embargo, la autora disiente con esta lectura, porque sostiene que la sociabilidad “significa simplemente una disposición a estar en compañía de miembros de nuestra especie”, la que tiene la función de la reproducción del individuo gracias a la alimentación y la de la especie por medio de la reproducción familiar (pp. 257-258). Dentro de esta interpretación de Lerussi, la insociabilidad es pensada como “(...) la tendencia a aislarse y a vivir según el propio criterio” (p. 258). Por lo tanto, la insociabilidad no hace referencia a una disposición hostil de competencia y lucha por la superioridad en relación a los demás.

Si bien la sociabilidad es común a las especies animales, la sociabilidad humana presenta ciertos rasgos particulares. Estudiando la *Lección de antropología* *Mongrovius*, Lerussi resalta la tesis kantiana de que todos tenemos un impulso de comunicar a los otros nuestros juicios de gusto estético. La sociabilidad humana tiene el carácter de “(...) una comunicación universal y desinteresada”, en virtud de su estructuración en torno del gusto (p. 262).

El gusto a su vez promueve un tipo de sociedad estructurada en torno a las artes y las ciencias, quienes nos llevan a establecer una relación no utilitaria con el mundo, lo que por otro lado nos permite tomar en cuenta el punto de vista de los demás. La sociedad orientada por el gusto tiene una función educadora, en la medida en que nos permite dominar nuestras inclinaciones, de modo tal de poder progresar en el ámbito de la moralidad. De este modo, puede construirse una sociedad cultural. En razón de lo argumentado hasta aquí, Lerussi considera que ha podido mostrar que no se sostiene la interpretación exclusivamente negativa de la sociabilidad, es decir en términos de insociabilidad, hostilidad y competencia (p. 265).

Lamento no poder extenderme sobre los demás trabajos que integran este volumen, que constituye un aporte interesante a los estudios sobre la antropología kantiana. Sin excepción, se trata de trabajos escritos con rigor e independencia intelectual, todo lo cual amerita el estudio de todas las contribuciones que integran este volumen.



Kant's Account of the Rational Sources of Metaphysics in the Transcendental Dialectic of the Critique of Pure Reason

RUDOLF MEER^{*}

Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia

Review of: Willaschek, M., *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 308. ISBN-13: 978-1108472630.

The *Transcendental Dialectic* is an insufficiently studied section of the *Critique of Pure Reason*. This is surprising given that Division Two of the *Transcendental Logic* forms the largest part of Kant's first critique. If the doctrine is systematically considered, then Kant's critique of the *metaphysica specialis*—that is, rational psychology, rational cosmology, and rational theology—is at the core of the investigations (Willaschek 2018, p. 11). And in fact, the emphasis seems to be on the destruction of the unconditioned objects, God, world, and soul. In this sense, the *Transcendental Dialectic* would be a long Appendix to the *Transcendental Analytic* and the *Transcendental Aesthetic*, in which Kant dissociates himself once again from the metaphysical tradition and his philosophical opponents, in order to legitimize indirectly the previous analysis. Kant gives unambiguous hints for understanding the architectonic of the *Critique of Pure Reason* in this sense, by classifying the *Transcendental Analytic* as *Logic of Truth* and the *Transcendental Dialectic* as *Logic of Illusion*. Hence, Kant's early critics had determined that Kant neither has a positive dialectic theory nor a concept of system, and this is a point of view which is frequently repeated in subsequent writings.

A decline in interest in structural problems of the transcendental deduction of the concepts of understanding and the question concerning the completeness of the table of

^{*} Senior Researcher at the Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University. Contact: RMeer@kantiana.ru This research was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

judgements—problems that were at the core of the Kantian scholarship in the 70s, 80s, and even in the 90s—has led to a research situation in which the *other side* of the *Transcendental Dialectic* was reviewed in more detail. In this sense, Marcus Willaschek's analysis forms part of a series of monographs which examine the complex structure of Kant's two projects in the *Transcendental Dialectic* (Piché 1984; Neiman 1994; Grier 2001; Klimmek 2005; Pissis 2012; Anderson 2015; Kreines 2015, ch. 4; Bunte 2016, ch. 2; Meer 2018). Following this tendency, Willaschek formulates quite clearly the problem of his book: "I think it is time to pay more attention to this 'other side' of the *Transcendental Dialectic*, which consists in Kant's extended and highly complex argument for the Rational Sources Account" (Willaschek 2018, p. 11).

Willaschek's analyses are a new milestone in the slowly emerging research on the constructive function of the *Transcendental Dialectic* in the *Critique of Pure Reason*. The author manages to indicate the controversial passages of the *Transcendental Dialectic* and highlights the argumentative problems of the Kantian text. He reconstructs the problems of the text and presents in an enormously well-read manner the already-considered argumentative strategies in order to propose a consistent and philosophically attractive interpretation of the *Transcendental Dialectic*. This makes Willaschek's examination not merely an interpretation of the *Transcendental Dialectic*, but rather establishes the book as a standard work concerning its structure and function.

The book has two main parts, titled "From Reason to Metaphysics" and "The Other Side of the Transcendental Dialectic". In the first part, Willaschek explores his understanding of the so-called *transition passage*, that is, Kant's doctrine of the transition between the logical use of reason (*logical maxime*) and the real or transcendental use of reason (*supreme principle*). Part two shows how Kant applies this general template throughout the main text of the *Transcendental Dialectic*. In this sense, the heart of the book consists in questions about the transition passage (A 307–8/B 364). Starting from this, however, Willaschek develops a reading of the entire *Transcendental Dialectic*. In particular, the Appendix to the *Transcendental Dialectic* and the differentiations introduced therein play a crucial role in his interpretation. The prioritization of the Introduction and Book One of the *Transcendental Dialectic* sets the study apart from the already mentioned books concerning this topic.

Willaschek's change of perspective in the framework of the *Critique of Pure Reason*, i.e., from the *Transcendental Analytic* to the *Transcendental Dialectic*, makes clear that Kantian concepts like *transcendental*, *metaphysical*, and *transcendental deduction* are not merely relevant for Division One of the *Transcendental Logic*. On the contrary, Kant argues in the *Transcendental Dialectic*, following the example of the metaphysical deduction of the concepts of understanding (A 321/B 377; A 329/B 386), for a derivation of the concepts of reason (Willaschek 2018, pp. 170–175), and attempts in several places (Willaschek 2018, pp. 128–135) a transcendental justification of the supreme principle of pure reason, as well as the regulative use of reason of the ideas (God, world, soul) and the

principles (homogeneity, specification, and continuity). Already this explicit choice of terms sharpens the ears and eyes of the interpreter of the *Critique of Pure Reason*, because they indicate in the Kantian philosophy a positive foundation of the critical system. Correspondingly, Willaschek shows that the *Logic of Illusion* is not merely a major hurdle that has to be overcome in order to reach Kant's standpoint of transcendental idealism. Rather, Kant makes in the *Transcendental Dialectic* "metaphysics as a natural predisposition" (B 22) to the subject of discussion, and thereby a natural tendency in human beings to ask metaphysical questions and to come up with answers to them. Such an interpretation of the *Transcendental Dialectic* attributes to this passage an immanent and highly relevant function, especially because Kant poses the question, 'how is *metaphysics as a natural predisposition* possible?', as the key problem in his examination. In this sense, Division Two of the *Transcendental Logic* is an exploration of "transcendental illusion" (Willaschek 2018, pp. 103, 126, 135–138, 147–150), that is, the illusion which is unavoidable for human reason and which has therefore a specific function in Kant's system of reason.

Based on these conditions, the *Transcendental Dialectic* contains Kant's extended argument of the *Rational Sources Account* which combines, following Willaschek, three claims: "(1) pure reason [...] raises metaphysical questions; (2) pure reason is driven by its own need or its nature to answer these questions, even if the answer may not be ultimately warranted [...]; and (3) the metaphysical questions [...] have their source in 'the nature of universal human reason' – that is, they arise from the very structure of rational thinking as such" (Willaschek 2018, p 3). Willaschek reconstructs the *Rational Source Account* on four levels which correspond to the four main parts of the *Transcendental Dialectic*, that is, the Introduction, Book One, Book Two, and the Appendix. In doing so, he develops several fundamental insights, the five most important of which will be mentioned hereinafter.

First, Kant's constructive side of the *Transcendental Dialectic* is neither an isolated nor an insignificant claim. This becomes clear if the composition of the *Transcendental Dialectic* is considered (Willaschek 2018, pp. 9–11). Following its structure, Book Two is embedded between Book One and the Introduction on the one hand, as well as the Appendix to the *Transcendental Dialectic* on the other. In these passages, Kant develops, based on the principle of reason considered in its logical as well as real use, his doctrine of the regulative use of reason. The author also draws immanent connections between the Introduction and the first part of the Appendix, as well as Book One and the second part of the Appendix.

Second, Willaschek reconstructs a twofold distinction. Based on the differentiation between the logical and real use of reason, Kant's distinction between regulative and constitutive already refers to the real use of reason. Thus, the unavoidable illusion is not created based on a confusion between the logical / subjective use of reason and the real / transcendental use of reason, but rather in the way that the real use of reason is interpreted

which means regulative or constitutive (Willaschek 2018, pp. 103–126). The illusion is unavoidable in its regulative status of the real use of reason.

Third, Kant accepts with the principle of reason a presupposition of the metaphysical tradition which he rejects otherwise (Willaschek 2018, pp. 51; 61–62). However, Kant transforms the status of this principle and its justification. Thus, the commonly accepted basis allows Kant to introduce in Book Two an immanent critique in the form of his skeptical method. If this is taken into account, it becomes apparent why the transition passage in the Second Part of the Introduction of the *Transcendental Dialectic* has such a crucial function for Kant's line of argumentation. Following Willaschek's analysis, Kant offers a reasonable theory for the transition between logical and transcendental use of reason.

Fourth, Kant gains in Book One the *titles of all* ideas of reason, or rather the *systematic order of transcendental ideas*, and derives from these three classes in Book Two nine modes, which are: substantiality, simplicity, personality, and spirituality in the case of the soul; the absolute completeness of composition, division, origin, and mutual dependence in the case of the world; and the idea of an *ens realissimum* in the case of God (Willaschek 2018, pp. 182–184). These are modes in which objects can be thought to be unconditioned. In this sense, Willaschek points out that Book Two stands in a systematic relationship to Book One.

Fifth, for his *Rational Source Account*, Kant does not need the doctrine of transcendental idealism (Willaschek 2018, pp. 243–245). In this regard, Willaschek is consciously going beyond the Kantian text to offer a theory of the derivation of ideas which is valid, even though the Kantian idealism is not accepted. In this sense, Willaschek's understanding of the *Transcendental Dialectic* should also have relevance for current debates in Philosophy of Mind, and for philosophers standing in rationalistic traditions like Wolff and Leibniz. For both traditions, and even for a large part of Kantian scholars, transcendental idealism is an unacceptable standpoint.

Considered in their own right, all these aspects are not completely new insights into the *Transcendental Dialectic*, as Willaschek himself shows with references to the state of art¹. However, Willaschek develops these aspects in a very detailed manner, and presents them in a novel systematic relationship. In this sense, "Kant on the sources of Metaphysics" is an innovative interpretation of the *Transcendental Dialectic*, and at the same time a milestone for the research on the constructive part of the *Transcendental Dialectic*, which will raise the level in this field. In particular, researchers will again have to ask the following question: is it indeed possible to reconstruct the positive parts of the *Transcendental Dialectic* without referring to Kant's doctrine of transcendental idealism? Apart from this question, and considering Willaschek's results, the development of Kant's

¹ Unfortunately, the important Italian research on this topic, especially from S. Marcucci (e. g. 1988) and L. Scaravelli (e. g. 1954), is not taken into account.

regulative use of reason must also be reevaluated. This task not merely concerns the pre-critical development of the key feature of the *Transcendental Dialectic*, but also Kant's changes in the 1780s and 1790s. All these diachronic research questions, and much more besides, find in Willaschek's book a highly complex and useful synchronic analysis of Kant's position from 1781/1786, which should be the starting point for these further examinations.

References

Anderson, R. L. (2015), *The Poverty of Conceptual Truth. Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*. Oxford.

Bunte, M. (2016), *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*. Berlin/New York.

Grier, M. (2001), *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge.

Klimmek, N. F. (2005), *Kants System der transzendentalen Ideen*. Berlin/New York.

Kreines, J. (2015), *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*. Oxford.

Marcucci, S. (1988), "Aspetti epistemologici e teoretici della deduzione trascendentale delle idee in Kant". *Studie Kantiani* 1, pp. 43–69.

Meer, R. (2019), *Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin/New York.

Neiman, S. (1994), *The Unity of Reason. Rereading Kant*. New York.

Piché, C. (1984), *Das Ideal: Ein Problem der kantischen Ideenlehre*. Bonn.

Pissis, J. (2012), *Kants transzendente Dialektik. Zur ihrer systematischen Bedeutung*. Berlin.

Scaravelli, L. (1954), *Le Osservazioni sulla Critica del Giudizio*. Pisa.

Willaschek, M. (2018), *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge.



Esperanza y utopía en la filosofía moral y política de Kant

Hope and Utopia in Kant's Moral and Political Philosophy

GUILLERMO LÓPEZ MORLANES¹

Universidad Autónoma de Madrid, España

Reseña de: Roberto R. Aramayo, *Kant: Entre la moral y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 2018, 328 pp. ISBN: 9788491813101

Como dice Nuria Sánchez Madrid en su último libro (*Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*, Madrid y Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2018), cada época necesita (y debe) diseñar su propio diálogo con Kant. Aunque aparentemente todo lo que sobre Kant pueda pensarse ha quedado ya dicho, estudios como el de Nuria Sánchez Madrid o el que aquí presentamos, de Roberto R. Aramayo, demuestran lo contrario. Su lectura recupera al –en palabras de Javier Muguerza, interlocutor privilegiado de este ensayo– «mejor Kant», donde las preocupaciones de índole práctica ocupan el centro de la escena. Así, y como declara el propio título, el libro pretende esclarecer la diferencia entre aquellas figuras que Kant consignó como las del *moralista político* frente al *político moral*, para acabar mostrando la importancia y necesidad de este último en nuestros días. El *leitmotiv* que atraviesa todo el escrito y que sirve de guía tanto expositiva como propositiva es la de la «utopía moral», apuesta hermenéutica de Aramayo en la que cifra sus esperanzas de actualización del sistema práctico kantiano.

El libro se divide en dos partes complementarias. La primera, «Hacia una política moral», recorre el pensamiento ético-político, jurídico y de filosofía de la historia kantiano y expone los principales hitos argumentativos, de forma exhaustiva y rigurosa, a la vez que

¹ Graduado en Filosofía y Derecho (UCM), cursa ahora mismo el Máster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial en la Universidad Autónoma de Madrid, donde disfruta de una Ayuda para el Fomento de la Investigación. Contacto: guillermo.lopez.morlanes@gmail.com.

muestra sus deficiencias y aporías, lo que arroja al final tanto una amplia panorámica como un balance muy equilibrado de la filosofía práctica de Kant. En la segunda, en cambio, todos estos problemas son abordados en diálogo con otros autores, principalmente Platón, Spinoza, Rousseau, Diderot, Muguerza y Cassirer. La pretensión de esta parte es muy distinta, pues, frente a la necesaria abstracción de la anterior, se tematizan aquí conflictos concretos (como la educación o el colonialismo) que ayudan a reforzar la imagen de actualidad que las ideas kantianas tienen. Virtud de este escrito es afrontar una exposición y defensa del pensamiento de Kant desde la asunción de unas ciertas incoherencias, fallas o carencias. Por ello, se insiste desde el comienzo en el potencial crítico del *planteamiento* de las clásicas preguntas kantianas y se pide benevolencia al lector ante unas respuestas que, si bien hoy día nos pueden causar justificado rechazo, no dejan de poner en evidencia problemas de nuestra constitución como sujetos y como sociedad aun sin resolver.

El libro arranca recordando que la tranquila vida de Kant se vio interrumpida, al menos, por dos acontecimientos fundamentales. El primero, aquel despertar del sueño dogmático de la metafísica gracias a Hume. El segundo, aquel otro despertar provocado por Rousseau (y confirmado, años más tarde, por la experiencia de la Revolución francesa) que hizo a Kant deshacerse del «sopor gnoseológico» y centrarse en las cuestiones de índole práctico, en los «derechos de la humanidad». La tesis de un primado de la razón práctica sobre la teórica no se apoya simplemente en estos avatares biográficos, sino que de fundamenta en la impresionante evidencia textual que Aramayo pone en juego, que demuestra un profundo conocimiento del corpus kantiano y permite al lector hacerse cargo de textos poco conocidos, como son las lecciones universitarias o las reflexiones. Sin evitar los conflictos interpretativos ni los naturales cambios en el pensamiento de un autor, la estrategia de Aramayo consiste en abordarlo sistemáticamente: no de manera cronológica, sino rastreando los problemas y las soluciones en múltiples textos, saltando de unos a otros, sin forzarlos. Por ejemplo, en la exposición del problema de la mentira, una de las mayores preocupaciones de Kant, recurre a, desde la *Crítica de la razón práctica* hasta las *Lecciones de ética*, pasando por la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* o *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*. Es importante destacar, como insiste el autor, en que el interés práctico de Kant no se limita a los textos “explícitamente” políticos, como podría ser *Hacia la paz perpetua*, sino que lo encontramos en aquellos que aparentemente se dedican a asuntos más “teóricos”: así, por ejemplo, Aramayo efectúa una sugerente lectura en clave moral y política del ensayo sobre el mal radical de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, interpretación que permite trazar una clara conexión con esos textos que decimos se presentan como decididamente políticos en Kant (en este caso, con *El conflicto de las Facultades* y el problema del estatuto de la filosofía como disciplina universitaria).

Nos es imposible catalogar aquí siquiera mínimamente todos los problemas a los que se enfrenta una ética como la kantiana, que en el libro de Aramayo se presentan en un único y sólido argumento. Por ello, destacaremos algunas de las consideraciones que son cosecha propia del autor y nos parecen más innovadoras. A modo de ejemplo, podemos recalcar el

otro concepto que va unido indisolublemente al de utopía, que es el de *esperanza*, concepto al que se le saca mucho rédito en base a lo que el autor ha denominado como «*imperativo elpidológico*», dentro de su «Elogio del ateísmo ético», que ajusta cuentas con ciertas lecturas teologizantes del pensamiento kantiano. Este imperativo, en palabras del autor, podría formularse así: «Actúa *como si* todo dependiera de tu hacer o dejar de hacer, confiando al mismo tiempo en que otra instancia diferente y con poder para ello (la naturaleza, la providencia, el destino... o cualquier otra instancia –Algo– que te inspire confianza) cumplimente tus bienintencionados esfuerzos morales». Como había mostrado a propósito de la explicación de la teoría moral de Kant que partía del problema de la mentira, se da en ella una suerte de paradoja en tanto que en una ética rigorista, formalista y fuertemente antieudemonista, la *felicidad* reclama en todo momento tener su lugar y no puede ser desterrada. La conclusión a la que arriba Kant, tras una meticulosa argumentación, es que «la moral no constituye una teoría sobre cómo nos *hacemos* felices, sino una teoría sobre cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad». Ahora bien, en nuestro actuar cotidiano constatamos que la virtud no lleva aparejada, ni mucho menos, la felicidad. No obstante, sólo si albergamos esa *esperanza de ser felices* será posible la moralidad.

Esta es, nos dice Aramayo, «la gran aporía que dinamiza todo el planteamiento ético kantiano», a saber, que la felicidad no es fundamento (ni móvil) de la moralidad, pero sí su corolario necesario, y hemos de albergar la esperanza de que algún día virtud y felicidad lleguen a darse al mismo tiempo. Esta esperanza nos ha de *confortar* si vivimos moralmente, pero para ello es preciso que vivamos *como si* todo dependiera de nosotros, requisito previo que nos puede hacer merecedores de la dignidad de ser felices. Entra aquí en juego el problemático concepto del *sumo bien*, esa síntesis de moral y felicidad que reclama la razón práctica y que exige el *postulado* de la existencia de Dios, una «creencia impuesta por una exigencia moral» que posibilite «aquello que propiciaría el cumplimiento del deber» o, en palabras de Kant, una *fe racional*. No obstante, hemos de tener siempre en cuenta que, para este planteamiento, Dios no es nunca fundamento de la moralidad. La moral kantiana es autónoma y el sujeto no necesita más que de sí mismo para darse leyes morales conforme a las cuales actuar: lo importante es la intención del sujeto, su ejercicio del deber como ser racional libre que es, no las consecuencias de sus acciones. Nuestra tendencia es, no obstante, a estar constantemente pendientes del resultado de nuestro obrar, buscando siempre algo que pueda servirnos como meta, que identifiquemos como la conjunción de virtud y felicidad en el mundo.

En este punto, el elogio del ateo Spinoza («paradigma del héroe moral kantiano, [pues] puede obrar moralmente sin creer en Dios, porque la razón práctica le proporciona las reglas adecuadas para ello y éstas nos permiten determinar nuestra voluntad al margen de cualquier materia») le sirve a Aramayo para afianzar una lectura de Kant en la que la realización de este sumo bien se constituye como horizonte o ideal *utópico* que, en base a esa fe racional, a esa creencia «en la potencialidad virtual de nuestras acciones morales»,

se constituye como expresión última de nuestra esperanza. También muestra el autor que el ejercicio de nuestra *libertad* es muestra del talante utópico de la filosofía práctica kantiana, horizonte de esperanza futura «al cual cabe aproximarse indefinidamente gracias a la confianza generada por creer que su realización es posible», creencia que justifica que hablemos de una emancipación del azar en tanto que confiamos en que la tarea moral es posible y no lo dejamos simplemente al albur del destino. En definitiva, Kant nos estaría ofreciendo una «utopía moral como emancipación del azar». Este tipo de lecturas en clave de “ateísmo ético” pretenden situar a Kant como un pensador cuya ética inmanente no deja apenas lugar a Dios, distanciándose así Aramayo de algunas lecturas que ven la filosofía kantiana mucho más cercana a posturas de corte teológico (como sería la necesidad de la gracia divina en el actuar humano para suplir las deficiencias consustanciales a nuestra finitud).

No podemos dejar de reseñar la que sin duda es otra de las aportaciones fundamentales de este libro, a saber, los diálogos de Kant con otros pensadores en los que se nos muestra un autor con una fina sensibilidad en el ámbito social. Si bien nos hemos centrado al analizar la primera parte en las cuestiones de índole moral, también ahí encontramos interesantes reflexiones acerca de la política; pues no podemos olvidar que, según nos dice Kant, la política es condición de la moralidad. Pero es en esta segunda parte donde más se muestra la preocupación kantiana por temas de actualidad política (de entonces y de hoy) y asuntos de claro cariz social. Tras haber expuesto, como decimos, en la primera parte del libro algunos problemas centrales de la filosofía política kantiana, como son los de la censura, el papel social del filósofo con respecto al poder o la constitución republicana de una federación cosmopolita, el diálogo con autores como Rousseau, Diderot, Platón o Cassirer permite a Aramayo abordar en esta segunda mitad algunas de estas mismas cuestiones de manera más concreta. A modo de ejemplo seleccionaremos dos: el diálogo con Diderot y la lectura en clave política de Cassirer.

El ejercicio netamente filosófico que hace Aramayo con Diderot es sumamente interesante, precisamente por la falta de evidencias textuales. El autor da cuenta al comienzo del capítulo dedicado a la relación con Diderot de las dificultades que tenemos al intentar datar, en base a archivos de bibliotecas, correspondencia, etc., su influencia en Kant. No obstante, un análisis de los textos de ambos autores demuestra, más allá de las comprobaciones de tipo filológico, la enorme afinidad filosófica entre ambos. Superando lecturas como las de Jonathan Israel, que hacen caer a Kant del lado de una *Ilustración moderada*, frente a otra *radical* en la que se incluiría Diderot, Aramayo encuentra un espíritu crítico común a ambos que les acercaría más de lo que lecturas de este tipo afirman (o que, en todo caso, nos obligarían a situar a más bien Kant del lado radical). Así, por ejemplo, vemos cómo el famoso mandato «*Sapere aude!*» kantiano tiene su reflejo casi exacto en las proclamas de Diderot sobre el uso autónomo de la razón por parte de los individuos, con la subsiguiente crítica a la religión entendida como instancia de producción de mandatos morales heterónomos. O, también, cómo el espíritu ilustrado de ambos los lleva a promover el cosmopolitismo y una ética de la hospitalidad entre naciones a la vez

que a condenar las atrocidades que el colonialismo estaba cometiendo en los nuevos territorios conquistados por los europeos.

En el caso de Cassirer vemos cómo un autor mucho más cercano a nosotros tanto en el tiempo como en la sensibilidad al plantear problemas que hoy siguen siendo apremiantes para nuestra sociedad metaboliza el pensamiento kantiano haciéndole gozar de una vigencia plena. La visión de Cassirer, humanística y defensora de una razón simbólica generadora de vínculos sociales, es contrapuesta a la lectura en clave ontológica que hace Heidegger de la filosofía kantiana, con las consecuentes derivas políticas que de una y otra se pueden deducir. Este capítulo es sumamente sugerente al plantear el fundamental problema del conflicto de las interpretaciones de los autores, especialmente agudizado en el caso de Kant. La lectura de Cassirer, en la que se encuadra la de Aramayo, asume la primacía de la razón práctica sobre la teórica y pone el acento en la defensa kantiana de los derechos humanos y en la construcción de sociedades más abiertas y justas. Una opción interpretativa (frente a otras, como la mencionada de Heidegger, pretendidamente apolítica, pero con unos resultados decididamente perniciosos) ante la que hay que tomar partido.

Son muchas las cuestiones que no hemos podido incluir aquí pero que sin duda hacen aún más recomendable la lectura de este libro. Los diálogos con autores como Heine, Freud o Schopenhauer, la actualización de los problemas kantianos por Muguerza o la inclusión de debates actuales en círculos kantianos por todo el globo y que no hemos tematizado en extenso (como, por ejemplo, la consideración de los afectos y de los sentimientos, en particular la diferencia entre fanatismo y entusiasmo, en política) son buenas razones por las que elogiar un libro que, en su rigurosidad, está escrito de forma clara y tiene una decidida voluntad pedagógica. Es una introducción para los menos iniciados en el pensamiento de Kant a la vez que una revisión para aquellos que tienen la imagen de un pensador excesivamente rigorista, celoso de un formalismo inquebrantable. En la línea de lo que apuntábamos al principio de esta reseña, reiteramos la idea de que cada época ha de hablar de nuevo sobre, con y contra Kant. El libro de Roberto R. Aramayo nos facilita esta tarea al presentarnos a un pensador mucho más amable de lo que viejas historias de la filosofía nos podrían hacer pensar.



The Foundation of Ethics

El fundamento de la ética

FEDERICO RAMPININI*

Università di Roma Tre-Università di Tor Vergata, Italia

Review of: H.F. Klemme, *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Ein systematischer Kommentar*, Reclam, Stuttgart, 2017, 249 pp., ISBN: 9783150194737

The deep distrust of unitary and solid *Weltanschauungen*, based on the belief of the existence of fundamental foundations of knowledge and action, and the preference for “weak” or “unstable” forms of thought, which characterize the post-modern age, put Kant’s practical philosophy to the test, because of the notions of “categorical imperative”, *Verbindlichkeit* and *Allgemeinheit*. Kant himself knew the unclear places of human soul: contingency, arbitrariness, interests that make our actions, from the noblest to the vilest. Reason has its boundaries, but we have no alternative. Having said that, if one does not want to collapse the building of morality, reducing it to a mere appendage of psychology or anthropology, it is necessary to set up his project on the solid and necessary grounds, which according to Kant find their origin within the pure reason.

The Autumn of 1784 inaugurates a new age in philosophy: in the issue of November of the *Berlinische Monatsschrift* is published the essay *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; in December, always in the *Berlinische Monatsschrift*, Kant intervenes in the dispute about *Aufklärung* with *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, with the well-known answer: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. [...]. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung» (AA viii 35). Always at the end of the 1784 Kant concludes the *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,

* PhD in Philosophy at Università degli Studi di Roma Tre-Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”.
Email address: federico.rampinini@uniroma3.it

published late in April of the following year. This work is the object of the fine and detailed analysis that Professor Klemme develops in his last book: *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Ein systematischer Kommentar*. This work does not adopt a methodological approach based for example on analytical or meta-ethical models, nor it looks for an answer to irrelevant questions, such as the deontological or teleological, internalist or externalist nature of the Kantian ethics, nor does it deal with the problem of the actuality of practical philosophy (Klemme will analyse these arguments perhaps in the forthcoming book, dedicated to the actuality of Kantian ethical reflection). Klemme's book aim to examine how the *Grundlegung's* doctrine of categorical imperative is developed, starting from the awareness of its historical-cultural background, namely the Kant's polemic against Wolff, Eberhard, Garve, Meier, Sulzer, and the whole Scottish moral tradition, Hume, Hutcheson, Smith, Kames. For that reason, this commentary refrains from comparing with the secondary literature, in order to avoid «die Gefahr, den Blick für das Wesentliche zu verlieren: Kants philosophisches Anliegen und die Art und Weise, in der er seine Argumentation entwickelt» (p. 9). Therefore, the structure of the Klemme's book follows faithfully the organization of the Kant's text; after a *Vorwort* (pp. 7-11), an *Einleitung* (pp. 12-20), and the explanation of some premises and a brief comparison with the Christian Wolff's philosophy (*Grundlagen und Voraussetzungen*, pp. 21-40), the analysis gets to the heart of Kant's text, with three chapters: *Vorrede und erster Abschnitt: „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen“* (pp. 41-85); *Der zweite Abschnitt: „Übergang von der populären sittlichen Weitweisheit zur Metaphysik der Sitten“* (pp. 86-172); *Der dritte Abschnitt: „Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“* (pp. 173-223). The volume closes with the chapter *Ausblick* (pp. 224-232), a selected bibliography (pp. 233-239) and the index of concepts (pp. 240-246) and of names (pp. 247-248).

The *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* is the outcome of a ten-year study on morality and problems concerning the possibility of obligation (*Verbindlichkeit*) and the universality (*Allgemeinheit*) of the categorical imperative. For this purpose, the concept of freedom, and its relationship with the moral law, becomes the keystone of the problem (see pp. 21-26; 173-187); freedom is not in contrast with the obligation of moral law, and indeed it frees the human being from the domination of natural laws, elevating him above all natural things, only if the moral law itself is thought of as originated in the subject and at the same time destined for him. In *Grundlegung* and in the *Kritik der praktischen Vernunft*, Wolff is strongly criticized for having ignored the concept of pure reason (reducing all practical causes to the experience alone and therefore denying the normativity of moral), for having inappropriately distinguished the practical material principles between sensual and intellectual, and for having equated knowledge with the virtue (see pp. 27-40). Nonetheless, he has underscored how the subject, thanks to freedom and using the reason, is able to put a law to himself: «die Rechtswissenschaft nicht aus den zwölf Tafeln, noch aus den Befehlen der Prätores, sondern allerdings aus dem innersten der Philosophie herzuholen sey» (*Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, 1754, *Vorrede*, IV). The idea

of a mediation between freedom and law, which alone makes man truly free, had already been formulated in the sphere of political philosophy by Jean-Jacques Rousseau; he, first among the moderns, puts the concept of freedom at the heart of the definition and destiny of the human being: «Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et le propriété de tout ce qu'il possède [...] la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté» (*Du Contract Social*, 1762, Livre I, Chapitre VIII). Furthermore, according to Georg Friedrich Meier the free will has an essential role within the system of the faculties of the human mind: she is «die Krone aller Kräfte der menschlichen Seele» (*Allgemeine praktische Weltweisheit*, 1764, I, § 8). Despite these precedents, as the protestant theologian Carl Friedrich Stäudlin has already pointed out, the *Grundlegung* inaugurates «eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie» (*Geschichte der Lehre von dem Gewissen*, Halle, 1824, p. 96): this derives on the one hand from the introduction of the concepts of „pure practical reason“ and “moral law”, on the other hand from the sharp critique of eudemonism. Instead, according to Kant, the moral worth and duty cannot have something to do with the achievement of happiness: only the pure reason can formulate a moral duty, otherwise the moral law would not be universal, the imperative would be hypothetical, not categorical. As professor Klemme puts it: ««Niemals zuvor ist in der Geschichte der Ethik der Versuch unternommen worden, den Bedeutungsgehalt eines praktischen Prinzips aus verschiedenen epistemischen Perspektiven zu beleuchten, die nach einer bestimmten Logik aufeinanderfolgen [...]. Und niemals zuvor hat ein Autor sich zu schreiben erlaubt, dass die Analyse der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“ in eine „Kritik der reinen praktischen Vernunft“ münden wird, in der das, was die gemeine Vernunft dunkel denkt, zur begrifflichen Deutlichkeit gebracht werden wird. Kant nimmt sich die Freiheit, den Egalitarismus von Rousseau, der [...] in die natürliche Sittlichkeit des Menschen betont hat, mit der Metaphysik von Wolff und [...] Baumgarten [...] zusammenzuführen» (pp. 17-18). Indeed, according to Kant every human being has in himself the knowledge of moral law, however hidden, but only the critical philosopher can bring it to light (see AA iv 392). The Kant's method, which analyses popular moral philosophy to locate the supreme principle of morality, is not unusual: for example, Ebehard «dient die in der Tradition der schottischen Moralphilosophie [...] stehende Analyse unserer gewöhnlichen moralischen Urteilspraxis als Sprungbrett für die eigentliche philosophische Tätigkeit, für das metaphysische und kritische Denken über unsere moralischen Verbindlichkeit» (p. 58).

In the first section, Kant pays attention to the notion of “good Will”, the only one thing that is good in itself and that do not derive their goodness from something else: power, wealth, health, etc., presuppose always a good will, that makes good use of them. Nonetheless, and this is disconcerting, «der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen» (AA iv 394). One cannot judge on what a will makes in empirical

world, because it is too much variable: according to Kant, «eine besondere Ungunst des Schicksals, oder [...] kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur» (*ibidem*) cannot undermine the judgment about the morality of our behaviours. Nonetheless, the will should not be confused with the mere desire to perform an action: we have to really want the good. As Kant pointed out: «der gute Wille (freilich nicht etwas also in bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind)» (AA iv 394). To better analyse the concept of good will, Kant introduces the notion of duty, as an act to which we are morally bound, and distinguishes among: in first place, the case in which a person clearly acts contrary to duty; in the second place, the case in which a person's actions coincide with duty, but are not motivated by duty; in the third place, and the case, the only one moral, in which a person's actions coincide with duty because they are motivated by duty.

A paragraph is dedicated specifically to the feeling of respect and to his function. The problem of how the moral law can be the transcendental principle of determination, is the problem of how pure reason can be practical. In the seventeenth and eighteenth centuries, the idea has spread that the reasons of human behaviour were passions, denying any effect of reason on will, as thought Hume. Indeed, it was developed the theory of “moral sentiment”, as in Adam Smith's thought: only passions and feelings can induce an action. Otherwise, Kant have to explain how pure reason, thanks to the representation of the moral law, produces an effect in human soul, and what it is. This is why Kant introduces the notion of “respect“, which «hat eine Brückenfunktion: Es vermittelt zwischen reiner Vernunft und unserem Gemüt» (p. 78). The gulf that separated pure reason and the practical motives is overcome thanks to the action of the reason itself, which gives rise to the particular feeling of respect, which on the one hand humiliates our self-love, but on the other hand it elevates us to above all our sensitive determinations. In this respect, as professor Klemme says: «in Zusammenhang mit der Achtung ist das Gefühl nicht mehr das ganz Andere der Vernunft. Im Gefühl der Achtung materialisiert für uns Menschen die Vernunft als ein Gefühl. Das rein rationalistische Projekt einer durch und durch vernünftigen Bestimmung unseres Willens wäre zum Scheitern verurteilt» (pp. 79-80).

In the first section Kant identifies the notion of good will, through the analysis of the concept of duty; in the second section, «müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Plicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen» (AA iv 412). At the beginning of the second section, Kant remembers that «wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingunge und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse » (AA iv 408). In contrast to Johann Georg Sulzer's thought, Kant aims to found a metaphysics of morals far from the fields of theology, anthropology or psychology. The debate between

Kant and his contemporaries, often overlook, is frequently highlighted by professor Klemme, and this is one of the main values of his commentary. Sulzer, in a letter dated December 8th 1770, asked Kant «warum die Lehren der Tugend, soviel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten» (AA iv 410). Given that virtue is the only path to happiness, why cannot man reach it? Is Wolff right, in saying that the cause of man's lack of happiness is ignorance of virtue? In this letter Sulzer hoped that Kant would soon publish a work on morals, in which he hoped to find an answer to the question «Worin besteht eigentlich der physische oder psychologische Unterschied der Seele, die man tugendhaft nennt, von der, die lasterhaft ist» (I. Kant, *Briefwechsel*, hrsg. von O. Schöndörffer, Hamburg 1986, p. 86) According to Klemme, if Sulzer, who died in 1779, had read the *Grundlegung*, «hätte er [...] sich erschrocken über so viel Chuzpe von Kant abgewendet [...]. Denn Kants These von der bewegenden Kraft der reinen Vernunft muss für einen Philosophen wie Sulzer eine Neufassung der überwunden geglaubten Position von Wolff klingen, entsprechend der der Wille der Tugend folgt, wann immer er sie deutlich erkennt» (pp. 88-89).

As Klemme frequently pointed out, the detachment from Wolffian morality is carried out in the second section. Only the rational being, thanks to will, acts on the basis of representation of the moral law, yet its actions do not necessarily conform to it; respect for moral law is related to the consciousness of it, but the subject is also affected by inclinations in contrast with it. Therefore, the subject has the noteworthy responsibility to choose the reason of his action, being able to freely self-determine. For this reason, the rules of morality can only be an imperative, indicating a have to. Klemme analyse these arguments in some paragraphs specifically dedicated for example to the form of the categorical imperative (pp. 110-115), to the self-determination of the will (pp. 119-126), and to the dispute between autonomy and heteronomy (pp. 150-156).

The Klemme's commentary examines the five parts of the third section of *Grundlegung* in as many paragraphs: *Freiheit und Autonomie* (pp. 174-182), *Freiheit und Vernunft* (pp.182-187), *Vernunft und Interesse* (pp. 187-204), *Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?* (pp. 204-210), *Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie* (pp. 210-222). The section's main theme is the freedom, inasmuch as it is condition of possibility of the categorical imperative. In the light of what was argued in the first *Critique*, the concept of freedom is very problematic, therefore Kant devotes many pages, examined in detail in the commentary, to explain how it may not conflict with the lawfulness of nature. In the impossibility of giving an account of the many interesting aspects analysed by Professor Klemme, I reckon important to briefly underline the particular meaning that Kant attributes to the notion of freedom. It can neither consist in necessarily following the knowledge of good, as Wolff believed, nor in being beyond the law. Rather, a free will «ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann» (AA iv 447). However, as prof. Klemme identifies, for founding the concept of pure practical reason, Kant starts from an undeclared assumption: that reason must

consider itself «"Urheberin" der Prinzipien» (p. 183). If reason is the author of its own moral law, then it can also be practical, since the will is considered capable of giving itself the moral law, overcoming the contrast of sensitive inclinations.

In conclusion, I would underline that in the final pages of the commentary, Klemme exhorts readers not to reduce the Kant's moral philosophy to the doctrine of categorical imperative: this reduction could lead to a misleading reading of Kantian practical philosophy, as a impracticable and utopian thought. The categorical imperative is the principle of moral, but it is not the moral. «Unsere Wertschätzung darf sich nicht nur in unserer Gesinnung zeigen. Wir sollen auch dafür Sorge tragen, dass wir im äußeren Gebrauch unserer freien Willkür die Rechte der Menschen wahren» (p. 227). Therefore, in the theory of law and in political philosophy, Kant examines the conditions and principles on the basis of which men of flesh and blood can reach their highest political good, that is perpetual peace. Pure reason requires not only respect for the categorical imperative in the intention of the will; it also requires the creation of legal and empirical conditions under which man is no longer treated as one thing.



**Libertad vs. fuerza. Debates en torno a un paradigma de
recepción del pensamiento jurídico de Kant**

***Freedom vs. Force. Debates on a Paradigm for Assessing Kant's
Legal Philosophy***

NURIA SÁNCHEZ MADRID*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: S. Kisilevsky/M.J. Stone (ed.). *Freedom and Force. Essays on Kant's Legal Philosophy*, Oxford and Portland, Hart Publishing, 2017, 224 pp. ISBN: 978-1-84946-316-4.

El volumen editado por S. Kisilevsky y M.J. Stone recoge una serie de trabajos críticos con la lectura de la obra jurídica de Kant presentada hace ya diez años por Arthur Ripstein (Univ. de Toronto) en *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy* (Harvard University Press, 2009), centrados en torno a la discusión sobre el alcance y los límites de la noción de libertad como independencia civil manejada por Kant en sus escritos de filosofía jurídica y política. Uno de los editores —Martin J. Stone— se pregunta oportunamente en el estudio preliminar del volumen por la óptica desde la que Kant considera a la condición de independencia civil como un principio indisoluble del derecho: ¿es la independencia la consecuencia de la dinámica relacional que han de generar posesiones pertenecientes a diferentes individuos o más bien se trata de un presupuesto esencial para la institución de la libertad como fenómeno jurídico? El sentido de las contribuciones busca poner sobre la mesa la pregunta crucial acerca de qué derechos básicos ha de defender el derecho *more kantiano*, a saber, meros intereses individuales o planos de existencia colectivos que garanticen la continuidad y crecimiento de la *res publica*. No es difícil escuchar la resonancia de las tiranteces entre los objetivos del republicanismo y del liberalismo bajo este planteamiento del debate. La apertura de

* Profesora Titular del Dpto. Filosofía y Sociedad en la Universidad Complutense de Madrid. Directora del Grupo de Investigación GINEDIS y Coordinadora de la Red Iberoamericana “Kant: Ética, Política y Sociedad”. E-mail de contacto: nuriasma@ucm.es

problemas que permiten reflexionar sobre las zonas de tensión e incluso ambigüedad que deja vislumbrar el texto kantiano constituye un principio metodológico generalizado en los trabajos presentados. Más que seguir el orden de las intervenciones en el volumen colectivo, intentaré dar cuenta de las principales líneas de trabajo que van tomando forma en ellas, intentando esbozar así un mapa de lectura que resulte atractivo para el lector contemporáneo. En primer lugar me referiré a una de las constantes del trabajo de Ripstein, a saber, su presentación de la estructuras e instituciones jurídicas en Kant como un constructo que, en tanto que un postulado no necesitado de ulterior prueba (RL 6: 231), no debe tomar inspiración del ámbito de la moral. Por el contrario, debe constituir un dispositivo normativo en condiciones de luchar suficientemente contra las fuerzas sociales que pretendan normalizar las relaciones de esclavitud y al mismo tiempo contra las veleidades de un anarquismo incapaz de reconocer la autoridad política. A partir de aquí buena parte de los trabajos indagan si el derecho innato tematizado por Kant implica la garantía de determinados derechos sociales básicos, si la emergencia de una libertad recíproca entre los agentes comporta el vínculo de obligatoriedad contraído con una institución jurídico-política o si la mera idea de independencia puede solapar la de las dependencias mutuas en que se encuentran los seres humanos como reivindicación republicana.

En relación con el planteamiento que Ripstein sostiene del único derecho innato, Pallikkathayil apunta al hecho de que la misma reivindicación provisional de derechos de propiedad en el estado de naturaleza afecta al acceso al propio cuerpo, que únicamente la función inteligible de la voluntad omnilateral estaría en condiciones de proteger de manera suficiente. Naturalmente la estrategia argumentativa de esta intérprete conduce la justificación kantiana de la propiedad en términos jurídicos a consecuencias que este pensador no pudo anticipar, ocasionando debates candentes relacionados con el margen de libertad que el sujeto puede ver reconocido para modificar y transformar su propio cuerpo. A la luz de esta lectura el cuerpo aparecería como una dimensión política de la condición humana, con respecto a la que el derecho no puede dejar de pronunciarse. Por su parte, Flikschuh propone en el volumen una lectura conectada con una discusión que mantiene desde hace años con Ripstein, cuya interpretación del único derecho innato Flikschuh considera excesivamente sustancial. Frente a esta opción hermenéutica, Flikschuh apunta al hecho de que el único derecho innato funciona más bien en la Doctrina del derecho como una forma a priori de los derechos por determinar. Desde esta función, el derecho innato podría desempeñar una función regulativa para la toma de decisiones y medidas gubernamentales, una fórmula que a juicio de Flikschuh contaría con una posibilidad de intervención en la materialidad social mucho más incisiva que la alcanzada por la lectura en clave de libertad privada e individual que otros intérpretes conceden al principio del *sui juris*.

Otras controversias que destacan en el volumen se detienen en la cuestión del formalismo del derecho kantiano, que Sangiovanni critica desde coordenadas hegelianas,

poniendo de manifiesto cómo los intereses particulares no pueden dejar de ser tenidos en cuenta en la formalización jurídica que se propone establecer lo que corresponde legítimamente a cada uno. Julius adopta también este punto de vista, desde un argumento atento al hecho de que los sujetos se proponen siempre fines, que son en realidad el elemento que genera conflictos de índole jurídica entre los agentes. Este autor llega a relativizar que la exigencia de contar con propiedades resulte el único camino hacia la independencia jurídica considerada por Kant uno de los pilares del republicanismo, en nombre de prácticas de cooperación que se nutren de territorios cercanos al liberalismo clásico. Esta sección del volumen recorre en realidad desarrollos del pensamiento de Kant que parten de inspiraciones extraídas de pensadores posteriores, generando hibridaciones que no siempre se detienen con justicia sobre el contenido de las fuentes.

Otra de las cuestiones analizadas en el volumen concierne al estatuto del derecho público, a propósito de lo cual Pavlakos indaga cuáles son los cauces por los que las directrices jurídicas pueden engendrar obligaciones genuinamente jurídicas, teniendo en cuenta que se trata de un ámbito normativo en el que es posible la coerción legítima, sugiriendo la necesidad de distinguir entre fundamentos y condiciones de posibilidad. En este sentido, la encarnación de la autoridad jurídica en instituciones permitiría incrementar la concreción que la obligación jurídica en sí misma tiene, ejerciendo así una función casi de ayuda complementaria para coadyuvar al efectivo cumplimiento de los mandatos de naturaleza legal. Weinstock plantea por su parte una revisión del argumento de Kant contrario a todo levantamiento revolucionario contra la autoridad política vigente, señalando la importancia de que esa fuente de normatividad jurídica pública no solamente debe existir *de facto*, sino que también debe ser perfectible, sirviéndose de posiciones defendidas por Ripstein en *Force and Freedom*, como es el caso de que el despotismo pueda ser tan nocivo como la barbarie.

Finalmente, algunos de los capítulos se ocupan de tematizar críticamente la relación entre derecho y ética que la monografía de Ripstein proponía como propia del pensamiento práctico de Kant. Wood se ocupa de proyectar sobre el doble régimen de normatividad práctica en Kant dimensiones críticas que permiten plantear fenómenos ligados al sufrimiento social como los *homeless*, con el fin de señalar que el derecho en Kant no puede darse por satisfecho con un Estado capitidismuido, toda vez que la desigualdad económica puede interferir en la obtención de una situación de igualdad jurídica para todos los sujetos. En virtud de esta hipótesis, que sin embargo no posee evidencias textuales determinantes, Wood sostiene que el modelo de Estado de Kant está comprometido a combatir la pobreza, precisamente como un mandato derivado de la exigencia de garantizar la libertad externa recíproca de todos los sujetos. En una línea similar, Stone se pregunta por el listado de deberes que en realidad deberían atribuirse el Estado según el esquema argumental kantiano, con el fin de señalar los propios límites que esta formulación de la autoridad estatal puede tener para pensar el presente. Ripstein responde a tales abordajes críticos confirmando su perspectiva del derecho kantiano como un dispositivo formal, que comporta obligaciones jurídicas y no éticas. Asimismo, la réplica a sus críticos no

encuentra problemático que el derecho hacia el propio cuerpo conviva con la función básica que el derecho de propiedad posee con vistas al establecimiento de la autoridad política, de la misma manera que produce la impresión de una cierta continuidad entre los deberes del Estado explicitados por Kant en el siglo XVIII y los fines en que hoy reconocemos a la socialdemocracia. Como no puede ser menos, los editores del volumen señalan el carácter abierto que posee esta discusión del autor —Ripstein— con sus lectores y críticos, circunstancia que no puede dejar de insuflar nuevas energías a los lectores actuales de la obra de Kant, cuya conexión con las inquietudes de nuestro presente continúa desplegando reflexiones liberadas de los fantasmas de un respeto paralizante por la letra de los pensadores.



Boletín Con-Textos Kantianos 2019

A. Congresos & conferencias

1) Conference: "Kant's Legal Theory and Global Justice"	
29 – 30/06/2018	Department of Philosophy, University of Bayreuth Bayreuth, Alemania
<i>Organizadores</i>	Prof. Dr. Alice Pinheiro Walla (University of Bayreuth) M.A. Danielle Scheil Anna Elbel
<i>Sponsor</i>	This conference is funded thanks to a WiN-UBT conference grant of the University of Bayreuth.
<i>Descripción</i>	<i>Program</i> 29/06/2018 9:30: Coffee and registration 10:00-11:15 am Keynote talk: Marie Newhouse (Surrey): "Actions on Lawbreaking Maxims" Commentary: Ruhi Demiray (Siegen) 11:15-11:30 Coffee break 11:30-12:45 Tim Waligore (Pace, New York): "Kant's Legal Theory and Climate Justice" 12:45-14:00 Lunch buffet 14:00-15:15 Nuria Sánchez Madrid (Complutense University of Madrid), "A Contemporary Account of

	the Kantian Demos" 15:15-15:30 Coffee break 15:30-16:45 Thomas Mertens (Radboud): "Money, money, money...Some reflections on Kant and Money" 16:45-17:00 Coffee break 17:00-18:15 Alice Pinheiro Walla (Bayreuth), "Kant on money, trade and the international legal order" Conference dinner 30/06/2018 10:00-11:15 am (Room S6, GW II) Keynote talk: Alessandro Pinzani (Santa Catarina): "The Mystery of Poverty. Can a Metaphysics of Morals Explain Empirical Reality?" Commentary: Gualtiero Lorini (TU Berlin) 11:15-11:30 Coffee break 11:30-12:45 Sofie C. Møller (Frankfurt), "Kant on political obligation" 12:45-14:00 Lunch buffet 14:00-15:15 Aravind Ganesh (Luxemburg/ Amsterdam), "Wirtbarkeit: Cosmopolitan Right and Innkeeping" 15:15-15:30 Coffee break 15:30-16:45 Ewa Wyrębska-Đermanović (Lodz), "World Republic, State of States or League of Nations? Kant's Global Order Revisited" 16:45-17:00 Coffee break 17:00-18:15 Lewis Wang (Oxford), "No Duties of Global Distributive Justice: A Kantian Theory"
CFA	Deadline 1/06/2018

<i>Registro</i>	Kantandglobaljustice(at)gmail.com Registration is free of charge!

2) Dignity and the Kingdom of Ends	
20 – 21/07/2018	Department of Philosophy, Universität Bayreuth Bayreuth, Alemania
<i>Organizadores</i>	Alice Pinheiro Walla (University of Bayreuth)
<i>Sponsor</i>	Fritz Thyssen Foundation
<i>Conferenciantes</i>	<i>Friday 20 July</i> 09:00–09:40 Coffee & Tea and Registration 09:40–10:00 Welcome 10:00–11:00 Thomas E. Hill, Jr. (University of North Carolina at Chapel Hill): The Kingdom of Ends as an Ideal and a Constraint on Moral Legislation: The Role of Dignity and Derivative Values 11:00–12:00 Pauline Kleingeld (University of Groningen): Dignity and Self-Legislation 12:00–13:30 Lunch Break 13:30–14:30 Adam Cureton (University of Tennessee): The Nature and Limits of Contractualist Reasoning in the Kingdom of Ends 14:30–15:30 Dietmar von der Pfordten (Göttingen University): Kant's Understanding of Human Dignity and a Systematic Interpretation as Second-Order Self-Determination of One's Own Concerns 15:30–16:00 Coffee & Tea Break 16:00–17:00 Oliver Sensen (Tulane University): Human Dignity and Respect of Everything 17:00–18:00 Gerhard Schönrich (TU Dresden): Dignity Based on Rational Autonomy. Kant's Fitting-

	Attitude Account <i>Saturday 21 July</i> 10:00–11:00 Alice Pinheiro Walla (University of Bayreuth): Honeste Vive: Dignity in Kant’s Legal Theory 11:00–12:00 Markus Düwell (Utrecht University): Human Dignity as the Foundation of a Community of Rights - Kantian Perspectives 12:00–13:30 Lunch Break 13:30–14:30 Jan-Willem van der Rijt (University of Bayreuth): Dignity, Self-Respect and Toleration 14:30–15:30 Corinna Mieth (Ruhr-University Bochum): Is Poverty a Violation of Dignity? Kant’s Formula of Humanity Reconsidered 15:30–16:00 Coffee & Tea Break 16:00–17:00 Sarah Holtman (University of Minnesota): Citizenship and the Kingdom of Ends: Three Puzzles Concerning Kantian Dignity 17:00–18:00 Jeremy Waldron (New York University Law School): Everyone a King in the Kingdom of Ends: Dignity as a Republican Ideal
<i>Descripción</i>	Due to a number of societal developments dignity has in recent years become a topic of significant international academic interest in a variety of disciplines, including politics, ethics, law, and various social sciences. Despite its popularity this focus on dignity has also attracted a number of vehement critiques, attacking e.g. dignity’s perceived vagueness or its propensity to illiberal abuse. Kant’s notion of dignity in particular is often singled out for criticism. In responding to such charges, recent Kant-scholarship has revealed there is significant disagreement among Kantians about the nature and importance of dignity,

	too. Given the pivotal role that Kantian dignity still plays within the larger dignity and human rights debate, this is an issue with far-ranging implications, not just of a philosophical, theoretical nature, but also for moral and political practice. Hence this conference, which brings together various established Kant scholars to discuss and determine the way(s) dignity is best understood within the Kantian approach to moral and political philosophy.
<i>Información</i>	Conference fee: 25€ (including lunches).
<i>CFP / CFA</i>	<i>Deadline</i> 9/07/2018
<i>Registro</i>	philo.conferences(at)uni-bayreuth.de

3) IVº Congreso internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española: La actualidad de la Crítica de la razón pura	
15 –19/10/2018	Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de Valencia España
<i>Organizadores</i>	Pedro Jesús Teruel (Universitat de València): Coordinación David Hereza (Universitat de València): Secretaria de organización Alba Jiménez (Universidad Complutense de Madrid): Plan de comunicación Jesús Conill (Universitat de València): Programa cultural Óscar Cubo (Universitat de València): Estrategia de financiación Ana-Carolina Gutiérrez Xivillé (Philipps-Universität Marburg): Secretaria de salud y sostenibilidad Fernando Moledo (Universidad de Buenos Aires): Secretaria de edición

<i>Equipo de logística</i>	Victoria Tenreiro (Universitat de València) M. Caterina Marinelli (Universidad «Tor Vergata», Roma) Alberto Hilario (Universitat de València) Andrea Montero (Universitat de València)
<i>Comité científico</i>	Claudia Jáuregui (Universidad de Buenos Aires) Gustavo Leyva (Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México) Jacinto Rivera de Rosales (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid) Jesús Conill (Universitat de València) Julio del Valle (Pontificia Universidad Católica de Perú) María Xesús Vázquez Lobeiras (Universidade de Santiago de Compostela) Pablo Oyarzún (Universidad de Chile) Pedro Stepanenko (Universidad Nacional Autónoma de México) Rogelio Rovira (Universidad Complutense de Madrid) Vicente Durán (Universidad Javeriana, Bogotá) Wilson Herrera (Universidad del Rosario, Bogotá)
<i>Sponsor</i>	SEKLE Departamento de Filosofía, Universitat de València
<i>Conferenciantes</i>	https://kant4.blogs.uv.es/files/2018/10/Kant-Val%C3%A8ncia-2018-2.pdf
<i>Descripción</i>	La vertiente académica del congreso se desarrollará, desde el lunes 15 hasta el viernes 19 de octubre de 2018, en sesiones matutinas y vespertinas que incluirán conferencias plenarias, conferencias semiplenarias y ponencias paralelas. Todas ellas tendrán lugar en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, sita en el campus «Blasco Ibáñez» de la Universitat de València. Entre los ponentes invitados que han confirmado su presencia se hallan Adela Cortina (València), Heiner F. Klemme (Halle),

	Claudio La Rocca (Pisa), Onora O'Neill (Cambridge) y Pablo Oyarzún (Santiago de Chile). El congreso contará con un programa cultural en el que está prevista una bienvenida en el Palau de l'Exposició, una recepción oficial en el Palau de la Generalitat, un concierto de música clásica en el Palau de la Música y una visita guiada al Museo de Bellas Artes («Pintar en tiempos de Kant»). En dicho programa se incluirá también la ceremonia de entrega del II Premio Kant para Jóvenes Investigadores e Investigadoras y de la membresía honorífica de la SEKLE, que tendrá lugar en el Paraninfo de la sede histórica de la Universitat de València. La publicación de los originales presentados en el congreso está prevista en la Revista de Estudios Kantianos (REK). Tendrá lugar, entre 2019 y 2020, en sucesivas separatas monográficas, según criterios de unidad temática, así como en los números ordinarios. Cada original remitido a tal efecto se someterá a doble revisión anónima, procedimiento necesario en el ámbito de las revistas científicas de calidad. Los originales podrán ser enviados a la plataforma OJS de la REK hasta el 15 de febrero de 2019 (inclusive). Para ello, se seguirá las normas para autores publicadas en la web de la revista. Los autores se identificarán como usuarios en la página web y enviarán el artículo a la correspondiente sección temática. Se puede dirigir cualquier ulterior consulta al secretario de edición de la REK, Óscar Cubo (oscar.cubo(at)uv.es).
CFP	<i>Deadline</i> 12/04/2018 Comunicación de la aceptación: antes del 30/04/2018 Los autores doctores enviarán título y resumen de la ponencia (hasta un máximo de 100 palabras), junto con sus datos institucionales, a la dirección de correo electrónico: sekle.kant4(at)gmail.com. Los autores no doctores remitirán también el texto completo. Las normas relativas a extensión y a citación en este caso son las mismas que se contempla

	en las Normas para autores de la Revista de Estudios Kantianos. Cada autor de comunicación contará con un total de media hora para su intervención, de la cual hasta veinte minutos podrán ser dedicados a la exposición propiamente dicha y hasta diez al diálogo con los asistentes. Los textos estarán redactados de manera preferente en castellano, pero se admitirá igualmente originales en alemán o inglés. La comunicación de la aceptación tendrá lugar antes del 30 de abril de 2018. A finales de ese mes se enviará a los ponentes el programa actualizado y se informará sobre la posibilidad de publicar los textos en la edición conjunta de los trabajos del congreso.
<i>Registro</i>	sekle.kant4(at)gmail.com

4) Konferenz "Kant and Poverty"	
22 – 24/02/2019	Euro-Eck Bochum, Alemania
<i>Organizadores</i>	Kulturwissenschaftlichen Institut, Universität Essen Corinna Mieth (Ruhr-Universität Bochum) Martin Sticker (University of Bristol)
<i>Sponsor</i>	
<i>Descripción</i>	<i>Programm</i> 22.2.2019 12.00-1.30: Nuria Sánchez Madrid: "Kant on Social Dignity". 2.30-4.00: Oliver Sensen: "Kant and the duty to help in emergencies". 4.00-5.45: Alessandro Pinzani: 'Fighting Poverty: Four Kantian Strategies'. Response: Eytan Celik 6.00-7.30: Karen Stohr: "Beneficence and Indifference".

	23.2.2019 10.00-11.45: Merten Reglitz: “ Response: Ewa Wyřbska-Đermanović 11.45-1.15: Martin Sticker: “Emergencies and True Needs” 2.30-4.00: Rafeeq Hasan: “Need and Necessity in Kant’s Doctrine of Right”. Response: Stephan Zimmermann 4.15-6.00: Alice Pinheiro Walla: “Global Poverty and Territorial Rights: A Kantian Argument for Global Redistribution”. Response: Philipp-Alexander Hirsch. 6.15-7.45: Violetta Igneski: “Responding to global poverty: individual and collective duty-bearers”. 24.2.2019 9.00-10.45: Corinna Mieth / Garrath Williams: “Poverty, dignity and essential ends”. Response: Jens Gillessen 10.45-12.15: Joel Klein: “The institutional limits of poverty from the perspective of Kantian political philosophy: thinking with Kant beyond Kant”. 1.30-3.00: Ariel Zylberman: “Material Independence in Kant”.
<i>CFP</i>	<i>Deadline</i>
<i>Registro</i>	Die Konferenz steht allen Interessierten offen. Anmeldung: Martina.Tomczak(at)ruhr-uni-bochum.de Die Anmeldung ist kostenlos. Für Nachfragen schreiben Sie gerne an:

	martin.sticker(at)bristol.ac.uk

5) 'On viewing the figure': Wolff, Mendelssohn, Lambert and Kant on the method of geometry	
29/03/2019, 14:00 – 15:30h	Department of Philosophy, University of Western Ontario University College 2110, 1151 Richmond Street London, Canada
<i>Conferenciante</i>	Emily Carson (McGill University)
<i>Descripción</i>	In this paper, I consider four presentations of geometrical demonstration by Wolff, Mendelssohn, Lambert and the pre-Critical Kant to show the role that each admits for sensibility in geometrical cognition. I then argue that Kant's Critical conception of geometrical demonstration was not so different from those of his predecessors. What Kant contributes is an account of the nature of sensibility that can explain the acknowledged role for construction in geometrical demonstration.

6) Science and its Limits: Contemporary and Kantian Perspectives	
11 – 12/04/2019	Institut für Philosophie und Politikwissenschaft, TU Dortmund, Alemania
<i>Organizadores</i>	Kristina Engelhard (TU Dortmund) Claus Beisbart (Universität Bern)
<i>Sponsor</i>	TU Dortmund DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft)
<i>Conferenciantes</i>	11/04/2019 14:00–14:15 Kristina Engelhard, Claus Beisbart: Welcome and Introduction

	<i>Limits of the Special Sciences: The Examples of Psychology and Cosmology</i> 14:15–15:30 Katharina Kraus (Notre Dame): Kantian Perspectives on Personhood and Psychology 16:00–17:15 Silvia De Bianchi (Barcelona): Space, Time and World. Kant's Philosophy of Cosmology 17:15–18:30 Gregor Schiemann (Wuppertal): Emptiness of the Universe. Cosmology from the Perspective of Philosophy of Nature 12/04/2019 <i>The Question for Unification</i> 09:15–10:30 Claus Beisbart (Bern): Can Kant's (first) Antinomy of Pure Reason Teach Us about the Limits of Science? Reflections on Present-Day Cosmology and Naturalism 11:00–12:15 Wolfgang Rhode (TU Dortmund): Unification, Big Data and Artificial Intelligence <i>From Science to Metaphysics?</i> 13:45–15:00 Kristina Engelhard (TU Dortmund): Fundamentalism in Metaphysics of Science and the Role of Science from a Kantian Perspective 15:30–16:45 Nancy Cartwright (San Diego, Durham): In Defense of Physics as an Instrument 16:45–18:00 Andreas Hüttemann (Cologne): How Laws Explain
<i>Descripción</i>	Does science have its limits? Or will the success story of scientific discoveries continue until everything is known in scientific terms? Given the spectacular breakthroughs that the history of science has seen, it may first seem unlikely that there are principled limitations of scientific inquiry. In philosophy, a naturalistic worldview is popular, which leaves no space for things that are not in principle accessible to scientific inquiry. But at

	closer inspection of various special sciences, there are reasons to become more skeptical. For instance, in fundamental physics, researchers got stuck in their attempts to represent gravitation and the other forces in a unified theory. In cosmology, there is an intensive debate about the question of whether a scientific case for the multiverse can be made. John Horgan, in his 1996 book, went as far as to claim the end of science. This conference aims to contrast and compare contemporary perspectives on science and its limits with Kant's view on this topic. Relating Kant's arguments to science as it is done nowadays is very natural since many of his skeptical points have a predictive component: they foretell that certain kinds of knowledge will not become feasible. Were Kant's predictions right? Or do advances in, e.g., modern cosmology or molecular biology show that he got it wrong? And does his œuvre contain resources for a convincing critique of naturalism? These are some of the questions that shall be addressed by the contributions to this conference. One focus lies on some special sciences, e.g., cosmology, but furthermore the conference covers aspects of Kant's general philosophy of science, e.g., unification and its limitations.
<i>CFP</i>	<i>Deadline</i>
<i>Registro</i>	Attendance is free; registration required.

7) Leuven Kant Conference 2019: Kant's Transcendental Dialectic	
23 – 24/05/2019	Institute of Philosophy, Room S KU Leuven, Bélgica
<i>Organizadores</i>	Karin de Boer
<i>Sponsor</i>	KU Leuven
<i>Descripción</i>	Kant famously claimed in a letter to Garve that he was awoken from his dogmatic slumber by his identification of the antinomy of

	pure reason, which he took to represent ‘the scandal of the ostensible contradiction of reason with itself’. In this sense, the <i>Critique of Pure Reason</i> can be said to owe its impetus to the critique of metaphysics carried out in Transcendental Dialectic, more specifically, its analysis of the ‘natural and unavoidable illusion’ that emerges in attempts to obtain a priori knowledge of the soul, the world as such, and God. https://hiw.kuleuven.be/cmprpc/events/leuvenkantconference/index.html <i>PROGRAM</i> <i>Thursday, May 23</i> 09.00 - 09.25 Registration & coffee 09.30 - 10.15 Welcome: Karin de Boer: Transcendental Illusion 10.15 - 11.00 Marcus Willaschek (Goethe Universität – Frankfurt am Main): Kant’s Account of Transcendental Illusion 11.00 - 11.30 Dan Tenne (Ben Gurion University of the Negev): The Correct Use of Reason <i>Ideas of Reason</i> 11.30 - 12.15 Elise Frketich (KU Leuven): What is an Idea of Reason? 12.15 - 13.00 Kimberly Brewer (Indiana University, Bloomington): Ideas as ‘the Divinity of Our Soul’: Kant’s Theocentric and Platonic Model of Human Cognition <i>The Ideal</i> 14.15 - 15.15 Marc Nicolas Sommer (University of Basel): Kant’s Engagement with Baumgarten’s <i>Metaphysica</i> in the Doctrine of the Transcendental Ideal 15.15 - 16.00 Wai Lam (Eleanor) Foo (KU Leuven): The Idea of God as the Product of Transcendental Illusion in Kant’s Critique of Pure Reason 15.45 - 16.45 Michael Oberst (Humboldt University of Berlin): “The Natural Course Taken by Every Human Reason”: The Function of Section Three of the Transcendental Ideal

	<i>Freedom and the Subject</i> 17.05 - 17.50 Michael Olson (Marquette University): Kant and the Miracle of Freedom 17.50 - 18.35 Lucia Volonté (University of Milan): The Paralogisms of Pure Reason: A Positive Account of the Thinking Subject <i>Friday, May 24</i> 09.00 - 09.30 Coffee <i>Empirical Cognition in the Appendix</i> 09.30 - 10.15 Lorenzo Spagnesi (University of Edinburgh): The Systematic Unity of Reason as a Criterion of Empirical Truth 10.15 - 11.00 John Roman (University of Pennsylvania): Schemata in the First Critique <i>The Antinomy (I)</i> 11.30 - 12.15 Richard Fincham (The American University in Cairo): Hume's Mitigated Pyrrhonism and the Realization of the Antinomy of Pure Reason 12.15 - 13.00 Stephen Howard (KU Leuven): A Hidden Source: The Significance of Crusius for Kant's Antinomy <i>The Antinomy (II)</i> 14.00 - 14.45 Jann Paul Engler (LMU Munich): The Infinity of Time and Kant's "Regulative Principle" 14.45 - 15.30 Karin de Boer (KU Leuven): The Sensible Root of the Cosmological Conflicts 15.30 - 16.15 Avery Goldman (DePaul University): Kant's Regulative Cosmology <i>The Deduction of the Ideas</i> 16.45 - 17.30 Miguel Herszenbaun (CONICET-UBA): Kant's Metaphysical Deduction of Transcendental Ideas in the Critique of Pure Reason: Syllogisms and Representations. A Two-Step Deduction 17.30 - 18.15 Jennifer Mensch (Western Sydney University): From

	Natural Theology to Natural Ends: Kant's Transcendental Deduction of the Ideas of Reason
<i>Registro</i>	Leuvenkantconference(at)kuleuven.be

8) Wuhan Kant Conference	
4 – 5/06/2019	Department of Philosophy, Wuhan University 299 Bayi Road Wuhan 430072 China
<i>Organizadores</i>	Samuel J. M. Kahn (Indiana University Purdue University, Indianapolis)
<i>Sponsor</i>	Wuhan University School of Philosophy
<i>Conferenciantes</i>	
<i>Descripción</i>	Wuhan University School of Philosophy is proud to sponsor an international conference on Kant's and Kantian philosophy broadly conceived in the hope of bringing together scholars and philosophers from east and west who are working in this tradition.
<i>CFP</i>	<i>Deadline</i> 13/03/2019 Please email submissions to: WuhanKant(at)gmail.com. Submissions should include: 1. A paper or abstract with all identifying information removed. 2. A cover page including contact information.
<i>Registro</i>	Accommodations will be provided and most meals will be covered for all participants.

B. Talleres, cursos & encuentros

1) Disinterested Pleasure in Kantian and Contemporary Aesthetics	
14/03/2018, 9:00h – 16/03/2018, 13:00h	Universität Siegen, Musiksaal, Universität Siegen Siegen, Alemania
<i>Organizadores</i>	Prof. Dr. Dieter Schönecker
<i>Sponsor</i>	Fritz-Thyssen-Stiftung
<i>Conferenciantes</i>	Larissa Berger (Universität Siegen) Paul Guyer (Brown University) Thomas Hilgers (Kunstakademie Düsseldorf) Fiona Hughes (University of Essex) Andrea Kern (Universität Leipzig) Katalin Makkai (Bard College Berlin) Elisabeth Schellekens (Uppsala Universitet) Lisa Schmalzried (Universität Luzern) Dieter Schönecker (Universität Siegen) James Shelley (Auburn University) Stefano Velotti (Sapienza Rom) Christian Wenzel (National Taiwan University)
<i>Descripción</i>	Kants Theorie des interessenlosen Wohlgefallens ist bis zum heutigen Tag nicht nur von philosophiehistorischer Relevanz, sondern auch von Interesse für aktuelle ästhetische Ansätze und Debatten. Diese Theorie wird daher in philosophiehistorischer und systematischer Hinsicht untersucht: Erstens stehen der Kantische Text der Analytik des Schönen und die dort entwickelte Theorie des interessenlosen Wohlgefallens im Vordergrund; zweitens erfolgt eine systematische Diskussion und Einordnung von Theorien des interessenlosen Wohlgefallens; drittens wird das Verhältnis von Theorien des interessenlosen Wohlgefallens zur meta-ästhetischen Frage nach Realismus oder Anti-

	Realismus untersucht. Insgesamt wird dabei Kants Theorie des interessenlosen Wohlgefallens in einen Dialog mit der zeitgenössischen systematischen Ästhetik gesetzt. Die Konferenz ist eingebettet in die Arbeit des ZetKIK (Zentrum für Kommentatorische Interpretationen zu Kant) unter der Leitung von Prof. Dr. Dieter Schönecker.

2) 2018 Paton Colloquium	
2/05/2018	St Mary's Quadrangle, South Street · The Senate Room lugar
<i>Organizador</i>	Jens Timmermann (St. Andrews)
<i>Sponsor</i>	
<i>Conferenciantes</i>	10:00 Marie Newhouse (Surrey): Law as a Rational Requirement 11:30 Antonino Falduto (Halle-Wittenberg): Magnanimity and Strength of Soul 2:30 <i>The 2018 Paton Lecture:</i> Jeanine Grenberg (St Olaf): Kant's Deontological Eudaemonism
<i>Descripción</i>	The Paton Colloquium is named in honour of the late Kant scholar H. J. Paton and addresses topics related to Paton's work, which focused on Kant's moral philosophy. The Colloquium is made possible by the royalties from Paton's translation of the Groundwork, which were left to the University of St. Andrews. The Colloquium began in 1996 as the 'Paton Lecture' and in 2000 the lecture was replaced by the first 'Paton Colloquium.'
<i>Información</i>	Previous Events: 1996 Professor Jerome Schneewind (Johns Hopkins

	University)
	1998
	Professor Onora O'Neill (Newnham College, Cambridge).
	2000
	Professor Thomas E. Hill, Jr. (North Carolina at Chapel Hill)
	Professor Paul Guyer (Pennsylvania)
	2002
	Volker Gerhardt (Humboldt, Berlin)
	Christine Korsgaard (Harvard)
	2004
	Onora O'Neill (Cambridge)
	Patrick Riley (Wisconsin)
	2006
	Barbara Herman (UCLA)
	Stephen Engstrom (Pittsburgh)
	2008
	Georg Mohr (University of Bremen)
	Ralph Walker (Magdalen College, Oxford).
	2010
	Karl Ameriks (Notre Dame)
	Howard Williams (Aberystwyth)
	2012
	Arthur Ripstein (Toronto)
	Peter Niesen (TU Darmstadt)

	2014 Allen Wood (Indiana Bloomington) Andrea Esser (Philipps-Universität Marburg) 2016 Katrin Flikschuh (LSE) Violetta Waibel (Vienna)

3) Workshop mit Paul Redding	
18/06/2018, 10:00h	Campus Neues Palais, 1.08.0.56
19/06/2018, 18:00h	Universität Potsdam
<i>Organizadores</i>	Prof. Dr. Johannes Haag
<i>Sponsor</i>	
<i>Invitado</i>	Paul Redding (University of Sidney)
<i>Descripción</i>	Theme of this two-day workshop is a focused discussion of two of Redding's recent articles and one yet unpublished paper. 1. "An Hegelian Solution to a Tangle of Problems Facing Brandom's Analytic Pragmatism", <i>British Journal for the History of Philosophy</i>, vol. 23, no. 4 (2015), 657–80. 2. "Subjective Logic and the Unity of Thought and Being: Hegel's Logical Reconstruction of Aristotle's Speculative Empiricism", in Dina Emundts and Sally Sedgwick (eds), <i>Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus</i>, vol. 12: Logic, April 2017, pp. 165–87. 3. "Rethinking Sellars's Myth of the Given: From Epistemological to Modal Conceptions of Givenness in Kant and Hegel". Redding is one of the pivotal figures in German Idealism scholarship and contemporary pragmatism. He is the author of <i>Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought</i> (Cambridge University Press, 2007) and

	Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche (Routledge, 2008), and Religion After Kant: God and Culture in the Idealist Era (Cambridge Scholars Publishing, 2012) as well as numerous peer-reviewed journal articles. https://redding-workshop-2018.blogspot.com/p/program_9.html
CFP / CFA	Deadline
Registro	Thomspiegel(at)uni-potsdam.de

4) 1. Frankfurter Kant-Vorlesung: Kant on the Grounding of Transcendental Idealism	
11/07/2018, 18:00h	Goethe Universität Frankfurt Alemania
Organizadores	Frankfurter Kant-Arbeitskreis, Goethe Universität Società Italiana di Studi Kantiani Revista <i>Studi Kantiani</i>
Profesor invitado	Eric Watkins (University of California, San Diego)
Descripción	http://www.uni-frankfurt.de/72551867/Francoforte_Kant.jpg
Registro	gabriele.gava(at)gmail.com

5) Kants Teleologiekonzeption. Internationaler Workshop	
14/07/2018, 10:00-18:00h	Thielallee 43, Seminarraum 1 Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin
<i>Organizadores</i>	Dina Emundts Karen Koch
<i>Sponsor</i>	Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin
<i>Invitados</i>	Johannes Haag (Universität Potsdam) James Kreines (Claremont McKenna College)
<i>Descripción</i>	In seiner <i>Kritik der teleologischen Urteilstkraft</i> stellt Kant die Frage nach der Rolle und dem Status teleologischer Erklärungen in der Natur. Er vertritt die These, dass wir um bestimmte teleologische Aussagen in der Natur nicht umhinkommen, auch wenn wir diese der Natur selbst nicht objektiv zuschreiben dürfen. Im Mittelpunkt dieses Workshops stehen Fragen nach dieser eigentümlichen Rolle von Zweckerklärungen in der Natur sowie nach dem Status derselben. Was besagen teleologische Erklärungen der Natur? Warum können wir diese Erklärungen den Objekten der Natur als solchen nicht zuschreiben? Und welche Implikationen beinhalten sie für unser Selbst- und Naturverständnis? 10:15 James Kreines (Claremont McKenna College): The Coherence and yet Unknowability of Natural Teleology: Seeking Strength in Kant's Argument 14:15 Johannes Haag (Universität Potsdam): The Role of Natural Ends in the <i>Dialectic of the Teleological Power of Judgment</i> 16:15 Karen Koch (FU Berlin): Vom Naturzweck zur Natur als System der Zwecke – Implikationen der teleologischen Beurteilung von Organismen

Registro	dinaemundts(at)zedat.fu-berlin.de
6) Du Châtelet Between Leibniz and Kant: The Eberhard-Kant Controversy. Libori Summer School	
30/07/2018, 11:30h – 03/08/2018, 17:00h	Center for the History of Women Philosophers and Scientists Warburgerstr. 100 Paderborn, Alemania
Organizadores	
Sponsor	
Docentes	Hartmut Hecht, Ruth Hagengruber, Andrea Reichenberger, Dieter Suisky
Descripción	After the study of space and time in “Du Châtelet Between Leibniz and Newton” we are now moving on to explore “Du Châtelet Between Leibniz and Kant.” This course will focus on Du Châtelet and the Eberhard-Kant Controversy, including the problems of space and time in Leibniz, Kant and Du Châtelet. In the famous Kant-Eberhard controversy, we learn that Eberhard traces Kant’s roots back to Leibnizian philosophy and its commentators, including Du Châtelet, who he identifies as a key interpreter of Leibniz. This judgement has many interesting implications. Eberhard tries to prove that Kant’s ideas were not as “original” as he had claimed. If Kant’s ideas can be tied back to Leibniz-Wolffian philosophy, is this also true for Du Châtelet? If this is an invalid claim for an adequate understanding of Kant, is it consequently also inadequate for Du Châtelet? In what sense is Du Châtelet an intermediary between Leibniz and Kant? Can Kant’s claim that his philosophy differs from Leibniz concerning his interpretation of phenomena, the knowledge of their origin and essence, be detected in Du Châtelet’s philosophy as well? How close is Du Châtelet to the philosophy of Leibniz or the ideas of

	Wolff, and how near is Kant to the ideas of Du Châtelet? To approach this large field of investigation, we will focus on the following topics: • The concept of space and time in Leibniz (which was held to be an “idealized” and “logical” concept by Kant). • The concept of space and time in Kant’s <i>Critique of Pure Reason</i> (A edition, 1781) • The chapter on Space and Time in Du Châtelet’s <i>Foundations of Physics</i>. • Selected passages from Eberhard on Du Châtelet, Wolff and others. <i>Student Presentation Schedule</i> <i>Monday</i> Laura Herrera Castillo – Leibniz’s “A New System of the Nature and the Communication of Substances” and “The Monadology” Areins Pelayo – Leibniz, “Tentamen Anagogicum” Kristyna Sara Zittova – “The Controversy between Leibniz and Clarke” <i>Tuesday</i> Elizabeth Goodnick – Ruth Hagengruber, “Emilie du Châtelet Between Leibniz and Newton: The Transformation of Metaphysics” Babette Chabout-Combaz – Andrea Reichenberger, “Die Rolle der Familie Keyserlingk und des Gottsched-Kreises für Kants Du Châtelet-Rezeption” <i>Wednesday</i> Tatiana Levina – Space and Time in Kant’s Critique of Pure Reason Lisa Benossi – The Lambert-Kant Correspondence <i>Thursday</i> Wiebke Deimling – Henry Allison, “The Kant-

	Eberhard Controversy” Suellen Dutra Pereira – Ursula Winter, “Metaphysik der Natur und wirkende Kräfte”
<i>Registro</i>	contact(at)historyofwomenphilosophers.org

7) Theory and Practice: Practical Philosophy from Kant to Hegel	
10 – 11/08/2018	Department of Philosophy, Xavier University Cincinnati, United States
<i>Organizadores</i>	James Clarke (University of York, UK), Gabriel Gottlieb (Xavier University, USA)
<i>Sponsor</i>	British Arts and Humanities Research Council
<i>Conferenciantes</i>	Daniel Breazeale (University of Kentucky), Benjamin Crowe (Boston University), Rafeeq Hasan (Amherst College), Michael Morris (University of South Florida), and Karen Ng (Vanderbilt University).
<i>Descripción</i>	Kant’s 1793 essay “On the common saying: that may be correct in theory, but it is of no use in practice” articulated, and gave further impetus to, a debate about the relationship between theory and practice. This debate centered on the following question: Can the a priori norms and principles of practical reason determine, and be translated into, concrete political practice; or is there a wide gulf between theory and practice, a gulf that can be bridged only by custom, tradition, and accumulated experience? This workshop will examine the accounts of the relationship between theory and practice offered by German philosophers writing between Kant and Hegel. We are especially interested in papers that focus on lesser-known figures such as Gentz, Möser, Rehberg, and the German Romantics, among others. We are also interested in papers focused on well-known figures such as Kant, Fichte, Schelling, and Hegel. Papers may also consider whether these historical debates can help illuminate, or be illuminated by, contemporary debates in political philosophy (e.g., the debate about ‘ideal’ and ‘non-

	ideal' theory). The workshop is part of the international research network "Reason, Right, and Revolution: Practical Philosophy Between Kant and Hegel." The network is funded by the British Arts and Humanities Research Council (AHRC): https://www.reasonrightrevolution.com/.
<i>CFP / CFA</i>	<i>Deadline 25/03/2018</i>
<i>Registro</i>	Submissions should include the author's name, paper title, institutional affiliation, and email address, and should be accompanied by an abstract of no more than 750 words. Notification of acceptance will be sent out by April 9. Submissions should be sent to: reasonrightrevolution(at)gmail.com. With the support of the AHRC, selected papers will receive funding toward travel and hotel accommodation.

8) 13. Siegener Kant-Kurs: Kant über Definitionen	
27/09/2018, 09:00h – 28/09/2018, 17:00h	Zentrum für Kommentarische Interpretationen zu Kant Universität Siegen, Alemania
<i>Organizadores</i>	Prof. Dr. Dieter Schönecker (Universität Siegen)
<i>Sponsor</i>	Universität Siegen
<i>Profesor invitado</i>	Prof. Dr. Tobias Rosefeldt (HU Berlin)
<i>Descripción</i>	Der Workshop versteht sich als Lektürekurs.
<i>CFA</i>	<i>Deadline 25/07/2018</i> Um eine Teilnahme können sich fortgeschrittene Studierende vor und in der Promotionsphase sowie jüngere Postdocs bewerben. Auch Interessierte aus dem Ausland können sich gerne bewerben; sehr gute (zumindest passive) Deutschkenntnisse werden vorausgesetzt. Reisestipendien stehen begrenzt zur

	Verfügung. Alle BewerberInnen werden gebeten, einen kurzen Lebenslauf, eine Empfehlung sowie ein Motivationsschreiben einzureichen.
<i>Registro</i>	Schmidt(at)philosophie.uni-siegen.de

9) Kant and the Contemporary World: Philosophy, Science, Politics. Multilateral Kant Colloquium - 8th Edition	
11 – 13/10/2018	Department of Political and Social Sciences University of Catania, Catania, Italia
<i>Organizadores</i>	Prof. Luigi Caranti, University of Catania
<i>Coordinadores</i>	Nunzio Ali (Universidade Federal de Santa Catarina, Brazil) Luigi Caranti (University of Catania) Denise Celentano (University of Catania & École des Hautes Études en Sciences Sociales, France)
<i>Sponsor</i>	Società Italiana di Studi Kantiani
<i>Descripción</i>	Scholars from all over the world will be involved in presentations and discussions of the most up-to-date research on Kant's philosophy. With the support of the <i>Società Italiana di Studi Kantiani</i>, the conference is part of an annual initiative started in 2008 by an international group of scholars keen on promoting informed debate on the latest developments of Kant scholarships. The current edition aims at highlighting the relevance of Kantian thought with respect to the contemporary world, which becomes increasingly acknowledged in a wide number of issues crosscutting both the theoretical and practical sides of his work. The Colloquium is addressed to scholars at an advanced stage of their career as well as junior researchers with an interest in Kantian philosophy. Participants will find the ideal context for high quality feedback on their ongoing work and challenging discussions. Over three days, the conference will be structured around 10 invited talks and presentations

	selected through this call for papers. http://www.multilateralkantcolloquium8thedition.weebly.com
<i>CFP / CFA</i>	<i>Deadline</i> 1/02/2018 The theme is to be intended in the broadest possible sense, as involving any aspect of Kant's philosophy with an impact on issues debated in contemporary philosophy and science, as well as relevant for the most pressing political problems of our time. The official language is English, but participants can submit and present their papers in Italian, German, Portuguese, Spanish or French. If papers are not written in English, an English version of the texts should be made available at the moment of the presentation. An international committee chaired by Prof. Luigi Caranti will select the papers. Abstracts should be prepared for blind review and be confined between 600 and 800 words. Each presentation will last 30 minutes, followed by 15 minutes for questions and debate.
<i>Registro</i>	Please send abstracts to: denise.celentano(at)ehess.fr. Notice of acceptance will be issued by March 1st 2018.

10) Third International Doctoral Workshop of the Kant-Society	
	University of Graz Austria
<i>Organizadores</i>	Prof. Udo Thiel (Graz) Dr Giuseppe Motta (Graz)
<i>Conferenciantes</i>	Prof. Udo Thiel (Graz) Prof. Dietmar Heidemann (Luxembourg) Prof. Camilla Serck-Hanssen (Oslo) Prof. Günter Zöller (Munich).
<i>Descripción</i>	The aim of the workshop is to discuss work-in-progress from doctoral students who are working on a

	thesis on Kant's philosophy, and to foster interactions among doctoral students as well as between doctoral students and established Kant scholars. Workshop languages are German and English.
CFP / CFA	<i>Deadline</i> 1/02/2018 The thematic focus of the workshop is <i>Immanuel Kant: The Synthetic A priori</i>; however topics not directly related to this theme are also welcome. Papers relating to any issue in Kant's philosophy from theoretical, moral, aesthetic, political themes etc. will be considered. In addition, contributions may be from a variety of perspectives: historical, textual, analytical and systematic. Abstracts (max 700 words) and a summary of the thesis project in a separate file (max. 300 words) should be sent via e-mail to one of the addresses: udo.thiel(at)uni-graz.at giuseppe.motta(at)uni-graz.at 10 Submissions will be selected by a committee nominated by the Department of Philosophy at the University of Graz and the international Kant Society. At the workshop, each paper will be given 30 minutes plus 30 minutes for discussion. For those students whose contributions are selected the organizers will pay for their accommodation in Graz and, as far as possible, for their travel expenses. Invitations to those contributors whose submissions have been selected will be sent out at the end of March/April 2018.
Registro	Participation in the workshop is open to everyone who is interested.

11) 2. Kant-Forum Rhein-Main-Sieg	
26/10/2018	Institut für Philosophie, IG 2.514, Goethe Universität Frankfurt a.M., Alemania

<i>Organizadores</i>	Marcus Willaschek
<i>Descripción</i>	10:15-12:00 Lisa Benossi (Köln): "The Problem of Inner Sense"; Kommentar: Marcello Garibbo (Siegen) 12:00-13:15 Mittagspause 13:15-15:00 Christoph Horn (Bonn): "Kants Rechtsbegriff und seine deontologischen Grundlagen" 15:15-17:00 Marcus Willaschek (Frankfurt): "Uniting Spheres of Freedom. Kant on the Normative Foundations of Right" Die Texte werden vorab verschickt und von den Referenten nur noch einmal kurz zusammengefasst.

12) Gemeinsinn bei Kant – Perspektiven auf einen zentralen Begriff der kritischen Philosophie. Internationaler Workshop	
14/02/2019, 10.30-18.00h	Alfried-Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald Greifswald, Alemania
<i>Organizadores</i>	Prof. Dr. Andrea M. Esser (Jena)
<i>Sponsor</i>	Alfried-Krupp Wissenschaftskolleg
<i>Conferenciantes</i>	10.30 Uhr Christian Suhm (Alfried Krupp Wissenschaftskolleg): Begrüßung Andrea M. Esser (Jena/Greifswald): Eröffnung <i>Moderation:</i> Jochen Bojanowski (Bonn/Illinois, USA) 11.00 Uhr Rômulo Eisinger Guimarães (Jena/Santa Maria, Brasilien): Einführung in das Thema 11.30 Uhr Peter Neumann (Jena): <i>sensus communis</i> zur Zeit Kants: Eine Kontextualisierung des Problems 12.15 Uhr Zhengmi Zhouhuang (Peking, China): <i>sensus communis</i> als „gemeiner Verstand“ in der Theoretischen Philosophie Kants 13.00 Uhr Mittagspause

	15.00 Uhr Ana Gutierrez (Marburg/Barcelona, Spanien): <i>sensus communis</i> als „gemeine Vernunft“ in der Praktischen und Politischen Philosophie Kants 15.45 Uhr Larissa Berger (Siegen): <i>sensus communis</i> als „Gemeinsinn“ in der <i>Kritik der Urteilskraft</i> 16.30 Uhr Kaffeepause 17.00 Uhr Abschlussdiskussion und Organisatorisches 18.30 Uhr Gemeinsames Abendessen der TagungsteilnehmerInnen
Descripción	„Gesunder Menschenverstand“, „gemeine Vernunft“, „Gemeinsinn“ – diese Termini treten in der Geschichte der Philosophie immer wieder auf. Von Aristoteles bis Cicero, von Descartes bis Hume bemühen sich Autoren um die Bezugnahme auf einen „κοινὴ αἴσθησις“, „sens commun“, „bon sens“ oder „common sense“. So unterschiedlich der Sinn und die Funktion dieser Begriffe im Rahmen der jeweiligen Theorien auch bestimmt wird, so haben sie doch einen gemeinsamen Bedeutungskern: Der Gedanke eines Allgemeinen, das jeden betrifft, „welcher auf den Namen eines [vernünftigen] Menschen Anspruch macht“ (KU, AA V: 293). Aber während der gesunde Menschenverstand vielen Vertretern der Aufklärung ein wichtiges Indiz für die Weltläufigkeit und in gewisser Weise auch schon für die Richtigkeit der Theorie war, sahen andere in ihm Ideal, auf das hin das menschliche Urteilsvermögen durchaus noch weiterzuentwickeln ist. Eine dezidiert systematische Bedeutung erhält der Gedanke eines Gemeinsinns in der kritischen Philosophie Immanuel Kants. In seiner theoretischen Philosophie fungiert der Begriff des <i>sensus communis</i> als Regel zur Anwendung der Verstandeskategorien; in der praktischen Philosophie stellt die „gemeine Vernunftkenntnis“ den validen Ausgangspunkt zur Grundlegung des Sittengesetzes dar. Schließlich behauptet Kant in der <i>Kritik der Urteilskraft</i>, dass das ästhetische Urteil „nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe“ (KU, AA V: 238) mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit gefällt werden könne. Dieser zentralen Bedeutung des Begriffes für die Kantische Philosophie steht eine vergleichsweise knappe Behandlung

	des Begriffes innerhalb der Kantischen Texte gegenüber. Diese Begriffe haben innerhalb der Rezeption immer wieder Missverständnisse hervorgerufen. Dies verdeckt oft, dass Kant selbst sich an verschiedenen Stellen mit beiden Auffassungen des gesunden Menschenverstandes, nämlich die aus der Common Sense Philosophie und die aus dem metaphysischen Ansatz von Moses Mendelssohn und der Schulphilosophie auseinandersetzt und sich um ein eigenes Verständnis bemüht. Kants durchaus originelles Bemühen um eine Konkretisierung und Neubestimmung des Gemeinsinns im Rahmen seiner kritischen Philosophie könnte aber auch für aktuelle grundlegende Fragen und Probleme der philosophischen Diskussion anregend sein. Schon Hannah Arendt hat hinsichtlich der Kantischen Bestimmung des Gemeinsinns ein Aktualisierungspotential erkannt und versucht, den besonderen Status, den ihm Kant verliehen hat, herauszuarbeiten. Denn Kant misst dem Gemeinsinn eine normative Dimension zu und versteht darunter ein praktisches Ideal der Urteilskraft. Dadurch weist er (wie Hegel) den „gemeinen Menschenverstand“ im Sinne einer sich selbst schon genügenden Kompetenz zwar zurück, doch andererseits erkennt er darin eine wichtige und schrittweise auszubildende Fähigkeit, einer „Weltentfremdung“ der Theorie entgegenzuwirken. Um den Gemeinsinn in dieser – die Welt und die Theorie vermittelnden – Funktion weiter zu explizieren, hat Kant in der Kritik der Urteilskraft drei Maximen formuliert: 1) Selbstdenken (um die „vorurteilsfreie Denkungsart“ zu eröffnen), 2) an der Stelle jedes anderen denken (um eine „erweiterte Denkungsart“ herzustellen) und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig denken (um das Gedachte „konsequent“ zu entwickeln). Die Berücksichtigung dieser Maximen sollen all unser Urteilen (das ästhetische, aber auch das theoretische und praktische) nicht nur wieder in die Welt hineinführen, sondern darin auch in „Denkungsarten“ leiten, die einen Gemeinsinn hervorbringen. Mit dieser realitätsvermittelnden und viele Dimensionen und Perspektiven verbindenden Leistung des Gemeinsinns hat Kant ein wichtiges Moment skizziert, das insbesondere in der philosophischen Theoriediskussion unserer Gegenwart immer wieder eingefordert wird: Die Öffnung der philosophischen

Reflexion hin auf die lebensweltlichen Verhältnisse und in die praktischen Erfahrungen der Menschen, um die Einsichten, die in der Theorie gewonnenen wurden, mit den Meinungen produktiv vermitteln und gegebenenfalls auch anreichern bzw. kritisieren zu können, ohne dabei allerdings den Anspruch auf Klarheit und Rechtfertigung aufgeben zu müssen. Und in der Tat: Was wäre zum gegebenen Zeitpunkt wichtiger als – gerade im Bereich des politischen Lebens – auf Bedingungen zu reflektieren, die gesellschaftliche Erfahrungsmöglichkeiten eines Gemeinnsinns eröffnen, statt nur in der Negativität der Kritik zu verharren?

Wir möchten dies zum Anlass nehmen, dem Kantischen Begriff des *sensus communis* unter systematischer sowie philosophiehistorischer Perspektive nachzugehen. Hierzu laden wir fünf internationale junge Kantforscher_innen zu einem halbtägigen Workshop an das Alfred Krupp Wissenschaftskolleg in Greifswald ein, um uns dem Begriff aus jeweils unterschiedlichen Perspektiven – der Theoretischen, Praktischen und Politischen Philosophie sowie der Ästhetik – zu nähern. Die Initiative zu diesem Workshop kommt von Rômulo Eisinger Guimarães (Universität Santa Maria, Brasilien), der derzeit als Gastdoktorand am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena arbeitet und mit dem Workshop auch zur Vernetzung der internationalen Kantforschung beitragen möchte. Zugleich ist es mir und meinem Lehrstuhl ein Anliegen, Gastwissenschaftler_innen in der Durchführung ihrer Projekte und Initiativen bestmöglich zu unterstützen, damit sie ihren Aufenthalt in Deutschland auch tatsächlich zum Zwecke einer intensiven fachlichen Förderung sowie internationalen Vernetzung v.a. unter Nachwuchswissenschaftler_innen nutzen können.

Damit genug Zeit für die gemeinsame Arbeit und Diskussion bleibt, bitten wir die Referierenden darum, einen eigenen Text von ca. 10-15 Seiten Länge zwei Wochen vor dem Workshop einzureichen, so dass alle Teilnehmenden die Möglichkeit bekommen, sich inhaltlich vorzubereiten. Während des Workshops sollen dann in einem Kurzstatement von max. 15 Minuten zentrale Aspekte des eigenen Textes noch einmal rekapituliert werden, um sie dann in der verbleibenden Zeit

	gemeinsam intensiv diskutieren zu können.
<i>Registro</i>	Die Tagung ist ausdrücklich als Arbeitstagung konzipiert, an der neben den Referierenden noch einige Interessierte nach vorheriger Anmeldung teilnehmen können. andrea.esser(at)uni-jena.de

13) Coloquio internacional Kant	
18 – 21/03/2019	Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires Av. Alvear 1711, 3° piso Buenos Aires, Argentina
<i>Organizadores</i>	Miguel Herszenbaun (CONICET, UBA, CIF) Luciana Martínez (CONICET, UBA, UNR) Pablo Moscón (CONICET, UBA) Matías Oroño (UBA) Laura Pelegrín (UDP, ULeiden) Fiorella Tomassini (UP, Argentina)
<i>Sponsor</i>	Grupo de Estudios Kantianos (GEK), Instituto de Filosofía Alejandro Korn. https://grupodeestudioskantianos.blogspot.com/ Proyecto Marie Curie RISE 2020 “Kant in South America”. Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
<i>Comité académico</i>	Prof. Dr. Mario Caimi (Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, Argentina) Prof. Dra. Claudia Jáuregui (UBA-CONICET) Prof. Dr. Hernán Pringe (Universidad Diego Portales, Chile)
<i>Conferenciantes</i>	<u>Programa</u> 18 de marzo (Salón de actos) 14.30-16 Claudia Jáuregui (UBA-CONICET): "Algunas

	reflexiones acerca de la relación entre la Refutación del Idealismo y la Primera Analogía de la Experiencia". Discutidor: Luigi aranti (Università di Catania). 16.15-17.45 Matías Oroño (UBA): "Algunas observaciones sobre la noción kantiana de intuición formal (KrV, B 160-61)" Mariela Paolucci (UBA): "La noción de analogía en el proyecto de una lógica transcendental" (KrV). 18-19.30 Miguel Herszenbaun (CONICET, UBA, CIF): "Ataque y contraataque: Kant y Hegel sobre objeto y categoría" Jana Funk (Universität Bamberg): "In-between knowing and believing. Kant's critical path as Enlightenment" <i>19 de marzo (Salón de actos)</i> 14.30-16.45 Martín Arias (CONICET-UNR): "Acerca del estatus de la psicología empírica en la Crítica de la razón pura y los Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza de Kant". Leonardo Renno (CAPES, UNICAMP): A Saturação do Campo Antropológico na Notícia do Prof. I. Kant de 1765-1766 e a Emersão da Disciplina Kantiana de Antropologia. Daniel Stader (Universität Halle) "Die Urtheilskraft fordert zu ihrer Uebung die Welt.' Zu Entwicklung und Funktion der Urtheilskraft in Kants Logik- und Anthropologiecorpus" 17-18.30 Jacinto Páez (UDP, FernUniversität in Hagen): "El concepto de historia en el neokantismo de Baden". Lucas Amaral (PUC-SP): "Ernst Cassirer e o caráter 'sui generis' de sua abordagem metodológica em torno a um aspecto do Faktum da ciência: um estudo sobre a recepção do logicismo em 'Substanzbegriff und Funktionsbegriff'" 18.40-19.30 Marcos Thisted (UBA): "Kant y los 'dos goznes de la metafísica'. De La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard) a Los progresos de la

	metafísica”. <i>20 de marzo (Sala del Centro)</i> 14.30-15.55 Natalia Lerussi (CONICET, UBA): “Sociabilidad” Pablo Moscón (CONICET, UBA): “La "revolución del modo de pensar" y el sentido de la Dialéctica trascendental en la KrV”. 16.10-17.30 Luciana Martínez (CONICET, UBA, UNR): “Lambert, Kant y la historia de la Lógica”. Laura Pelegrín (UDP, ULeiden): “El método de la filosofía, según Paul Natorp”. <i>21 de marzo (Salón de actos)</i> 14.30-15.30 Héctor Arrese (CONICET, CIF): "La idea moral de la humanidad en la ética de Hermann Cohen”. 15.45-17.45 Gabriel Rivero (Universität Halle) “La concepción kantiana de la obligación” Diego Trevisan (FAPESP, Unicamp): “Thomasius e Kant sobre a distinção entre obligatio interna e obligatio externa” 18.00-19.00 Luigi Caranti (Università di Catania): "<i>Kant's Political Legacy</i>. A debate with Paul Guyer, Andrea Sangiovanni, Howard Williams”.
<i>Registro</i>	Grupodeestudioskantianos(at)gmail.com

14) Kant-Forum Bonn/Frankfurt/Köln/Mainz/Oslo/Siegen	
9/05/2019	Institut für Philosophie, Universität Bonn Bonn, Alemania
<i>Organizadores</i>	Christoph Horn (Bonn)
<i>Conferenciantes</i>	10:00-11:30 Feroz Shah (Oslo): The Reflective Judgements of Conscience 11:30-13:00 Ralf Busse: The Myth of the Given, the Problem

	of Induction, and Reference to Objects commented on by Stefanie Grüne (Mainz) 14:00-15:30 Sofie Moeller (Frankfurt): The first Critique and the natural law tradition 15:45-17:15 Lisa Benossi (Köln): On the Relation between Pure and Empirical Intuition

15) Kant on natural Laws. A Workshop with James Kreines	
3/06/2019, 10 – 18:00h	Am Neuen Palais, Haus 8, Raum 0.56 Universität Potsdam, Alemania
<i>Organizadores</i>	Johannes Haag & Anton Kabeshkin
<i>Sponsor</i>	
<i>Conferenciantes</i>	James Kreines: Kant on Natural Laws Tyke Nunez: Kant and the vicious circle: Kant's account of particular causal cognition
<i>Descripción</i>	James Kreines hat in einer Reihe von Arbeiten, beginnend mit “Kant on the Laws of Nature” (EJP 2008) die These verteidigt, dass (1) Kants Naturgesetzbegriff sich in der notwendigen Bestimmung erschöpft und (2) dass wir diese Bestimmungen (mit wenigen Ausnahmen) nicht erkennen können. Er bezeichnet diese Auffassung von Naturgesetzen als restriktiven Inflationismus (restrictive inflationism) und findet sie sowohl exegetisch angemessen als auch systematisch erhellend. In unserem Workshop wollen wir diese Position mit James Kreines diskutieren. Dabei soll neben Kommentaren von Anton Kabeshkin und Johannes Haag auch eine nicht-restriktive Analyse der Naturgesetze bei Kant diskutiert werden, die Tyke Nunez entwickelt hat und vorstellen wird. Von den Teilnehmer_innen wird erwartet, dass sie die zu diskutierenden Texte im Vorfeld gelesen haben. Das

	Passwort, das den Zugriff auf die Texte erlaubt, erhalten Sie bei der Anmeldung zum Workshop von Anton Kabeshkin.
<i>Registro</i>	anton.kabeshkin(at)uni-potsdam.de

16) NEH Summer Seminar: Philosophical Responses to Empiricism in Kant, Hegel and Sellars	
19/06 – 19/07/2019	National Endowment for the Humanities, Department of Philosophy, University of New Hampshire Durham, EUA
<i>Organizadores</i>	Willem A. DeVries (University of New Hampshire, Durham) James O'Shea (University College Dublin)
<i>Sponsor</i>	
<i>Conferenciantes</i>	Willem A. DeVries (University of New Hampshire, Durham) James O'Shea (University College Dublin)
<i>Descripción</i>	18th century empiricism evoked a radical response from Kant and Hegel, the German Idealists, emphasizing the agency involved in knowledge and experience. 20th century empiricism evoked a parallel response from Wilfrid Sellars that has left its mark on contemporary philosophy. Juxtaposing readings from historical and contemporary sources, the central issues in this seminar concern the nature of mind and of sensory experience, the concepts used to make sense of them, the possibility of radical conceptual change, the role of the empirical sciences in ontology, and the sources of the normativity essential to human agency.
<i>CFP</i>	<i>Deadline</i> 8/03/2019 Participants will also present their work in progress to the group for discussion. The *deadline of March 1st* approaches for our exciting 4-week NEH summer seminar for 16 U.S. based college/university teachers, 'After Empiricism: Kant, Hegel, and Sellars' this summer at UNH! The application is not onerous, there is a stipend of \$3,300 for living expenses, and

	there's no need for expertise on all three thinkers: just an interest in engaging in some fascinating philosophical explorations and exchanges from June 19 - July 19! Please check out our website for application details and further information – and spread the word! https://mypages.unh.edu/responses-to-empiricism/home Promo video: https://media.unh.edu/media/UNH_NEH_Seminar/1_5ig91rot
<i>Registro</i>	This will be an accessible event, including organized related activities.

C. Premios

1) II Premio Kant para jóvenes investigadores e investigadoras en lengua española	
8/06/2018	La Nau, Paraninfo Universitat de Valencia
<i>Organizadores</i>	SEKLE
<i>Sponsor</i>	SEKLE
<i>Premiada</i>	Alejandra Magdalena Baher Seguel (Chile): <i>La relación entre autoconciencia pura y existencia en la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura</i>
<i>Menciones</i>	1. Ileana Paola Beade (Argentina): <i>El reino de los fines y la comunidad ética. Acerca de la dimensión intersubjetiva de la ética kantiana</i> 2. Rafael Reyna Fortes (España): ¿Por qué son – según Kant– imposibles las hipótesis en Matemática?



Listado de evaluadores / Reviewers List

Rafael Alvira Domínguez (Univ. of Navarra, Spain)
 Rodolfo Arango (Univ. of Andes, Colombia)
 Cassandra Basile (Univ. degli Studi di Pisa, Italy)
 María Julia Bertomeu (CONICET, Argentina)
 Claudio Corradetti (Univ. of Rome “Tor Vergata”, Italy)
 Marco Díaz Marsá (UCM, Spain)
 Serena Feloj (Univ. di Pavia, Italy)
 Luca Filieri (Univ. degli Studi di Pisa, Italy)
 Ana Marta González (UNAV, Spain)
 Catalina González (Univ. of Andes, Colombia)
 Francesca Iannelli (Univ. di Roma Tre, Italy)
 Paulo R. Jesus (Univ. Portucalense, Portugal)
 Claudio La Rocca (Univ. of Genua, Italy)
 Gualtiero Lorini (Univ. Cattolica di Milano, Italy)
 Pablo Muchnik (Emerson College, USA)
 Alessandro Pinzani (UFSC, Brazil)
 Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain)
 Rafael Reyna (Univ. of Malaga/Univ. de Navarra, Spain)
 Faviola Rivera (UNAM, Mexico)
 Leonardo Rodríguez Duplá (UCM, Spain)
 Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense of Madrid, Spain)
 Fernando Silva (CFUL, Portugal)



Política Editorial

Este proyecto editorial sólo podrá salir adelante propiciando una nutrida participación presidida por la más absoluta pluralidad y obviando exclusiones de ningún tipo.

Se trata de una revista electrónica en torno a los estudios kantianos que tendría una periodicidad bianual y alternará los números monográficos (al cuidado de uno o dos editores invitados) con otros donde se publicarán los trabajos que obtengan informes favorables por el sistema de par ciego. El español será el idioma principal, pero también se podrán publicar trabajos en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.

Los manuscritos deberán ser originales inéditos en cualquier idioma, que no estén bajo consideración en ningún otro lugar. Deberán remitirse por correo electrónico en Word a:

contextoskantianos@gmail.com

Preparación del Manuscrito

La extensión de los artículos no deberá exceder las 12.000 palabras, la de las discusiones 8.000 palabras las críticas de libros 4.000 palabras. En caso de que el interés y calidad del manuscrito lo aconseje, el equipo editorial podrá tomar en consideración la publicación manuscritos de una longitud mayor o menor.

Tanto los artículos como las discusiones deberán incluir un resumen en la lengua en que estén redactados y en inglés de unas 150 palabras. Igualmente deberán incluir tres o cinco palabras clave en ambas lenguas, adjuntando además el título del trabajo en inglés. El título del artículo, en la lengua en que esté redactado y en inglés, y el nombre y apellidos del autor, que estará en VERSALES, constarán en letra *Times New Roman*, tamaño 16, apareciendo únicamente el título en **negrita**. La vinculación institucional aparecerá en letra *Times New Roman*, tamaño 14. El resumen y palabras clave, en la lengua del artículo y en inglés, aparecerán en *Times New Roman*, tamaño 11. Si la lengua del trabajo es el inglés, título, resumen y palabras clave aparecerán también en traducción al español.

Las reseñas llevarán un título, en la lengua en que estén redactadas y en inglés, relativo a su contenido y describirán la obra reseñada del siguiente modo: Autor, *título*, lugar, editorial, año, número de páginas.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares (250 palabras) donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y reflejen igualmente los ámbitos temáticos cultivados, sin dejar de proporcionar una dirección de contacto electrónica. Por favor prepare el manuscrito para un referato ciego quitando toda auto-referencia.

Estilo

Todas las contribuciones han de emplear tipo de letra *Times New Roman*, tamaño 12 y espaciado 1,5 (texto y notas). Las notas deben estar numeradas consecutivamente (números volados, no entre

paréntesis) y aparecer como notas a pie, usando la fuente *Times New Roman*, tamaño 10 y espaciado simple. El número de nota que remite a la información contenida en la nota a pie aparecerá directamente después del signo de puntuación que cierra la cita en el cuerpo del texto. Las palabras y sintagmas que el autor considere necesario recalcar, irán en *cursiva*, nunca en **negrita**.

Citas y referencias

Las referencias a autores y publicaciones en el cuerpo del texto aparecerán entre paréntesis, incluyendo el apellido del autor, el año de publicación de la obra y las páginas citadas. Ejemplo: (Jáuregui 2008, p. 25)

Los pasajes de obras citados a lo largo de los artículos aparecerán, con justificación a la izquierda de 1,5, en *Times New Roman*, tamaño 11, sin dobles comillas. Las reseñas no extraerán pasajes con justificación: en caso de que el autor desee citar extractos de la obra reseñada lo hará entre dobles comillas en el cuerpo del texto y respetando su tamaño, empleando la modalidad indicada de referencia entre paréntesis al autor, año de la publicación y página.

Las partes omitidas en citas se señalarán con tres puntos entre paréntesis cuadrados — [...]—, separados por un espacio simple de la palabra anterior y siguiente.

* Las referencias de las obras de Kant deberán hacerse según las pautas fijadas por la Edición de la Academia:

http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

* La bibliografía se debe organizar alfabética y cronológicamente al final del texto. Si se citan varias obras del mismo autor, éstas deben ordenarse de manera cronológica, de la más reciente a la más antigua.

Ejemplos:

Libro:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Artículo:

Parra París, L. (1987), "Naturaleza e imperativo categórico en Kant", *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Capítulo en una obra colectiva:

Gómez Caffarena, J. (1994), "Kant y la filosofía de la religión", en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Trabajos disponibles en la web:

Waldron, J. "The Principle of Proximity", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19
http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, acceso mes, día y año).

Editorial Policy

We would like to acquaint you with a journal project that can only go forward with the greatest possible participation of Kant scholars, without exclusions of any kind.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 10, Diciembre 2019, pp. 294-297

ISSN: 2386-7655

This periodical will be a biannual electronic journal in Kantian studies, which will alternate between open-submission issues and single-topic issues coordinated by one or two editors. All submitted manuscripts would undergo peer review.

Though Spanish is the Journal's primary language, manuscripts in English, German, French, Italian, and Portuguese are also welcome.

Submissions must not have been previously published, nor should they be under consideration anywhere else in any language. Please send your manuscript as a Word attachment to the following e-mail address:

contextoskantianos@gmail.com

Manuscript Preparation

Articles must not exceed 12.000 words, discussions 8.000 words, and book reviews 4.000 words (including footnotes and bibliography in all cases). Longer manuscripts could also be considered by the editorial team, if the interest and quality of the contribution justifies its acceptance.

Articles and discussions should include an abstract both in the language of the submitted paper and in English that should not exceed 150 words as well as three to five keywords, with the title also in English. The title of articles, in the language of the submitted text and in English, and the author (in SMALL CAPS) will appear in *Times New Roman* 16 and in **bold type**. The institutional affiliation will have font *Times New Roman* 14. The *abstract* and *key words*, also in the language of the submitted and in English, will have font *Times New Roman* 11. If the language of the article or discussion is English, the title, abstract and key words will be also translated into Spanish.

Book reviews should have a title both in the language of the submitted paper and in English. They should also refer to the work under review as follows: Author, *title*, place, publishing house, year, and number of pages.

Please include a brief biographical note (250 words) that includes institutional affiliation, the titles of some publications, areas of specialization, and an e-mail address. Please prepare the manuscript for blind review deleting all self-references.

Style

For any contribution, the author should use letter type *Time New Roman* 12 and lines should be spaced 1.5 (text and notes). Notes should be numbered consecutively (superscript, no brackets) and appear as footnotes, using *Times New Roman* 10. The number of the annotation which points to the bibliographic information contained in the footnote has to appear directly after the quotation mark closing the citation.

Stress required in the text should be done through the use of *italics*, never in **bold type**.

Citations and references

References without excerpting throughout the manuscript must appear in parenthesis in the main text with the following information: author's last name, year of publication, and quoted pages.

Example:

(Jáuregui 2008, p. 25)

Excerpts cited throughout articles will use *Times New Roman* 11, without quotation marks and 1,5 left indented. Reviews shall not include indented excerpts, only brief citations, if necessary, with

quotation marks and the reference in parenthesis of author's last name, year of publication, and quoted pages.

Omissions in citations are marked by three dots placed in square brackets which are separated from the preceding and the following word by a single space.

When citing Kant's Complete Works the usage within the *Akademie Edition* is mandatory http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

*Bibliography must be included at the end and organized alphabetically. Several works by the same author must be ordered chronologically beginning with the most recent one.

Examples:

Book:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Article:

Parra París, L. (1987), "Naturaleza e imperativo categórico en Kant", *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Chapter in a collective work:

Gómez Caffarena, J. (1994), "Kant y la filosofía de la religión", en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Paper available in websites:

Waldron, J. "The Principle of Proximity", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19 http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, accessed month, day year).

