

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 17

Número 1

Abril de 2019

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editores

Joel Thiago Klein

Universidade Federal do Paraná
Florianópolis, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos

Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Assistentes editoriais

Nicole Martinazzo

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pedro Gallina Ferreira

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vinícius Carvalho

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra

Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein

Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn,
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöllner
Ludwig Maximilian Universität
Munique, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität –
Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catânia, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
University of Tulane
New Orleans, EUA

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Studia Kantiana

Volume 17

Número 1

Abril de 2019

ISSN impreso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 7 **Apresentação**
 [Presentaion]
 Robinson dos Santos
- 11 **How free is prudent behavior?**

 Oliver Sensen
- 29 **The Error in the Groundwork: Kant's Revision of the
Imperatives and Prudence as Technical Ability**

 Stefano Bacin
- 49 **La función de la disciplina para la adquisición de la
prudencia: una lectura de la teoría kantiana de la educación**
 [The Role of Discipline for Acquiring Prudence: An Account of Kant's Theory
 of Education]
 Nuria Sánchez Madrid

- 71 **Kant über Klugheit, Sittlichkeit und Glückseligkeitslehre**
 [Kant on Prudence, Morality and Doctrine of Happiness]
 Fernando Moledo
- 85 **Prudence, Happiness and Wisdom in Kant's Moral
 Philosophy: the case in the Groundwork**

 André Klaudat
- 101 **Sobre a distinção entre prudência e moralidade em
 Kant e Crusius: considerações sobre a origem da
 doutrina do imperativo categórico**
 [On the distinction between prudence and morality in Kant and
 Crusius: considerations on the origin of the doctrine of categorical
 imperative]
 Bruno Cunha
- 127 **Informações aos autores**
- 128 **Information for authors**

Kant e a prudência – Apresentação

[Kant and Prudence - Presentation]

Robinson dos Santos

Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, Brasil)

O tema da prudência em Kant, dependendo da obra que se tomar para a leitura e investigação, pode assumir contornos diferentes. No âmbito da justificação do princípio da moralidade, particularmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da razão prática*, a prudência fica circunscrita ao campo dos imperativos hipotéticos e relacionada à busca do bem-estar que, via de regra, chamamos também de felicidade.

Em uma passagem emblemática da *Fundamentação*¹, Kant define: a “destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar prudência [*Klugheit*]”. Ora, o que significa dizer que ela pertence ao campo dos imperativos hipotéticos? De modo abreviado, isto quer dizer que nenhuma ação prescrita por um princípio da prudência pode ser pensada como vinculante para todos os seres racionais, já que ela está relacionada com a busca individual daquilo que cada qual entende como felicidade (que para uns pode ser a realização de certos desejos ou projetos de vida, para outros a satisfação das necessidades, a busca do prazer etc.) e, portanto, sempre comprometida com certas condições empíricas nas quais o sujeito que age está envolvido.

Neste sentido, Kant aponta para as dificuldades de se determinar exatamente o que seja a felicidade e argumenta em favor da tese de que ela não pode ser assumida, como era o caso entre os epicuristas e os estóicos² como um bem supremo que todos *devemos* buscar. Não há como pensar (leia-se *poder querer*) a máxima de uma ação prudente como válida de modo incondicional e universal. Isso equivaleria a defender a ideia de que todos deveríamos (obrigatoriamente!) ser felizes seguindo os mesmos princípios. Algo que Kant também observa neste contexto é que nem todos os sujeitos, por mais que aspirem por natureza a felicidade em geral, a buscam necessariamente realizando as mesmas ações e perseguindo os mesmos fins.

¹ *GMS*, 04: 416.

² *KpV*, 05: 200.

Por isso, no que se refere à *justificação* do princípio da moral, a prudência fica em segundo plano. “A prudência sucumbe em Kant, assim podemos parafrasear sua doutrina, ao veto da moral; o que é prudente, mas não moral, será soberana e incondicionalmente eliminado, por mais prudente que seja”, assim resume Brandt³, em um estudo que trata precisamente do tema deste volume. Ora, isso impõe obstáculos que dificultam tanto uma compreensão sobre o significado exato do termo, bem como do “lugar” que a prudência ocupa no sistema e, sobretudo, de seu papel em relação à moral kantiana⁴.

Por outro lado, do ponto de vista da *aplicação* da moral, justamente quando se trata de ações que exigem ponderação e deliberação, isto é, também sob certos condicionamentos empíricos, a prudência pode ser de extrema utilidade e, portanto, mostrar sua relevância prática.

Não por acaso a prudência aparecerá também em outras obras, tal como a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e a *Doutrina da Virtude*, para citar dois outros exemplos, como algo de suma importância no cultivo das disposições naturais e no desenvolvimento da faculdade de julgar.

Justamente neste contexto, isto é, de aplicação dos princípios morais, a prudência assume um papel que se conecta com o ideal do aperfeiçoamento moral do ser humano. O aperfeiçoamento moral do ser humano, ao menos do ponto de vista da ética kantiana, pode ser entendido como a meta ou finalidade que confere sentido à sua existência e, portanto, como *topos* para o qual sua *destinação* está orientada. Paradoxalmente, por outro lado, um ser racional-sensível e, portanto, finito e imperfeito, jamais será capaz de atingir a plenitude de tal perfeição. Esta situação paradoxal também é apresentada pelo jovem Fichte, ainda fortemente marcado pelo entusiasmo com a filosofia kantiana, em sua obra *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*⁵. O ser humano, ali afirma Fichte, está destinado a se aperfeiçoar moralmente sem, todavia, poder realizar plenamente esta meta.

Em suas preleções de antropologia Kant reitera: “Existem três espécies de doutrina, todas as quais contribuem para nossa perfeição: a primeira delas nos torna hábeis, a segunda prudentes e a terceira sábios” (AA, XXV 855)⁶. O desenvolvimento da habilidade, assim prossegue Kant, nos é proporcionado pelas ciências da escola. Este aspecto conecta-se ao que ele também apresenta na

³ BRANDT, Reinhard. Klugheit bei Kant. In: KERSTING, Wolfgang (Hrsg.). *Klugheit*. Weilerswist, 2005.

⁴ Em um ensaio já publicado em 2011, relacionado exatamente a este tema, aponto para alguns destes problemas. [O conceito de *Klugheit* em Kant. *Philosophica*, 38, Lisboa, 2011, pp. 91-106].

⁵ Na tradução portuguesa, *Lições sobre a vocação do sábio*.

⁶ *Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, publicada por Johann Adam Bergck, em 1831, sob o pseudônimo Friedrich Christian Starke. Cf. HINSKE, Norbert. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg - München, 1980. p. 89.

Antropologia de um ponto de vista pragmático, como capacidade ou disposição técnica.

As instruções nos ensinam, outrossim, como devemos utilizar tais habilidades no mundo, isto é, são instruções para o mundo prático e estão, por isso mesmo, diretamente ligadas à ação. Com efeito, o próprio termo *klug* no alemão significa, além de prudente, também *inteligente*. Precisamente por isso, vale salientar que temos também, além da mera capacidade ou disposição técnica, uma capacidade ou disposição pragmática. Não é suficiente ao ser humano, como condição de sua sobrevivência, um mero *saber fazer*, desprovido de qualquer nível de reflexão, mas é igualmente necessário, um direcionamento de tal capacidade visando determinados fins (que em última instância estão ligados à felicidade). No entanto, mesmo com estas duas primeiras capacidades (técnica e pragmática) está claro para Kant que o ser racional tem capacidade para buscar algo ainda mais elevado: a perfeição moral, que tem na sabedoria sua mola propulsora.

Não é difícil de se perceber que a prudência se enquadra na etapa intermediária e se identifica com o desenvolvimento da disposição pragmática no ser racional. Além disso, ela permite também ser compreendida como o cultivo e o exercício da faculdade de julgar reflexiva⁷. Por esta mesma razão é que o tema permanece sendo objeto de investigação na literatura mais recente, precisamente por seu potencial no âmbito da reflexão e aplicação da moral kantiana.

O leitor encontrará nos textos aqui apresentados novas perspectivas e abordagens deste tema em Kant. Aos colegas que gentilmente contribuíram para este número fica registrado nosso agradecimento. Igualmente aos colegas e editores Joel Klein e Monique Hulshof agradeço pelo convite para organizar e publicar esta coletânea.

⁷ Cf. GRABAND, Claudia. *Klugheit bei Kant*. Berlin: De Gruyter, 2015.

How free is prudent behavior?

Oliver Sensen *

Tulane University (Nova Orleans, EUA)

We ordinarily believe that we have the capacity to freely act otherwise. If you have a choice between two desserts, for instance, we believe that in a deep metaphysical sense this decision is up to you. Given the same desires, information, circumstances, biological makeup, and past experiences, you can decide one way or the other. We believe that the decision is not causally pre-determined, and that one could not predict with certainty how an agent will behave. It is not clear, however, whether Kant upholds this conception of freedom. On one reading of his texts, only morally good actions can be free (cf. *GMS*, AA 4: 446f). This led to the charge, made famous by Reinhold and Sidgwick, that we cannot be blamed for immoral actions (cf. Reinhold 1792; Sidgwick 1874, 58). For if only moral actions are free, and if praise and blame presuppose that we were free and responsible, then one cannot be blamed for an immoral action. In this sense Kant seems to be saying that only acting morally is a capacity, but failing to do so merely the lack of a capacity (cf. *MS*, AA 6: 226).

A further reason why Kant might not conceive of our ordinary sense of freedom is that our weighing of different options seems to be something that appears in time. We can reason back and forth, and weigh our options. However, according to Kant, everything that happens in time seems to fall under the causal laws of nature (cf. *KrV* A532/B560), and if one could know an agent deep down, one could predict his or her actions “with as much certainty as a lunar or solar eclipse” (*KpV*, AA 5: 99). Does Kant allow for our ordinary view that prudent behavior can be free? Kant understands prudence as the “skill in the choice of means to one’s own greatest well-being” (*GMS*, AA 4: 416). If there are morally indifferent actions (cf. *MS*, AA 6: 223), some of these decisions might not fall under moral requirements. How does Kant conceive of such decisions, and which notion of freedom does he employ in this context? These are the questions I shall focus on in this article.

* E-mail: sensen@tulane.edu

In order to do so, I shall first turn to the main text in which Kant tries to reconcile causal pre-determinism and free will, Kant's 'Resolution' of the 'Third Antinomy' in the *Critique of Pure Reason* (Section 1). I shall then turn to Kant's account in the *Religion* of how one can have a revolution of heart, and change one's basic maxims (Section 2). I shall argue that neither of these central accounts of free will answers the question of whether prudent behavior is free, and, consequently, I shall then turn to Kant's conception of non-moral actions in the *Critique of Practical Reason* (Section 3), as well as his account of the freedom of choice, the so-called Incorporation Thesis of the *Religion* (Section 4), before examining his account of practical freedom in the 'Canon' of the second *Critique* (Section 5). I shall argue that Kant adopts what in contemporary philosophy one would call a cognitive closure account. We have some indication that we can act otherwise, but we cannot even conceive how this might be possible. But the difficulty of understanding how freedom is possible does not undermine Kant's main concern, the practical task of figuring out how we should act.

Section 1: Transcendental Freedom

One might think that Kant solves the problem of how free decisions are possible in the 'Resolution' to the 'Third Antinomy' in the *Critique of Pure Reason* (*KrV* A532/B560-A558/B586). There he wants to argue that it is at least not contradictory to think that freedom and determinism are compatible, and that they conceivably hold for one and the "very same effect" (*KrV* A536/B564). If the 'Third Antinomy' shows that freedom does not contradict the causal determinism of nature, then it seems that this would also explain how deciding to act otherwise can be thought without contradiction. However, I shall argue that Kant addresses a different problem in the 'Third Antinomy,' and that it does not show that freedom as the ability to do otherwise does not contradict the idea of causal pre-determinism.

Whatever the solution to the problem of freedom and determinism in the 'Antinomy' is, Kant does not deny that the world as we experience it in space and time, including our own bodies and brain, is causally pre-determined: "The correctness of the principle of the thoroughgoing connection of all occurrences in the world of sense according to invariable natural laws is already confirmed as a principle of the transcendental analytic and will suffer no violation." (*KrV* A536/B564) Furthermore, as I have quoted above, Kant also holds that our actions could in principle be predicted, and he confirms that view in the 'Antinomy': "if we could investigate all the appearances of his power of choice down to their basis, then there would be no human action that we could not predict with certainty" (*KrV* A549f/B577f). But if an observer could now accurately predict how I am going to

act in an hour, how could I be said to have the ability to act otherwise? If my action is causally pre-determined, I seem to have no choice.

The standard view is that Kant solves the conflict between freedom and determinism in that the phenomenal realm of sense-experience is causally pre-determined, while a rational agent is also part of another, noumenal realm. In this realm the agent is free, and can decide otherwise (cf. Wood, 1984). However, this solution does not seem to work well even as an interpretation of the ‘Third Antinomy.’ There are problems internal to the Kant text itself that speak against this solution, as well as external problems that render the solution implausible. The main internal problem is that – according to Kant – only the phenomenal and not the noumenal realm is in space and time (cf. *KrV* A42/B59; A34f/B51). However, if the agent is supposed to be a noumenal entity, how could the agent decide otherwise? To decide otherwise seems to be a form of change; change seems to presuppose time, but the noumenal agent would not be in time (cf. *KrV* A37/B54). Therefore, a noumenal agent could not decide otherwise.

But even if there is a way to explain how a noumenal agent could change and decide otherwise while being outside time, there are at least two external problems that significantly raise the cost of adopting the standard interpretation. The first external problem is that any free action seems to change the past (cf. Wood 1984, 91f). If, for instance, my noumenal self freely decides to not get up from the chair, the past would have to have been different. This is because – according to the initial stipulation – one could predict a behavior if one could know the agent deep down. Looking at all the sensible conditions, including the state of the body, one’s desires and beliefs, one should in principle be able to predict an agent’s action. If the prediction is that an hour from now, I will get up from the chair, but then the noumenal self decides to remain seated, this action too would have to be predictable looking at the sensible conditions. A free decision of the noumenal self would therefore change the past sensible conditions, otherwise my behavior cannot be predicted. A free action changes the past. This sounds very implausible, and it raises the costs of adopting this interpretation.

A second external problem is that the noumenal self is not something that is available in introspection. Our inner sense, to which reflection and conscious deliberation belong, is in time, and therefore causally pre-determined. If a noumenal self is not in time, it is not something that is available to our conscious reflection (cf. *KrV* B406-13). A free action would therefore feel as if it would be handed down from outside our awareness and conscious control. This is not our ordinary conception of freedom, and this too raises the cost of adopting such an interpretation of Kant’s texts. This reading does not give us what we want, and in addition creates two implausible features (for a longer discussion see Sensen, 2018a).

Given the internal and external problems of the standard reading, we should have a second look at Kant's texts. The standard interpretation makes two assumptions, and it can be argued that both are in tension with what Kant actually says. The first assumption is that Kant conceives of freedom as the ability to do otherwise. It is assumed that the purpose of Kant's inquiry is to establish our ordinary sense of freedom: that in a given situation we can act one way or the other – independently of our biology, history, and circumstances. The second assumption is that it is a noumenal self is the main aspect that makes freedom possible. I believe that we need to change both assumptions.

First of all, in the 'Antinomy,' Kant does not define freedom as the ability to do otherwise. Rather Kant is concerned with transcendental or cosmological freedom, which he defines in the following way: "By freedom in the cosmological sense ... I understand the faculty of beginning a state from itself, the causality of which does not in turn stand under another cause determining it in time according with the law of nature." (*KrV* A533/B561) Kant does not mention the ability to act otherwise in this definition, but his concern is whether human beings can be a "first cause" (*KrV* B478), or an unmoved mover. He reiterates the essential feature of a first mover as the ability to begin a state from itself when he says: "a first mover ..., i.e., a freely acting cause, which began this series of states first and from itself" (*KrV* A451/B479). What is the difference between a first mover and the ability to act otherwise? The first mover conception merely involves that something, e.g., the Big Bang, is the first cause (of nature) without being caused itself (by anything in nature). But it does not include that the Big Bang had a choice, or could have acted otherwise. This is important because Kant's primary concern in the 'Third Analogy' is whether human beings could be a first cause.

Secondly, when Kant explores how one and the same action can be free and causally pre-determined at the same time, he does not talk about a noumenal self as the essential feature of what makes possible cosmological freedom, but an intelligible character. These two are not the same. What is an intelligible character? Kant defines a character as a law of causality: "But every effective cause must have a character, i.e., a law of its causality, without which it would not be a cause at all." (*KrV* A539/B567). He defines 'intelligible' in the following way: "I call intelligible that in an object of sense which is not itself appearance." (*KrV* A538/B566) If one puts both aspects together, then Kant's claim is that a human being can be an uncaused cause in virtue of having a law of causality that can be discerned in experience, but that does not itself arise out of appearances. So what exactly is the intelligible character? The intelligible character Kant talks about in the 'Third Antinomy' are practical imperatives: "Now that this reason has causality, or that we can at least represent something of the sort in it, is clear from the imperatives that we propose as rules to our powers of execution in everything practical." (*KrV* A547/B575).

Kant's example of such an imperative is the Moral Law or Categorical Imperative (cf. *GMS*, AA 4: 421), which is a "law of reason" and determines what "ought to have determined the conduct of a person" (*KrV* A555/B583). It is the Moral Law that is a law of causality that has effects in the sensible world without itself arising out of sensible world. It is this law, and its ground (pure reason) that is said to be outside time, and does not change:

reason is not affected at all by that sensibility, ... it does not alter ... in it no state precedes that determines the following one ... is present to all the actions of human beings in all conditions of time, and is one and the same, but it is not itself in time, and never enters into any new state in which it previously was not" (*KrV* A555f/B583f)

Kant says that it is pure reason that does not change. Reason does not sometimes give one law, e.g., the moral law, and then another, e.g., to maximize your own happiness. Rather the moral law is constitutive of pure reason (cf. Sensen 2018b), which means that pure, non-empirical reason is always guided by this law: "reason does not give in to those grounds which are empirically given ... but with complete spontaneity it makes its own order ... according to which it even declares actions to be necessary" (*KrV* A548/B576).

If we replace 'intelligible character' with 'Moral Law,' then we can explain how a human being can be a first cause. If one does not give in to temptations, but follows what is morally required simply because it is required, then one can cause an action in the sensible world (e.g., not to lie etc.), without the cause of this action (the Moral Law) being itself caused by nature. This solution also explains how Kant can uphold that one and the same action can be free and causally pre-determined at the same time. For instance, if I know you deep down, and know that you will refuse a bribe for moral reasons, your action is caused by something outside of sensible desires, but still predictable. Your action is predictable because I know from your sensible conditions that you will be motivated for moral reasons. At the same time, to give a full explanation of your action I have to cite something (the Moral Law) that does not itself arise out of sensible conditions (desires and so forth). One and the same action is free (in the first mover sense), but can be predicted.

Kant could use the same solution for prudent behavior. The Moral Law is only one example of an intelligible character that can function as a first cause. If there are other laws that do not arise out of our sensible nature, but are given by pure reason, then actions performed for these laws would be free as well. For instance, there might be – besides the Categorical Imperative – also a hypothetical imperative that governs our prudent behavior: "Whoever wills the end also wills (insofar as reason has decisive influence on his actions) the indispensably necessary means to it that are within his power." (*GMS*, AA 4: 417; cf. Hill, 1973) Further laws that could make freedom possible are the law of non-contradiction, or

a law of causality. If an agent is conflicted between two options, but he chooses one because of a law given by pure reason (e.g., the principle of non-contradiction), then this action is free in the first mover sense as well.

However, this solution to the problem of freedom and determinism does not help us for the question of this article. What we wanted to know is whether an agent has the ability to act otherwise in a way that is not causally pre-determined, and can in principle not be accurately predicted. We have not yet addressed this issue. But Kant seems to explore the ability to act otherwise in the *Religion*, to which I shall now turn.

Section 3: A Change of Heart

One could argue that Kant puts forth a ‘could have otherwise’ conception of freedom in the *Religion*, when he talks about the necessity for a revolution in one’s dispositions, or a change of heart. There he is faced with the following problem: On the one hand, it seems that all human beings are evil by nature: “‘The human being is *evil*,’ cannot mean anything else that he is conscious of the moral law and yet has incorporated into his maxim the (occasional) deviation from it. ‘He is evil *by nature*’ simply means ... that, according to the cognition we have of the human being through experience, he cannot be judged otherwise” (*RGV*, AA 6: 32). We have a tendency to subordinate the moral law to our inclinations. We are willing to act morally as long as we do not have to sacrifice too much of what we want. On the other hand, the Moral Law commands to overcome this evil, and be morally good. We would need to change our basic maxim, and to subordinate the inclinations to the Moral Law. However, if – as the ‘Third Antinomy’ argues – our actions are causally pre-determined, how can we act otherwise than what our nature predisposes us to?

Kant’s argument for the view that we do have the ability to act otherwise is a version of the ‘Ought Implies Can’ principle. The moral law demands compliance, and Kant seems to argue that this implies that one also is capable of following it: “For if the moral law commands that we *ought* to be better human beings now, it inescapably follows that we must be *capable* of being better human beings.” (*RGV*, AA 6: 50) However, one can ask whether it is really true that an ‘Ought’ implies ‘Can.’ We all know situations in which we felt that we should do something, e.g., help people in need, but where in fact we could not do so. Kant himself acknowledges this phenomenon as a conscience that is too strong (cf. *Lectures on Ethics*, *V-Mo/Collins*, AA 27: 356). So, why should we think that ‘Ought Implies Can’ is a valid principle?

Kant himself seems to use the principle in two different applications, and this raises an additional question of which of these Kant has in mind for the change of heart argument. The first usage is a *Modus Tollens* argument:

If I ought, then I can
I cannot
Therefore I ought not

The general idea is that a moral theory cannot require something that one cannot (physically) do: “People are always preaching about what ought to be done, and nobody thinks about whether it can be done ... Consideration of rules is useless if one cannot make man ready to follow them” (*V-Mo/Collins*, AA 27: 244). Kant here states a requirement for what an ethical theory could demand of someone. If one (physically) cannot do something, then it cannot be commanded: “thus a man, for example, has no obligation to stop hiccupping, for it is not in his power” (*V-Mo/Collins*, AA 27: 261) What is important to note, however, is that in this case ‘Ought Implies Can’ is not an axiom, something that is by itself plausible, and in itself justified. Rather, the principle is the conclusion of another intuitive thought: It is pointless to demand something that one cannot do.

In a second version of ‘Ought Implies Can’ Kant uses a *Modus Ponens* structure:

If I ought, then I can
I (have a sense that I) ought
Therefore (I have a sense that) I can

Kant uses this version of ‘Ought Implies Can’ in the gallows example of the *Critique of Practical Reason* (cf. *KpV*, AA 5: 30). The point of the gallows example is to show that we can cognize freedom from the demands of the Moral Law. In order to show this, Kant presents a thought experiment in which no inclination speaks in favor of the moral action. In the example, a prince demands of you to give false testimony against a man you know to be innocent. If you give false testimony, you will be rewarded and in good graces with the prince. If you refuse, however, you will be punished, and lose everything that is dear to you. On this stipulation, no inclination speaks in favor of refusing to give false testimony. However, Kant believes that we are all aware that this action is morally wrong. The accused is innocent after all, and the accusation unjust. The moral demand makes one aware that one could refuse to give false testimony. If freedom is understood as acting independently of one’s inclinations, the moral demand makes one aware that one could act freely: “He judges, therefore, that he can do something because he is

aware that he ought to do it and cognizes freedom within him, which, without the moral law, would have remained unknown to him.” (*KpV*, AA 5: 30)

The moral ‘Ought’ gives one a sense that one ‘Can’ act accordingly. This inference too seems plausible. However, it is again important to realize that ‘Ought Implies Can’ is not an axiom in this case either, and that it is not self-evident. Rather, the principle gets its plausibility from a psychological context. If I have no desire to act in a certain way, but if I recognize that I morally ought to perform the action, then I have a psychological sense that I could act in this way. This is the plausibility of ‘Ought Implies Can’ in the context of the gallows example. But this does not justify a general validity of ‘Ought Implies Can.’ One therefore has to look in a specific context how Kant uses the principle, and whether it is plausible (for further discussions of the principle, see Timmermann, 2003).

This creates two problems for Kant’s views on the ability to act otherwise. First, Kant’s usage of ‘Ought Implies Can’ in the *Religion* seems to be different from both versions discussed above. Kant does not use the *Modus Tollens* argument since he does not want to establish the negative conclusion that we cannot become morally better people. In its structure, the *Religion* argument has to follow the *Modus Ponens* argument. Kant wants to establish that one can better oneself. However, Kant’s argument in the *Religion* is also different from the one he employs in the gallows example. For there he was just concerned with a *psychological sense* that one can act otherwise. In that context it is not important that one *actually can* act differently. He is only concerned with our intention to act, “its power of execution may be as it may” (*KpV*, AA 5: 45f). However, in the *Religion* Kant wants to explore the deeper, metaphysical question whether one actually can decide differently, and become a better moral person, not just whether one has the psychological sense that this is possible.

The second problem is that Kant could not simply use ‘Ought Implies Can’ as an established axiom. I have argued that in the other contexts ‘Ought Implies Can’ is the conclusion of plausible considerations, not the starting premise. If one believes in causal pre-determinism, a moral demand by itself would not show that one can act otherwise. Like a conscience that is too strong, the moral demand might be impossible to fulfill.

Not surprisingly, Kant himself seems to agree with the above. If one looks carefully at Kant’s argument, he does not really claim that ‘Ought’ implies ‘Can’, but he settles for the weaker claim that ‘Ought’ implies ‘*hope* that one can’: “Yet he must be able to *hope* that, by the exertion of *his own* power, he will attain to the road that leads in that direction, as indicated to him by a fundamentally improved disposition. For he ought to become a good human being” (*RGV*, AA 6: 51). In his final reflection on the matter, Kant does not argue that we *know* that we can become better human beings morally. He merely argues that we must *hope* that we can, because the moral demand commands us to strive for it.

In the *Religion*, Kant does not seem to give up the view that our actions are causally pre-determined, and predictable. Kant twice states that it might need divine intervention in order to acquire a morally better disposition. He states: “Granted that some supernatural cooperation is also needed” (*RGV*, AA 6: 44, cf. 50). However, whether it is possible to change oneself, and how exactly it would be possible – the mechanism so to speak – remain open questions.

Section 3: Non-Moral Decisions

The prominent passages on freedom, therefore, do not provide an answer to the question of this article. The ‘Third Antinomy’ talks about a different form of freedom, and the *Religion* does not present a proof that we do have the ability to act otherwise. In addition, both passages present a conflict between a moral action, and an immoral action. However, we are interested in morally indifferent actions, in which the Moral Law does not come into play.

Kant argues that all actions that are not morally relevant are guided by the pursuit of one’s own happiness. He seems to regard this as an analytic statement, because he defines happiness in a way that it describes getting whatever you want: “To be happy is necessarily the demand of every rational finite being and therefore an unavoidable determining ground of its faculty of desire.” (*KpV*, AA 5: 25) More specifically, Kant defines happiness as “a rational being’s consciousness of the agreeableness of life uninterruptedly, accompanying his whole existence” (*KpV*, AA 5: 22; cf. *GMS*, AA 4: 418). Happiness, thus understood, becomes identical with striving for what you want. Whatever you are inclined to do will be part of your happiness because happiness is getting what you want.

Kant describes the mechanism of non-moral actions as follows: “satisfaction with one’s whole existence is ... a problem imposed upon him by his finite nature itself, because he is needy and this need is directed to the matter of his faculty of desire, that is, something related to a subjective feeling of pleasure or displeasure underlying it by which is determined what he needs in order to be satisfied with his condition.” (*KpV*, AA 5: 25) Kant defines a “matter of the faculty of desire” as “an object whose reality is desired” (*KpV*, AA 5: 21). This means that our needs give rise to wants for particular objects that will satisfy these needs. What moves us to pursue these objects is the anticipation of a pleasure or agreeableness we will get when we acquired the object. Therefore, if one has a “desire for this object,” “the determining ground of choice is then the representation of an object and that relation of the representation to the subject by which the faculty of desire is determined to realize the object. Such a relation to the subject, however is called *pleasure* in the reality of object.” (*KpV*, AA 5: 21) We pursue non-moral actions “only insofar as the feeling of agreeableness that the subject expects from the

reality of an object determines the faculty of desire.” (*KpV*, AA 5: 22). (On Kant’s view on pleasure see also Höwing, 2013.)

Kant’s conception of non-moral actions has the further implication that there is only one currency, so to speak, in which one compares different alternatives: “it does not matter at all where the *representation* of this pleasing object comes from but only how much it *pleases*.” (*KpV*, AA 5: 23) Kant argues that there must be one currency, pleasure, for, “[o]therwise, how could one make a comparison in *magnitude* between two determining grounds quite different as to the kind of representation, so as to prefer the one that most affects the faculty of desire?” (*KpV*, AA 5: 23) Non-moral actions can be of very different kinds. A human being can still choose between them: “The same human being can return unread an instructive book that he cannot again obtain, in order not to miss a hunt; he can leave in the middle of a fine speech in order not to be late for a meal” (*KpV*, AA 5: 23). In order to make a decision between two very different kinds of actions, Kant argues, there must be something they have in common, a same underlying currency, in order for one to be able to compare and decide between them.

While Kant asserts that this currency is pleasure, he does not give one narrow standard for weighing pleasure. He does not, for instance, say that one always acts in order to gain the greatest amount, or the greatest amount over a specific period, but he names several criteria without weighing these further: “The only thing that concerns him, in order to decide upon a choice, is how intense, how long, how easily acquired, and how often repeated this agreeableness is.” (*KpV*, AA 5: 23) These are different parameters, and Kant leaves open how exactly one weighs the different anticipated pleasures of the alternatives. For instance, is an alternative better in which one gets 100 units of pleasure for the first ten years, and 20 over the next ten years, or a life in which one gets 65 units in each of the ten-year spans? Kant does not say, although he might assume that the choice is uncontroversial, for he claims that everyone simply asks about the alternatives: “*how much* and *how great* satisfaction they will furnish him for the longest time.” (*KpV*, AA 5: 23) Kant’s account, therefore, leaves open whether there is one best answer for each choice an agent might face, and whether the agent is causally pre-determined to choose that alternative, or whether an agent could act otherwise given the same pleasure calculations.

Section 4: The Incorporation Thesis

The previous section suggests that all our prudent decisions are guided by a sophisticated mechanism to maximize our own pleasure. However, this cannot really be Kant’s view. The reason is because he also holds what has been dubbed, by Henry Allison, the “Incorporation Thesis” (cf. Allison, 1990, p. 5). The thesis

states that intentional human behavior, actions for which we would hold an agent responsible, is not immediately caused by human incentives, but that an agent first has to incorporate an incentive into a maxim in order to cause and be responsible for this behavior. The thesis is based on the following passage: “freedom of the power of choice has the characteristic, entirely peculiar to it, that it cannot be determined to action through any incentive *except in so far as the human being has incorporated it into his maxim*” (RGV, AA 6: 23).

There is no need to think that every form of human behavior, e.g., pulling the hand from a hot cooking plate, or yawning is governed by the Incorporation Thesis. However, every intentional behavior that is responsible in an ordinary sense would fall under the thesis. Kant reverses our contemporary parlance on this issue. For Kant, ‘action’ (*Handlung*) is the wider term that also includes unintentional behavior, whereas ‘deed’ (*Tat*) is a narrower term that describes an agent’s intentional actions (cf. Willaschek, 1992, p. 266-9).

However, what exactly is the claim of Kant’s Incorporation Thesis, and how is it supported? For instance, is it meant to be a description of how we actually behave, or is there a further argument that establishes that intentional behavior has to be understood this way? One way of reading the thesis is that it describes a spontaneity of the agent that is the defining feature of making decisions. According to this view, human intentional behavior is not immediately caused by inclinations, but the agent has a spontaneity of adopting or rejecting these that can be compared to the “I think” in Kant’s theoretical philosophy that has to be able to accompany all of one’s perceptions (cf. Allison, 1990, 40). One way of understanding this is that it is an accurate description of how we do in fact act. There is then no further justification required why this has to be the case.

One such further explanation is that choice and moral action are only possible on the model of the Incorporation Thesis (cf. Reath, 2006, p. 12f, p. 17-19). If our intentional behavior were just caused by a vector of pleasure forces, then it is hard to see how this would still be a choice in the normal sense of the word. It seems that we would just be pushed around by the natural forces. In addition, the Incorporation Thesis explains how moral actions are possible. If an incentive first has to be endorsed by an agent, given a value so to speak, in order to become a cause, then it is easier to explain how the Moral Law can frustrate and work against a selfish cause by showing that the value of the inclination is inferior to the moral command.

Yet a different argument for why one has to incorporate an incentive into a maxim is that otherwise one could not become an agent at all. If one would always immediately act on one’s inclinations, one would be a “*mere heap*” (Korsgaard, 2009, p. 76) of changing desires, but not a unified agent. In order to constitute oneself as a stable, well-governed agent, it can be argued, one has to act on principles that hold for all relevantly similar situations (cf. Korsgaard, 2009, p. 25f,

p. 153-8). This form of long-term character is also prudentially useful, as it helps us to be stable, withstand impulses, and be rational (cf. Kuehn, 2001, 145f).

While this form of self-constitution is about having a stable character over time, I believe that Kant's argument is in the first instance about the need to have maxims *on one particular occasion* in order to be a responsible agent. Kant argues that one essential feature of causality is that it is law-governed. If an agent, therefore, wants to be a cause on one occasion, he or she must be the source of its own law (maxim):

the concept of causality brings with it that of laws in accordance with which, by something we call a cause, something else, namely an effect, must be posited, so freedom, although it is not a property of the will in accordance with natural laws, is not for that reason lawless; ... for otherwise a free will would be an absurdity." (*GMS*, AA 4: 446).

Granted, Kant makes this statement in connection with transcendental freedom and morality, not the freedom of choice and prudence. But what is important for our question is the first part of the quote. An essential feature of the concept of causality is that it is law-like. Something is not a cause without law-likeness. (This does not mean that law-likeness is the only essential feature of causality. There might be other features, such as having a force etc. For a thorough discussion of Kant's concept of causality see Watkins, 2005.) What this means is that in order for an agent to be a cause, and not just the product of his or her inclinations, he or she has to act on a law. So, even to be a cause on one particular occasion, an agent would have to adopt a law, a maxim, in order to act intentionally at all.

However, even if we can give a further justification why the Incorporation Thesis must be true, according to Kant, it still leaves open our main question: How free is prudent behavior? We now have a more sophisticated mechanism of how Kant conceives of such choices, but it is not clear whether an agent has the ability to choose one maxim over another in a sense that is not causally pre-determined. So, we can still ask: How does the choice between two maxims come about? What happens in the final moment in which you adopt a maxim?

Kant addresses the problem in the *Religion*, and he argues that the answer is "inscrutable":

That the first subjective ground of the adoption of moral maxims is inscrutable can be seen provisionally from this: Since the adoption is free, its ground (e.g. why I have adopted an evil maxim and not a good one instead) must not be sought in any incentive of nature, but always again in a maxim ... without ever being able to come to the first ground. (*RGV*, AA 6: 21n, cf. *GMS*, AA 4: 463)

What this means is that the final reason why and how we make decisions is in principle hidden from our view. Our cognitive capacities are not capable of discerning the answer to our question (cf. also McGinn, 1993). We have a blind

spot, and are not able to discern what happens in the final moment of a decision. That Kant holds such a view should not be surprising from the ‘Dialectic’ of his *Critique of Pure Reason*, where he likewise argues that we often have an indication that there is more than we can experience with our senses, e.g., God, Freedom, and the Soul, but that we cannot prove their existence.

What is more, Kant would agree with Hume that we cannot even conceive of the mechanism of an ability to act otherwise. Hume had argued that if we think of the final moment of a decision, we have to think that it was either random or determined (cf. *A Treatise of Human Nature* 2.3.2). Kant agrees with this assessment: “For we can explain what happens only by deriving it from a cause in accordance with laws of nature, and in so doing we would not be thinking of choice as free.” (MS, AA 6: 380n) In contemporary philosophy, authors argue that an ability to act otherwise is “unintelligible” (cf. Kane, 2002, p. 414), or inscrutable. But Kant, unlike Hume, does not conclude from this that we do not have this ability. He feels that it is a condition of the possibility of our common notion of responsibility (cf. *RGV*, AA 6: 39-41). But it remains a mystery whether we actually have this ability, and its workings are unintelligible.

Section 5: Practical Freedom

In the ‘Canon’ of the *Critique of Pure Reason* Kant draws the conclusion from these limitations of our understanding, and adds one further element to the picture I have portrayed so far. However, a note of caution is in order. The ‘Canon’ was first published in 1781, and it seems a long time before the more mature *Religion* (1793), and *Metaphysics of Morals* (1797). Kant republished the ‘Canon’ without changes in 1787, and it therefore seems that he fully endorses what he wrote in 1781. However, the ‘Canon’ also holds passages on moral motivation that are not in line with his mature philosophy (cf. Timmermann, 2018). Nonetheless, I shall argue that on the freedom of choice, the answer he gives is in line with his later works, and answers the question more fully.

In the ‘Canon,’ Kant is only concerned with practical freedom in contrast to the transcendental freedom he examined in the ‘Third Antinomy’: “for the present I will use the concept of freedom only in a practical sense and set aside ... the transcendental signification of the concept” (*KrV* A801/B829; on practical freedom cf. Schönecker, 2005). Kant therefore addresses the phenomenon of choice that is the topic of this article. Kant’s main point is that human beings are not merely controlled by inclinations. He conceives of animal behavior in this way: “A faculty of choice, that is, is merely **animal** (*arbitrium brutum*) which cannot be determined other than through sensible impulses, i.e., **pathologically**.” (*KrV* A802/B830) Human beings, by contrast, are not immediately determined by impulses and

inclinations, but their faculty of reason can interfere, and guide human behavior by its own conceptions. Such a faculty of choice “which can be determined independently of sensory impulses, thus through motives that can only be represented by reason, is called **free choice** (*arbitrium liberum*)” (*KrV* A802/B830). Human choices are not immediately determined by inclinations, according to Kant. Our reasoning has its own causal role.

Kant argues that we really have this form of freedom, practical freedom, as the ability to be determined by thoughts of reason: “Practical freedom can be proved through experience.” (*KrV* A802/B830). We see in our experience that we do not always immediately give in to temptations, but that we can postpone immediate desires by thoughts about longer-term gains:

For it is not merely that which stimulates the senses, i.e., immediately affects them, that determines human choice, but we have a capacity to overcome impressions on our sensory faculty of desire by representations of that which is useful or injurious even in a more remote way; but these considerations about that which in regard to our while condition is desirable, i.e., good and useful, depend on reason.” (*KrV* A802/B830)

While we can know that our reason has a causal influence on our actions, Kant argues that we do not know how reason itself comes to these decisions: “But whether in these actions, through which it prescribes laws, reason is not itself determined by further influences, and whether that which with respect to sensory impulses is called freedom might not in turn with regard to higher and more remote efficient causes by nature – in the practical sphere this does not concern us” (*KrV* A803/B831). So, even the knowledge of practical freedom does not prove the ability to decide otherwise in a way that is not causally pre-determined, and can in principle not be predicted. Practical freedom does not establish the ability to act otherwise in our ordinary sense.

However, Kant also adds the final piece of his answer: Whether we do have the ability to act otherwise, does not concern us in practical matters. Rather, it is a theoretical, speculative question, something that would be transcendental freedom: “transcendental freedom requires an independence of this reason itself (with regard to its causality for initiating a series of appearances) from all determining causes of the world of the senses” (*KrV* A803/B831). In practical matters we are concerned with how we should act, and this can be established without the speculative question.

Section 6: Final Results

How free are prudent actions? I have argued that Kant holds the following claims:

(i) We know by experience that our reasoning can have a causal influence on our actions.

(ii) But, in principle, we cannot know whether deep down these deliberations are themselves causally pre-determined by nature.

(iii) What is more, we cannot even conceive of how we could act otherwise in a way that is not causally pre-determined, or merely random.

(iv) However, ultimately, this is not what is important for our practical concerns. What is important is that we are not simply pushed around by our inclinations, but that our deliberations can make a difference, and that we behave morally.

Literature

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HILL, T. "The Hypothetical Imperative". In: *Dignity and Practical Reason*, Ithaca: Cornell University Press, 17-37, 1992.
- HÖWING, T. *Praktische Lust*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- KANE, R. "Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth" In: *The Oxford Handbook on Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 406-37, 2002.
- KORSGAARD, C. *Self-Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 2009
- KUEHN, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- McGINN, C. *Problems in Philosophy*. Oxford: Oxford: Blackwell, 1993,
- REATH, A. *Agency & Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, 2006.
- REINHOLD, C. L. "Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens" In: BITTNER, R; CRAMER, K. (eds.). *Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 252-274, 1975.
- SCHÖNECKER, D. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- SENSEN, O. "Freedom and Determinism" In: WAIBEL, V. et al. (eds.). *Natur und Freiheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2181-90, 2018a
- SENSEN, O. "Kant's Constitutivism," In: dos SANTOS, R.; SCHMIDT, E (eds.). *Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy*, Berlin: Walter de Gruyter, 197-220, 2018b.
- SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett, 1981.
- TIMMERMANN, J. "Sollen und Können. 'Du kannst, denn du sollst' und 'Sollen impliziert Können' im Vergleich" In: *Philosophiegeschichte und Logische Analyse* 6, 113-22, 2003.
- TIMMERMANN, J. "Emerging Autonomy: Dealing with the Inadequacies of the "Canon" of the *Critique of Pure Reason* (1781)". In: BACIN, S; SENSEN, O (eds.). *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 102-121, 2018.
- WATKINS, E. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- WILLASCHEK, M. *Praktische Vernunft*, Stuttgart: Metzler, 1992.
- WOOD, A. "Kant's Compatibilism" In: *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 73-101, 1984.

Abstract:

Does Kant allow for our ordinary view that prudent behavior can be free? Kant understands prudence as the “skill in the choice of means to one’s own greatest well-being” (GMS 4:416). If there are morally indifferent actions (cf. MS 6:223), some of these decisions might not fall under moral requirements. How does Kant conceive of such decisions, and which notion of freedom does he employ in this context? These are the questions I shall focus on in this article.

Keywords: freedom, prudence, agency, reason, moral law

Recebido em: 11/2018

Aprovado em: 02/2019

The Error in the Groundwork: Kant's Revision of the Imperatives and Prudence as Technical Ability

Stefano Bacin¹

Università degli Studi di Milano (Milão, Itália)

1. Introduction

Kant's *Groundwork for the Metaphysics of Morals* has been criticized innumerable times since its publication. More or less malicious critics have maintained that there is a gap in one central argument of the work, that central claims are unjustified, untenable, or even morally dangerous, and so on. One severe critic of the *Groundwork*, however, was, its author himself, who a few years later pointed out that that work contained an "error" that had to be corrected (*EEKU*, AA 20: 200).² The explicit retraction remained hidden for a long time in the unpublished version of the introduction to the *Critique of the Power of Judgement* (which was first published in its entirety in 1838 in the Rosenkranz-Schubert edition), and was not included in as strong terms in the printed version. The substance of the claims leading to the remark was maintained in the published work as well (cf. *KU*, AA 5: 172), along with some further significant dissimilarities. The target of Kant's self-criticism is the account of the so-called hypothetical imperatives given in 1785. Thus, if the criticism is sound, it might be appropriate not to take some claims from the second section of the *Groundwork* as Kant's last word on the matter.³ What Kant calls an error belongs the ideas of the *Groundwork* that every exposition of the work, and most presentations of Kant's moral philosophy, touches upon. Now, according to Kant's own later assessment, that part would be superseded by the correction provided in the introductions to the third *Critique*.

In the following, I shall explore some of the main implications of this shift in Kant's view. Kant's change of mind on the matter has not been investigated

¹ E-mail: stefano.bacin@unimi.it

² All references to Kant's writings are given by volume and page number of the Academy Edition. The quotations are taken from the Cambridge Edition translations, where available.

³ See now the perceptive analysis in Papish (2018).

enough, in spite of the fact that the systematic, albeit brief treatment of the matter in the *Groundwork* has been replaced by a corresponding one in a similarly prominent systematic position both in the *Critique of Practical Reason* (cf. *KpV*, AA 5: 20) and in the *Metaphysics of Morals* (cf. *MS*, AA 6: 222). A possible cause of the neglect for the effects of the revision might well be the implicit, yet still widespread assumption that Kant's views on moral philosophy did not undergo significant changes after the *Groundwork* and, to some extent, the second *Critique*, if only because the *Metaphysics of Morals* is supposed not to be an innovative work in any respect. On the contrary, this issue provides one clear example of the dynamics of Kant's thought and the importance of taking its development into account, showing how Kant's revision of the theory of so-called hypothetical imperatives has an impact on his general conception of practical thinking and his consideration of prudence in particular.

My primary focus shall be on the impact of Kant's change of mind on his view of prudence, which has its *locus classicus* in Kant's corpus exactly in the pages that the introductions to the third *Critique* address.⁴ Remarkably, the brief overview of practical principles given in the *Metaphysics of Morals* (cf. *MS*, AA 6: 221f.) does not mention the precepts of prudence along with the imperatives of morality and the rules of skill, displaying a classification that seems hardly compatible with the account of the *Groundwork*. I shall suggest that the revision of the account of the so-called hypothetical imperatives leads to differentiate, and ultimately separate, two functions in prudence: the determination of individual ends through maxims and the pragmatic rules finding out means to reach those ends. Accordingly, as I shall argue, the revision changes the balance between skill and prudence as presented in the *Groundwork*, and a genuine structural distinction between the rules of prudence and skill goes missing. In Kant's revised account, the only difference lies in the domain in which prudence unfolds, that is, the field of human relations, and in the relevant cognitions.

2. Beyond Classification: Implications of the Revision

In the first section of the unpublished introduction originally planned for the third *Critique*, Kant explains that the traditional distinction between theoretical and practical propositions has some ambiguity that hides the most important difference between conflicting grounds of determination of a will's causal power. In order not to miss that distinction, the propositions of skill should be regarded not as practical

⁴ Schwaiger (1999) and Schwaiger (2002) provide a helpful reconstruction of the development of Kant's view of prudence, which, however, is by and large limited to the time up to 1785 and, except marginal references to later writings, does not take the later development directly into account. Part of the aim of the present paper aims is to point out the main lines along which Kant's conception of prudence progresses after, and beyond, the standard account of the *Groundwork*.

in the strict sense, but as 'technical'.⁵ This remark, Kant writes in a footnote, gives the opportunity to correct the "error" of the *Groundwork* concerning the non-moral imperatives:

For after I had said that imperatives of skill command only conditionally, under the condition of merely possible, i.e., problematic, ends, I called such practical precepts problematic imperatives, an expression in which a contradiction certainly lurks. I should have called them technical imperatives, i.e., imperatives of art. (*EEKU*, AA 20: 200)

Kant now suggests that the label of problematic imperatives that he had earlier given to the rules of skill is in fact afflicted by a contradiction.⁶ The remark, however, is not entirely plausible, if only because it does not explain where should lie the contradiction in the thought that a rule is prescriptive only with respect to the intent to reach a specific end, which thus represents a contingent condition.⁷ This is exactly the thought that most commentators of the *Groundwork* follow to explain the vocabulary that Kant introduces in those pages of its second section. At most, the conditional nature of those imperatives entail that they are not genuine commands, but Kant had already made this very point in the *Groundwork* (cf. *GMS*, AA 4: 416). Also, the imperatival force of the rules of skill had already been qualified in the second *Critique*, in which Kant had introduced for the propositions formerly known as hypothetical imperatives the term 'precepts' (*Vorschriften*) (cf. *KpV*, AA 5: 20), which remains in place in all later writings (cf. *MS*, AA 6: 221, also 6: 217, *TP*, AA 8: 288, *VAMS*, AA 23: 384). Moreover, in 1785 Kant had also dubbed 'technical' the imperatives of skill (cf. *GMS*, AA 4: 416). The alleged error would then appear to concern only a matter of terminology, at most a minor correction to an issue whose solution was in fact already given in 1785. This is probably why a reader of that passage is prepared to accept Kant's remark, without dwelling too much on it.

Kant's correction does not gain in clarity or plausibility, furthermore, because he does not apply it to the analogous case of prudence. In fact, with regard to it the first Introduction seems to confirm the version of the *Groundwork*. Like in

⁵ For an overview of Kant's notion of 'practical' and its different aspects, see Bacin 2015a.

⁶ Prior to the *Groundwork*, Kant had already called their necessity problematic in the essay on the *Evidence of the Principles* (cf. 2: 298) and the Remarks on the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*: cf. 20: 155. If only because of this, the correction in the first Introduction cannot be read as a return to his "precritical conception", as Konstantin Pollok has suggested (see Pollok 2007, p. 68). Note that, however, Kant is reported to have presented the rules of skill as "problematic" again after the third *Critique*, according to the Vigilantius notes: cf. 27: 491. (See also Papish 2018, p. 306n.)

⁷ The reading of Kant's correction suggested by Papish (2018, p. 302) might be too charitable, as it does not seem well grounded in the text. Papish holds that "the notion of a 'problematic imperative' emphasizes the relationship between a human being and an objective law, or the conditions under which an imperative applies to us", that of "a 'technical imperative'", by contrast, emphasizes that human action must in general be governed by technique, or the artifice exhibited by a craftsman". Even if this should be true, this would explain a different accentuation on Kant's part, but not why he intends to point out a contradiction in the notion of a problematic imperative.

1785, Kant highlights that the main distinctive feature of the prescriptions of prudence is that they, in contrast to those of skill, have to do not only with the prescription of the means to the intended end, but with the determination of the end in the first place:

Only the fact that the end which we ascribe to ourselves and to others, namely that of our own happiness, does not belong among the merely arbitrary ends justifies a special designation for these technical imperatives; for the problem does not merely, as in the case of technical imperatives, require the manner of the execution of an end, but also the determination of that which constitutes this end itself (happiness), which in the case of technical imperatives in general must be presupposed as known. (*EEKU*, AA 20: 200; cf. *GMS*, AA 4: 418)

At a first inspection, thus, the error that Kant is pointing out would not sound too serious, after all. One might even suspect that Kant's (apparent?) self-criticism might rather be meant to hide a renewed endorsement of the central claims of the *Groundwork*, after the responses to several allegations in the second *Critique*. If the idea of a problematic imperative is the only error to be corrected, then the rest of the work, that is, its substantial content, must be quite right⁸. A comparison with the published version of the introduction might strengthen this impression. There, the explicit reference to the *Groundwork* disappears, as does any talk of an error to be corrected. In discussing the traditional distinction between theoretical and practical field, Kant maintains only the crucial point, already made in the unpublished version, that the rules of skill and prudence belong together in the category of what he now calls "technically practical rules":

All technically practical rules (i.e., those of art and skill in general, as well as those of prudence, as a skill in influencing human beings and their will), so far as their principles rest on concepts, must be counted only as corollaries of theoretical philosophy. (*KU*, AA 5: 172)

⁸ Note, furthermore, that some internal terminological unclarity affects the footnote about the "error" in the *Groundwork*. After the critical remark on 'problematic', a reader would expect a similar annotation regarding the label of assertoric that the *Groundwork* gives to the imperatives of prudence (cf. *GMS*, AA 4: 415), exactly because the relevant end is, in that case, "actual and thus even subjectively necessary", as Kant writes in the first Introduction to the third *Critique* (*EEKU*, AA 20: 200). Oddly, 'assertoric' is not even brought up here. As Kant refers to the imperatives of prudence in that footnote, he calls them 'pragmatic' (cf. *EEKU*, AA 20: 200), using the term that already in the *Groundwork* he uses to differentiate the demands of prudence from those of skill, which in turn are already in 1785 called technical (cf. *GMS*, AA 4: 416f.; much the same, odd contrast between "problematisch-bedingt[e]" and "pragmatisch-bedingt[e]" imperatives occurs also in a draft for the *Theory and Practice* essay: cf. *VATP*, AA 23: 246. Cf. also the Vigilantius notes, *V-MS/Vigil*, AA 27: 491). Thus the true issue, in the first Introduction, seems to be not the rather marginal question of how to characterise the rules of skill, but rather that the logical vocabulary, so distinctive of the account of imperatives given in the *Groundwork*, has to be given up. (See also Aubenque 1975, p. 161, who however does not see the limits of Kant's self-criticism.) The only logical designation that sticks in later texts is, of course, that of categorical imperative. (On the role of logic as a background for Kant's conception at the time of the *Groundwork*, see Bacin 2006, p. 104-106, p. 136f.)

One might suppose that, had the alleged error been so serious, it certainly should have been considered also in the final version of the introduction. Since this is not the case, there would be no reason to see in those pages a genuine change of mind concerning the non-moral imperatives. In fact, the term 'imperative' does not occur at all in the entire third *Critique*. Kant only focuses on the distinction between technically practical and morally practical. A notable difference between the two versions of the introduction, however, lies in that the published text does not devote any attention at the distinction between prescriptions of skill and prudence. A contrast between them, such as that pointed out in the unpublished introduction—that, unlike skill, prudence has to determine its end and not merely to identify the appropriate means—is no longer mentioned. In fact, brief remarks at the outset of the second *Critique* already suggested the same binary distinction, in which the specificity of the rules of prudence would vanish.⁹ There Kant wrote that imperatives are to be distinguished in two kinds:

The first would be hypothetical imperatives and *would contain mere precepts of skill*; the second, on the contrary, would be categorical and would alone be practical laws. (*KpV*, AA 5: 20; my italics)

In this respect, the Introductions to the third *Critique* unfold the view of practical principles briefly sketched in the second *Critique*. The account sketched in the two introductions to the third *Critique*, and somehow anticipated in the second, thus results in a twofold distinction of practical rules in the broadest sense, which appears to be made in increasingly sharper terms. This might be construed as a mere re-classification of the rules formerly known as imperatives, which are now differentiated according to a bipartite scheme instead of the tripartite distinction of the *Groundwork*.¹⁰

Still, the matter at issue cannot be solved that easily. As so often in Kant's thought, classifications and systematizations reflect a position on substantial issues. The apparently minor issue with the label to be used for imperatives of skill brings up more general questions, which affect the account of imperatives given in the *Groundwork*. Whereas the *Groundwork* and the first Introduction to the third *Critique* had differentiated between rules of skill and counsels of prudence, in the final Introduction the directives of skill and prudence are brought together under

⁹ Note that the discrepancies between the two versions of the Introduction and the closer similarity of the final version with the claims of the second *Critique* might suggest that the first, unpublished Introduction had been composed, at least in part, even before the second *Critique*. Here I cannot discuss the question, though. On the composition of the third *Critique* and the chronological position of the first Introduction in particular, see Tonelli 1954 and Zammito 1992, p. 4f. Both Tonelli and Zammito, however, suggest that the first Introduction should have been written between early 1788 and 1789, that is, well after the publication of the second *Critique*.

¹⁰ See e.g. Allison 2011, p. 158n., who notes in passing the transition from a tripartite to a bipartite classification after the *Groundwork*.

the common label of technically practical rules, to distinguish them from the morally practical norms.

The relationship between prudence and skill was always particularly close, not merely because they were both construed as operating through conditional imperatives. Prudence (“in the narrowest sense”) was presented already in the *Groundwork* as a specific kind of skill, namely “the skill in the choice of the means to one’s own greatest well-being” (*GMS*, AA 4:416). The different status of their respective ends marked the conceptual distinction. Now, the bipartite re-classification of practical principles introduced in the third *Critique* suggests some change that goes beyond that. One might still suspect that the distinction between skill and prudence is not brought up again in the published Introduction simply for reasons of space, and because it would not directly concern the (already broad) thematic scope of the third *Critique*, and it would thus not be necessary to dwell on that matter. But the same bipartite classification occurs again in the *Metaphysics of Morals*, where, in a context specifically devoted to the practical philosophy, Kant maintains that, besides the categorical imperative, “[a]ll other imperatives are technical and are, one and all, conditional” (*MS*, AA 6: 222; cf. 6: 221, and 6: 217 f.)¹¹.

One of the implications of the new bipartite classification of rules for action is that the space for a distinction between skill and prudence like that made in the *Groundwork* and, again, in the first Introduction, now fades. If all non-categorical imperatives are in fact technical rules, then, where are to be placed the imperatives of prudence? Furthermore, the one difference following from the particular status of the end of one’s happiness is never mentioned again after the unpublished first Introduction to the third *Critique*. In fact, in the published version of the introduction Kant goes as far as maintaining that “the general doctrine of happiness itself or even the mastery of inclinations and the control of affects for the sake of the latter” are not different from “domestic, agrarian and political economy, the art of social intercourse, the prescriptions of dietetics”, insofar as “*all of these contain only rules of skill, which are thus only technically practical*” (*KU*, AA 5: 173, my italics).

The bipartite distinction between technical and practical in the strict sense (technically practical vs morally practical) amounts to an implicit elimination of any ground for a structural distinction between prescriptions of skill and prudence. Even leaving aside the internal unclarity with the terminology that I have pointed out above (see footnote 7), this represents in fact a good reason for Kant not to bring up again the “error” of the *Groundwork* in the final version of the Introduction. If that error concerned only the label given to the rules of skill, it is

¹¹ The binary contrast categorical imperatives of morality vs. technical rules also occurs in several of Kant’s drafts for the *Metaphysics of Morals*: cf. *VAMS*, AA 23: 384, 392.

superseded, along with its correction, once a genuine distinction between those rules and other prescriptions disappears. The new name of technically practical rules displaces both the labels used in the *Groundwork* and the related issues.

In this respect, the revision of the notion of the 'practical' in the two Introductions to the third *Critique* has a significant impact on the conception of non-moral imperatives. More specifically, the relation between non-moral prescriptions is now seen from a slightly different standpoint, which accentuates some uncertainty in the status of prudence. In the following, I shall focus on two main aspects of this issue, namely how the task of prudence is conceived of, and how prudence relates to skill.

3. Prudence Divided

The revision of the account of non-moral imperatives that is made explicit in the first Introduction to the third *Critique* brings an important difference between prudence and skill to the fore. A distinctive duplicity of prudence emerges there, to become more and more apparent in Kant's later writings. As Kant remarks again in the footnote of the first Introduction from which I have begun my analysis, what characterizes prudence is that its task is not only to find out the best means to an end, but also the determination of the end itself (cf. *EEKU*, AA 20: 200). This crucial point marks not only a difference from skill, understood as merely focused on the right means to an end, but also a particular complexity in prudence in the first place. If it has both to determine an end and to discern how it is best attained, its task is, in fact, twofold.

A distinction between determining ends and working out the appropriate means has already been recognized by Kant's predecessors. For instance, Baumgarten mentions the connection between the wisdom that is about ends and their connection (*sapientia*) and the prudence that is about the means to them (*prudentia*).¹² However, they are usually not understood as belonging to the very same ability. In contrast, Kant's standard account in the *Groundwork* stresses the unity of prudence through these two tasks. The view of the *Groundwork* goes beyond the previous way of drawing the distinction between the two tasks insofar as it counters the then current assumption that prudence as such has only to do with discerning the best means to an end. For instance, Wolff defined prudence exactly in these terms, as the ability to find out the best means, adding that the act of discerning them is a counsel (cf. Wolff 1720, §§ 326-327).¹³ When Kant observes that "*giving counsel* does indeed contain necessity, but it can hold only under a

¹² See Baumgarten 1763, §§ 103, p. 225. See Schwaiger 1999, p. 127; Schwaiger 2002, p. 152.

¹³ Analogously, Crusius defines prudence as "the skill to choose and to apply good means to one's own final ends" (Crusius 1744, § 161).

subjective contingent condition, if this or that human being counts this or that as belonging to his happiness” (*GMS*, AA 4: 415), he elaborates on that conception.¹⁴ Only, Kant points out that aiming at happiness makes all such prescriptions conditional, and therefore inadequate as expression of genuine moral demands. Once he separates the pursuit of happiness from morality, Kant has to include the necessary determination of that end in the domain of the same ability in charge of working out the means to attaining it. Since the pursuit of self-interest is not part of morality, the task of prudence cannot be only to work out how to best make one’s own interest, but has to include the individual determination of what belongs to one’s own best interest.¹⁵

The *Groundwork*, therefore, had insisted on the peculiar status of the distinctive end of prudence, observing that prescriptions of prudence have to include a supposed solution to the “the problem of determining reliably and universally which action would advance the happiness of a rational being”, although that problem “is completely insoluble” (*GMS*, AA, 4: 418). However, in the standard account given in 1785, Kant played this important characteristic down, in order to stress the unity of prudence, although this structural duplicity was already present in Kant’s writings, also before 1785. In the first *Critique*, Kant observes that the doctrine of prudence includes both “the unification of all ends that are given to us by our inclinations into the single end of happiness and the harmony [*Zusammenstimmung*] of the means for attaining that end” (*KrV* A 800/B 828). Also the ethics lecture notes report similar remarks; for instance: “For the rule of prudence there are two requirements: to determine the end itself, and then the use of means to this end” (27:246; cf. e.g. 27:124, 27:259).

One way to recognize that Kant attributes to prudence a twofold task is to suggest that his notion of prudence has two different meanings, that is, that prudence can be both “instrumental rationality in the service of self-interest” and “context-sensitive judgment that considers the proverbial right means at the right time in the right place”¹⁶. But this would neglect that the two tasks do not run

¹⁴ For this reason, I disagree with Hinske’s claim that the notion of ‘counsel’ should have been, for Kant, a terminological innovation of the *Groundwork* (see Hinske 1989, p. 140). Even bracketing the previous important history of the distinction between counsels and commands, reaching from medieval theology to Christian Thomasius, a passage like that from Wolff’s *German Ethics*, along with similar definitions in the Wolffians, shows a very different picture, suggesting that Kant could presuppose that the term was well-known to his readers.

¹⁵ Schwaiger remarks that “around the time of the *Groundwork*, the thought that the doctrine of prudence has to determine not only the means, but also the end of happiness” (Schwaiger 1999, p. 185). But the *Groundwork* itself insists that the peculiar status of the end of happiness directly affects the task of prudence, to which primarily belongs the necessary determination of that end (see *GMS*, AA 4: 418). Furthermore, the later writings certainly did not revoke that duplicity, as I shall show in the following. (See also Kain 2003, p. 259f.) On the contrary, the revision initiated by the first Introduction to the third *Critique* brings the duplicity of the task of prudence, of which Kant was already well aware, into the spotlight again. The result is that the two aspects of the task are considered more and more as separated.

¹⁶ Nelson 2004, p. 307. See also p. 318, where Nelson speaks of “two notions of prudence.”

parallel to each other, but are closely connected in a complicated dynamic, in which they are often conceived of as two aspects of the same comprehensive task. More importantly, it would make impossible to see how the development of Kant's thought changes the balance between the two functions of prudence, which allows to discern contexts in which one view of prudence is pre-eminent with regard to the other.

The peculiar status of the end of one's own happiness requires that it be determined with regard to the individual subject's own desires and inclinations. But this requires a different act than that of working out the best way to reach the goal that has thus been set. Determining the content of one's own happiness seems significantly different from prescribing the best means to realize (part of) that content, and has an epistemically different basis. The former act consists in *intending* something, on the basis of one's own desires, while the latter follows from the *belief* that a certain act, through a certain causal connection, would produce the best effect to attain the intended end.¹⁷

The duplicity of the task makes it implausible to attribute both tasks to mere rules like the imperatives described in the second section of the *Groundwork*. In some cases, where he points out the twofold task of prudence, Kant would attribute its two aspects to different kinds of propositions:

the doctrine of prudence provides laws as to what one should set happiness in; then rules to attain it [*Die Klugheitslehre [gibt] einige Gesetze, worin man nemlich die Glückseligkeit zu setzen habe; hernach regeln, sie zu erlangen*] (Ref. 7030, AA 19: 231)

Kant would soon deny that prudence can provide genuine laws, but the point that the two tasks need principles of different status holds its validity. In fact, the very claim that non-moral imperatives are conditional insofar as they depend on a previously set condition implied that two different acts were required: first, the act of setting the condition, and second, the prescription following from that condition. Rules of prudence are not hypothetical because of the indeterminacy of the end of happiness, which makes them lack necessity.¹⁸ It is because they depend on a previous *contingent* act of willing, which is not identical with the subsequent act of prescribing the means to attain the intended goal. To be valid for an individual subject, thus, precepts of prudence call for a determination of the will.¹⁹

The distinction between the two aspects of prudence is made easier by how the second *Critique* presents maxims. As Kant explains there, maxims, being practical principles, “contain a general determination of the will, having under it

¹⁷ See Schroeder 2015, p. 98.

¹⁸ See e.g. Allison 2011, p. 157, arguably drawing on *GMS*, AA 4: 418, where, however, the indeterminacy of happiness explains why the imperatives of prudence are counsels, and not genuine commands.

¹⁹ See Bojanowski 2006; Bacin 2006, p. 172-174.

several practical rules”. Specifically, unlike laws, maxims thereby set “a condition is regarded by the subject as holding only for his will” (*KpV*, AA 5: 19). The practical rules that are said to fall under higher-order principles like maxims (or laws) “prescribe [...] action as a means to an effect”, and are imperatives. If they are conditional, they are better called precepts (*KpV*, AA 5: 20) and are in fact more precisely “mere precepts of skill” (*KpV*, AA 5: 20). Like in the final Introduction to the third *Critique*, thus, the supposedly specific imperatives of prudence vanish, as any distinction from those of skill dissolves²⁰. In fact, the picture so rapidly sketched lacks any explicit reference to prudence. Yet, this reworking of the account of practical principles is best construed as providing (among other things) a solution to the issue of the duplicity of prudence. The task of discerning and prescribing means to an end on the basis of the subject’s beliefs and cognitions is carried out by precepts of skill. They come in once a condition is set, which can only happen if the subject’s desires are shaped into a general determination of the will, which Kant calls a maxim.

Accordingly, when in the second *Critique* Kant comes to discuss the peculiar status of happiness as an end and the necessity of an individual determination (in the second remark to §3), precepts and prudence are not even mentioned. The main point is, instead, that an individual subject’s concept of happiness yields “merely subjective practical principles”, in which “it is expressly made a condition that they must have as their basis not objective but subjective conditions of choice, and hence that they must always be represented as mere maxims” (*KpV*, AA 5: 26). Adopting maxims is thus the act through which the primary task of prudence, that is, to determine the individual subject’s concepts of happiness, can be accomplished (cf. e.g. *KpV*, AA 5: 61)²¹. Notably, this way to frame the problem of determining the end — not through objective rules, but through subjective principles — leads Kant also to see that the problem is, in these terms, not “completely insoluble” (4:418), as he held in the *Groundwork*. It is ordinarily solved by every individual subject through his, or her, own maxims, although in a way that cannot possibly enjoy universal validity (cf. *KpV*, AA 5:25f.).

The revision of the non-moral imperatives in the introductions to the third *Critique* and in the second *Critique* thus calls attention to a structural difference in prudence that the *Groundwork* aimed at presenting as non-essential. If the

²⁰ Furthermore, in the very same pages Kant maintains that “practical cognition” has to do “only with determining grounds of the will” (*KpV*, AA 5: 21), which entails that what is usually called ‘practical’ but in fact follows from a previous determination of the will, falls rather in the field of theoretical cognitions, as a technical proposition (see also *KpV*, AA 5: 26f). Also with regard to this, the crucial distinction drawn in both Introductions to the third *Critique* develops the thought already in place at the beginning of the *Critique of Practical Reason*.

²¹ Similarly, also Graband (2015, p.54f.) remarks that the role previously attributed to prudence is, in the second *Critique*, ascribed to maxims. Graband, however, equates them with counsels of prudence altogether, thereby overlooking the important duplicity of prudence, and the separation between their two original tasks that the introduction of ‘maxims of prudence’ entails.

Groundwork had left space for attributing to so-called hypothetical imperatives the task of organize the individual subject's desires and determine his, or her, notion of happiness, the account sketched in the third *Critique* along the lines of the *Critique of Practical Reason* rules that out. The remarkable statements of the published Introduction follow from these considerations. The revision triggered by the self-critical remarks in the first Introduction reverts that part of the view presented in the *Groundwork*, as it brings the duplicity of the task of prudence into focus again. On the one hand, the difficulty posed by the twofold task attributed to prudence in the *Groundwork* is solved by separating its two moments. On the other hand, the precepts of prudence can be associated with, and be regarded as identical to, rules of skill, as Kant does in his new bipartite classification of practical principles, because the preliminary task of determining the subject's own concept of happiness can be now attributed to the subject's maxims. Prudence is thereby divided in two distinct moments, which are tied by the closest connection, but are not regarded as expression of the same ability. After this revision, when the two tasks are mentioned together, they are remarkably *not* attributed to prudence anymore, as for instance in this passage from the *Religion*:

This love [sc., self-love] is however rational to the extent that with respect to the end only what is consistent with the greatest and most abiding well-being is chosen, and that also the most apt means for each of these components of happiness are chosen. (RGV, AA 6: 45f)

While some commentator has suggested that prudence risks of having no citizenship in the realms of nature and freedom²², prudence is rather to be regarded as enjoying a double citizenship of sorts, though at the price of separating its two traditional functions and ultimately giving up genuine unity. As to its precepts, prudence is to be regarded as a technical ability, once the unity of its two tasks is given up. If the task of determining the individual subject's notion of happiness through setting ends is attributed to maxims, the precepts of prudence would be rules requiring the appropriate means, not unlike rules of skill. The bipartite classification that brings them together grounds on this assumption. This leads Kant, after the third *Critique*, to maintain a separation between the two tasks or prudence, thus considering it either regarding the determination of the end of happiness or with regard to discerning the best means to self-interest.

4. "All others are technical imperatives": (Worldly) Prudence and Skill

The revision of the so-called hypothetical imperatives thus leads to notable changes in Kant's conception of prudence. The most significant of them consisted in bringing its inner duplicity to the foreground. This affects, in turn, how the

²² See e.g. Brandt 2005, p. 127.

relation of prudence to skill is to be construed. Since what attracts most of the attention, both in Kant and his readers, is the crucial distinction between morality and prudence, the relation between prudence and skill is not always very clear, and has scarcely been examined.²³ Also in this respect, Kant's correction in the Introductions to the third *Critique* can help to shed some light on the issue. Again, Kant's account is not developed as it would have been if his main aim were to give a full-blown theory of instrumental rationality, and its brevity makes some aspects less clear. Still, the unclarity about the relation between prudence and skill deserves further examination, as it affects the understanding of the role of prudence in Kant's moral philosophy and pragmatic anthropology.

The account that Kant rapidly sketched in 1785 aimed at harmonizing the complexity of the different forms of rational agency in a tripartite distinction in which skill, prudence, and morality appear co-ordinated like three species of the same genus. Their reduction to respective imperatival norms responds to the goal of highlighting an analogous fundamental structure of practical rationality that finally develops without limiting conditions only in morality. Accordingly, the account given in the second section of the *Groundwork* hides the diverse structural complexity that distinguishes prudence and skill. There, Kant only stresses the different character of the end involved in each case: contingent and merely potential for skill in general, actual and natural, if undetermined, for prudence. This, however, obscures that the contrast in the relation to the respective end goes beyond the mere modal status of the end itself and involves a higher complexity of the task in the case of prudence. The distinction of the two tasks of prudence, which I have pointed out in the previous sections, enables to separate the two functions responsible for them. The ability of finding out appropriate means to attain a given end can be clearly distinguished from the ability of setting ends.

According to this division of labor, the search for appropriate means might even be considered in isolation from the specification of the general end of happiness through the determination of particular ends. For the ability of finding out effective means is not necessarily governed by self-interest, as it should be in the standard conception of prudence. It might simply be the ability of finding out effective means for given ends, period. But then is any distinction between prudence and skill ultimately withdrawn? If we bracket the necessity of determining the end of one's own well-being, as it belongs to a faculty responsible for harmonizing the individual subject's desires, then prudence in the strict sense, as it is in charge of working out the best means to the end that has been determined, can be regarded as belonging to skill altogether.

This is exactly what the bipartite classification of practical rules introduced in the third *Critique* entails, after all. In fact, attributing prudence along with skill

²³ For the state of the discussion, see Graband 2015, chapter 1.

in the strict sense to the domain of the 'technical', as Kant does starting from the published Introduction to the third *Critique*, amounts to describe prudence as a kind of skill, too. The standard definition of prudence given in the *Groundwork* was formulated already in terms of skill, of course ("the skill in the choice of the means to one's own greatest well-being": GMS, AA 4: 416). However, once the differentiation of the two tasks weakens the unity of prudence and the distinctive feature that makes it something else than skill in general, the prudence that prescribes means for an end set by reason as belonging to the subject's happiness has to be regarded as a kind of skill. Notably, in the *Groundwork* Kant had already taken this possibility into consideration:

"The imperatives of prudence would totally and entirely coincide with those of skill [...], if only it were so easy to provide a determinate concept of happiness." (GMS, AA 4: 417)

A neat separation between skill and prudence as two distinct abilities would require a clear difference in the relation to the ends that respectively direct the abilities at issue. In Kant's writings after 1790 this is not the case anymore. In a passage from the first Introduction that I have quoted above, Kant similarly observed:

Only the fact that the end which we ascribe to ourselves and to others, namely that of our own happiness, does not belong among the merely arbitrary ends justifies a special designation for these technical imperatives. (EEKU, AA 20: 200; my italics)

Once the status of the end of happiness and the necessity for each individual subject to determine its concept are considered separately, that simple distinction between skill and prudence is not viable anymore. That is, once the determination of the ends making up the individual subject's concept of happiness is not attributed to the same ability that issues precepts regarding the best means, then the rules of prudence and those of skill appear not to be genuinely distinct.²⁴ Accordingly, "a special designation" for the precepts of prudence is not further needed, as they are to be understood as technical rules like those of skill. This is exactly what happens in the published Introduction to the third *Critique*. The binary classification that is maintained in all later writings, up to the *Metaphysics of Morals* (cf. MS, AA 6: 222) is to be interpreted against the backdrop of this re-assessment.

Kant never explicitly takes back a terminological distinction between prudence and skill, which after 1790 become the two forms of technical agency. Still, their distinction blurs to a significant extent, especially in contexts where the

²⁴ Therefore I disagree here with Aubenque, who holds that, with the first Introduction, "la prudence est rejetée tout entière du côté de l'habileté," so that its rules "ne se distinguent des autres règles techniques que par la circonstance plutôt aggravante de l'indétermination de leur fin" (Aubenque 1975, p. 163). Moreover, I shall soon point out a possible distinction between the two kinds of rules, still viable to Kant after 1790 (§ 4).

vocabulary is less adherent to the common linguistic usage, and needs thus not to keep track of what traditionally prudence is understood to be²⁵. For instance, it is difficult to see how the “skill in acquiring some happiness” (*TP*, AA 8: 278) should be different from what Kant usually called prudence. Furthermore, in the later writings Kant remarkably often refers to the ability that a human being can make use of in pursuing his, or her, own well-being through an hendiadys: “skill *and* prudence”, which seems often to imply that it not possible, or not important, to distinguish the one from the other. This happens, for instance, when Kant explains that, like moral contentment, even a human being’s contentment with his, or her, own well-being, that is, is in fact “unattainable”. The proper object of contentment “from the pragmatic point of view” is one’s own well-being, that is, what one “intends to secure *through skill and prudence*” (*Anth*, AA 7: 234 f.; my italics). Analogously, in the essay on *Theodicy*, Kant argues that “we must judge all well-being and ill merely as the consequence of the use of the human faculties according to the laws of nature, in proposition to the *skill and prudence* of their application [*proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit*]” (*MpVT*, AA 8: 262; my italics). The hendiadys would have been unthinkable before the revision of classification of the practical rules and the transition to the bipartite distinction. If Kant writes of “skill and prudence”, not merely in contrast to morality, but as converging in striving towards happiness, it is because he assumes a deep continuity between them.

Skill, however, is a less specific term, which can be used in the plural too, to design specific skills. ‘Prudence’, instead, has no plural. Whereas in 1785 skill and prudence appeared as cognate kinds of a genus, Kant’s later writings suggest that prudence is rather to be described as a species belonging to the genus of skill, which is a general reason-guided ability to use the force and capacities that a being has or has developed as means to ends. Prudence is a *species* of that genus. Now, what is its specific difference? If there is any, the only definite distinction between skill and prudence concerns the respective domain of application and the corresponding relevant cognitions. Whereas skill in the strict sense can be understood as concerning the efficacious use of the force and abilities of the subject in general, prudence applies to the human world and interpersonal relations. This way to construe their relation emerges, for instance, when prudence is described as “the faculty of using one’s skillfulness [*Geschicklichkeit*] effectively *on human beings*” (*Päd*, AA 9: 455; my italics; cf. 15: 800, 15: 820, 25: 854, 25:

²⁵ Incidentally, note that after 1785 Kant is increasingly willing to distance his vocabulary from that of his contemporaries. The specification of ‘practical’ through the distinction between ‘technical’ and ‘moral’, in order to correct a “great misunderstanding” (*EKKU*, AA 20: 195), is a case in point. Remarkably, Kant’s contemporaries both appreciated and rejected it for the same reason, namely that it corrected common language. See Niethammer 1795, p. 350f. (in favour of Kant’s new distinction) and Platner 1800, p. 4f. (against it).

1037, 25: 1296, 25: 1481)²⁶, as happens in *On Pedagogy*, immediately after the remark that “by means of formation towards prudence he is formed into a citizen, thus receiving public value” (*Päd*, AA 9: 455; see analogous remarks e.g. in 25: 855, 25: 1296, 28: 333). Kant calls the instructions of prudence pragmatic, both before and after the third *Critique*, to stress this feature of prudence as concerning agency within human society.²⁷

Thus, where a distinction between skill and prudence has to be drawn, Kant implicitly goes back to what in the *Groundwork* he had called “worldly prudence” (*Weltklugheit*), in contrast to “private prudence [*Privatklugheit*]”. In a footnote in the *Groundwork*, Kant remarked that there is a difference between “the skill of a human being to influence others so as to use them for his purposes” and “the insight to unite all these purposes to his own enduring advantage”, and that “the latter is actually the one to which even the worth of the former is traced back” (*GMS*, AA 4: 416f). Now, after the growing separation between the two tasks of prudence, the skill to pursue one's own ends in interaction with others becomes more and more prominent in Kant's writings after 1790, when the matter is prudence²⁸. This reversal is mostly implicit, but becomes tangible, for instance, in a draft for the *Metaphysics of Morals*, where the distinction made in the *Groundwork* simply disappears, and what there was worldly prudence, is now defined as prudence without further qualification: “prudence is the skill to use human beings (free beings) as means to one's own purposes” (23:346; compare with *GMS*, AA 4: 416f). Analogously, in a passage from the *Anthropology*, where Kant points out that human beings normally flourish in skill at twenty years of age and in prudence at forty, he defines prudence as the ability of “using other human beings for one's purposes”, whereas skill in general is “the capacity to achieve any purpose one chooses [*Kunstvermögen zu beliebiger Absicht*]” (*Anth*, AA 7: 201). Here again the description of prudence echoes how *worldly* prudence is presented in the *Groundwork*. This represents a further change with regard to the account given in 1785, which reflects some development in Kant's view of agency.

The new priority of worldly prudence follows from the focus on the means and the specific cognitions that are required to an agent whose ends are to be gained within the peculiar environment of human society. Accordingly, the only

²⁶ Here the Cambridge Edition translation misses an important detail, which I have restored in the quote. The German original reads: “Klugheit ist das Vermögen, seine Geschicklichkeit gut *an den Mann* zu bringen” (italics added). The original phrasing stresses both that prudence has to be efficacious and that its efficacy concerns the human sphere. See also the remarks in Schwaiger 2002, p. 155f.

²⁷ On the complex meaning of the notion of ‘pragmatic’ in Kant, see Bacin 2015b. On this aspect in particular, see also Frierson 2003, p. 53f.

²⁸ On the emergence of the notion of worldly prudence in Kant up to the *Groundwork*, see Schwaiger 1999, p. 124f. and Schwaiger 2002, p. 155. As I have mentioned before, Schwaiger's reconstruction only includes marginal references to the post-1785 writings. The regained importance of worldly prudence after 1790 thus remains out of his picture.

relevant difference between skill and prudence as abilities to work out means lies in the sort of knowledge that is respectively required in the two cases: whereas skill requires knowledge of nature in a broad sense, prudence requires not merely knowledge of *human* nature, but specifically of human nature in society, with regard to responses within interpersonal relations²⁹. A distinction between skill and prudence, thus, cannot regard the different status of their respective end, as Kant still holds in the first Introduction to the third *Critique*, but rather their field of application and the kind of competence required to work out the appropriate means. That the difference between skill and prudence is construed in these terms, can be shown also regarding the failure of the two abilities at issue. In a (presumably earlier) private note, Kant observed that “one is annoyed by his ineptitude [*Ungeschicklichkeit*], one is ashamed by his imprudence [*Unklugheit*]” (Ref. 6824, AA 19: 173). This remark does not entail any structural difference contrast the two kinds of ability, and can be construed perfectly well as reflecting a difference between domains of application. If, unlike skill, imprudence is shameful, it might be simply because it is an ineptitude that affects one’s position within the human community, wherein one’s accomplishments or failures always suggest a comparison with others’. A failure before the fellow humans naturally provokes shame. Thus prudence is now construed as the kind of skill that implements cognitions about the human environment and the relations that occur within it. The project of a pragmatic anthropology as it was finally brought to realization is to be understood in this perspective³⁰.

5. Concluding Remarks

The “error” in the second section of the *Groundwork* that Kant pointed out in the first introduction to the third *Critique* was not immediately so serious as the tone of that remark might suggest, but it proved to be rather significant for the revision that it contributed to initiate. While it did not affect Kant’s justification of the principle of morality, it did affect his view on non-moral agency and the best

²⁹ See the perceptive remarks in Sturm 2009, p. 496f. However, Sturm stresses the epistemic difference between precepts of skill and prudence, denying that the latter essentially are about causal connections, which separates them from skill and the empirical sciences. While I agree with Sturm on his general analysis, I disagree on this specific issue. Nothing in Kant seems to corroborate this reading. On the contrary, it goes against Kant’s binary classification, which from 1790 on brings those kinds of rules together. That implies that their epistemic status is the same. In fact, the rules of prudence are about causal connections *in a different domain* than that of physical nature, which makes them more complex, but do not change that they are about causal connections.

³⁰ See for instance one of Kant’s handwritten notes: “Pragmatic anthropology. Prudence refers to the community in which we are with [other] human beings [*Pragmatische Anthropologie. Klugheit geht auf die Gemeinschaft, darin wir mit Menschen stehen*]”. In this respect, I do not find persuasive Norbert Hinske’s claim that pragmatic anthropology considers the human being “not anymore — or not primarily anymore — in relation to other human beings, but in relation to himself” (Hinske 1966, p. 425). The matter cannot be adequately discussed here, though. For a different perspective, see e.g. Frierson 2003.

way to construe it. If the matter addressed in the first Introduction to the third *Critique* appeared limited in scope and significance, it nevertheless allowed larger complications to emerge. The systematization of the practical domain that lies in the background of the *Groundwork* thus proved to be precarious.

Although Kant never addresses it explicitly, especially his conception of prudence is affected by this development. The revision of the formerly so-called hypothetical imperatives yields a more complicated account, in which the traditional view of prudence as the ability to pursue self-interest is thus superseded by a more differentiated consideration, in which a new take on the twofold task of prudence eventually leads to separate its two functions. This reworking explains the otherwise extraordinary claims in the published Introduction to the third *Critique*, followed by corresponding claims in the *Metaphysics of Morals*, in which the account of the *Groundwork* appears much changed, without that immediately clear reasons for that are provided. A closer examination of the twofold task of prudence and of the relation between prudence and skill, finally, shows that the "error" pointed out in the first Introduction was not the only weak spot in the *Groundwork* that needed to be rectified, to Kant's own lights. The account of non-moral agency given in 1785 is thus significantly superseded by a different view in the later writings. A consideration of Kant's view of prudence cannot be non-specific, but should take this complex development into account.

Literature

- ALLISON, H. *Kant's "Groundwork for the Metaphysics of Morals": A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011
- AUBENQUE, P. "La prudence chez Kant." *Revue de Métaphysique et de Morale* 80 (2): 156-182, 1975.
- BACIN, S. "Praktisch". In: WILLASCHEK, M; STOLZENBERG, J; MOHR, G; BACIN, S. (eds). *Kant-Lexikon*. Berlin-Boston: De Gruyter, p. 1832-1836, 2015a.
- BACIN, S. "Pragmatisch". In: WILLASCHEK, M; STOLZENBERG, J; MOHR, G; BACIN, S. (eds). *Kant-Lexikon*. Berlin-Boston: De Gruyter, p. 1830-1832, 2015b.
- BACIN, S. *Il senso dell'etica: Kant e la costruzione di una teoria morale*. Bologna-Napoli: Il Mulino, 2006.
- BAUMGARTEN, A. G. *Ethica Philosophica*. 3rd edition. Halle: Hemmerde (Reprinted in 27:873-1028.), 1763.
- BOJANOWSKI, J. *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung*. Berlin-New York: de Gruyter, 2006.
- BRANDT, R. "Klugheit bei Kant." In: KERSTING, W (ed.). *Klugheit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, p. 98–132, 2005.
- CRUSIUS, C. A. *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*. Leipzig: Gleditsch, 3rd edition 1767. (Reprint edited by Giorgio Tonelli. Hildesheim: Olms 1969.), 1744.
- FRIERSON, P. R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GRABAND, C. *Klugheit bei Kant*. Berlin: de Gruyter, 2015.
- HINSKE, N.. "Kants Idee der Anthropologie". In: ROMBACH, H. (ed.). *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*. Freiburg-München: Alber, p. 410-427, 1966.
- HINSKE, N. 1989. "Die 'Ratschläge der Klugheit' im Ganzen der *Grundlegung*." In: HÖFFE, O. (ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann. p. 131-147, 1989.
- KAIN, P.. "Prudential Reason in Kant's Anthropology." In: JACOBS, B; KAIN, P. (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge University Press, p. 230-265, 2003.
- NELSON, E. S.. "Moral and Political Prudence in Kant." *International Philosophical Quarterly* 44 (3), p. 305-319, 2004.

- NIETHAMMER, F. I. "Einige Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke theoretisch und praktisch, und Theorie und Praxis." In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, 3 (4), p. 321-351, 1796.
- PAPISH, L.. "Kant's Revised Account of the Non-Moral Imperatives of Practical Reason." In: *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*, 5, 2018. Online: <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0005.011>.
- PLATNER, E. *Philosophische Aphorismen. Ganz neue Ausarbeitung. Anderer Theil*, Leipzig, 1800.
- POLLOK, K. "Wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte. Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative." In: *Kant-Studien* (98), p. 57–80, 2007.
- SCHROEDER, M. "Hypothetical Imperatives: Scope and Jurisdiction." In: TIMMONS, M; JOHNSON, R. (eds.). *Reason, Value, and Respect*. Oxford University Press, p. 89-100, 2015.
- SCHWAIGER, C. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart--Bad Cannstatt: Frommann—Holzboog, 1999.
- SCHWAIGER, C.. "Klugheit bei Kant: Metamorphosen eines Schlüsselbegriffs der praktischen Philosophie." In: *Aufklärung*, 14, p. 147-159, 2002.
- STURM, T.. *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis, 2009.
- TONELLI, G. "La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*." In: *Revue Internationale de Philosophie*, 8 (4), p. 423–448, 1954
- WOLFF, C. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen (Deutsche Ethik)*. 4th edition. Frankfurt, Leipzig: Renger, 1733 (Reprint edited by H. W. Arndt. Hildesheim: Olms, 1996), 1720.
- ZAMMITO, J. H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Abstract: The paper examines Kant's self-criticism to the account of hypothetical imperatives given in the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Following his corrections in the introductions to the third *Critique*, the paper traces the consequences of that change in his later writings, specifically with regard to the status of prudence. I argue that the revision of the account of hypothetical imperatives leads to differentiate, and ultimately separate, two functions in prudence: the setting of ends through maxims, and the pragmatic rules establishing means to reach those ends. Accordingly, I furthermore argue, there is ultimately no genuine structural distinction between the rules of prudence and skill. The only difference lies in the domain in which prudence unfolds, that is, the field of human relations, and in the relevant cognitions.

Keywords: Kant; Prudence; skill; hypothetical imperatives

Recebido em: 11/2018

Aprovado em: 01/2019

La función de la disciplina para la adquisición de la prudencia: una lectura de la teoría kantiana de la educación ¹

[The Role of Discipline for Acquiring Prudence: An Account of Kant's Theory of Education]

Nuria Sánchez Madrid²

Universidade Complutense de Madrid (Madrid, Espanha)

La teoría de la educación de Kant, estrechamente vinculada a la obra de Rousseau, representa un espejo privilegiado de la manera en que la Ilustración entiende las condiciones de aprendizaje de un uso de la propia razón que no dañe a los otros ni incurra en un desregulado uso de las propias facultades. La adquisición del saber calificado como prudencia se encuentra estrechamente unido a esta conciencia acerca de las relaciones de reciprocidad en que los diferentes sujetos se encuentran. Las Lecciones de Pedagogía y numerosas Reflexiones kantianas, materiales en los que nos concentraremos en las páginas siguientes, ofrecen una gradación de la concepción de lo humano en la que podemos reconocer sin demasiadas dificultades un ascenso no desprovisto de una conciencia progresiva de cuáles son los obstáculos que alejan al ser humano de un acceso transparente a su propia interioridad y motivaciones prácticas. Por el contrario, aspectos como la asunción de las formas de la exterioridad y las leyes que implican en un uso de los bienes y de la ocupación del espacio siempre atravesado por la limitación y escasez servirán a un pensador como Kant para identificar un dispositivo pedagógico que, a la manera de Rousseau, puede coadyuvar a que el infante comprenda que no está solo y que debe contar con los otros en cada acción. De esa manera, el agente

¹ Una versión de este escrito se presentó como ponencia en el seminario de investigación «Razón, libertad y educación. Una discusión a partir de Kant», celebrado en el marco del Proyecto UCM «Lenguaje, Pedagogía y Derecho. Un problema de la Antropología moral de Kant» (CCG08-UCM/HUM-4166). El trabajo ha sido realizado con el apoyo de los proyectos *New Trust-cm* (H2015-HUM-3466), financiado por la Comunidad de Madrid, *Pensamiento y representación literaria y artística digital ante la crisis de Europa y el Mediterráneo* (PR26/16-6B-3), financiado por la UCM/Santander y del proyecto de innovación educativa *Precariedad, exclusión y diversidad funcional. Lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (PIMCD UCM 2018, n.º 148). Todas las citas extraídas de obras de Kant siguen las directrices recomendadas por la *Kant Forschungsstelle* de la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz.

² E-mail: nuriasma@ucm.es

adquiere conciencia de que se encuentra en comunidad con otros, con los que debe llegar a acuerdos y sobre todo a los que ha de respetar en todo momento, al no estar legitimado para someterlos o vulnerar su correspondiente libertad. A mi juicio, nos encontramos antes una pieza que ha soportado mejor el paso del tiempo que otras dimensiones del pensamiento de Kant, debido a su conocimiento de la condición antropológica y a la mesura con que se aproxima a los primeros inicios del uso de la libertad humana, en los que no debe predominar un sádico disciplinamiento, sino más bien una disciplina maduro y realizado en primera persona por el sujeto. En efecto, de la mano de la doctrina kantiana de la educación son los niños quienes deben toparse en carne propia con las incoherencias resultantes de los sueños e ideales de la imaginación, desconocedores de las realidades empíricas que nos rodean, así como de las condiciones de inteligibilidad que las explican. La posición adoptada por Kant en el plano de la formación de los jóvenes propone la construcción de una conciencia atenta a los pasos que se van dando y asociada al nacimiento de una óptica claramente crítica con respecto a las consecuencias que las propias acciones tienen en los otros. La mirada atenta a quienes comparten con nosotros el mismo espacio, en el fondo la misma tierra, se impone en las consideraciones kantianas acerca del surgimiento de la libertad como uno de los productos de los que la especie humana debería estar más orgullosa. Pretendo extraer de esta lectura de las reflexiones pedagógicas de Kant algunas consideraciones de interés para reposicionar su obra con vistas a las inquietudes del presente, de la misma manera que profundizar en elementos clave para su filosofía trascendental, como es el caso del concepto de disciplina, que generalmente se conoce con más detalle según el planteamiento que recibe en la *Crítica de la razón pura*.

1. La exigencia antropológica de la disciplina: apropiarse de la propia razón como tarea pedagógica

Las *Lecciones de pedagogía* de I. Kant, editadas por F. Th. Rink en 1803, contienen un análisis de asombrosa profundidad acerca de las bases antropológicas de la razón práctica kantiana. No en vano, este breve tratado de compleja estructura nos sitúa ante una suerte de *fábrica del hombre* orientada por su destinación³. En estas páginas nos centraremos en las causas que hacen de la *disciplina* [*Disziplin; Zucht*] un paso indispensable dentro del proyecto —regulado por un ideal

³ Vd. Päd, AA 09: 444: «Tras la educación se esconde el gran misterio de la perfección de la naturaleza humana» y ApH, AA 07: 321 «No nos queda, pues, para señalarle al hombre la clase a que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal susceptible de razón (*animal rationabile*), puede hacer de sí un animal racional (*animal rationale*)».

cosmopolita⁴, pero marcadamente fáctico en su ejecución— de educar al hombre⁵. La disciplina se opone, por de pronto, a la *cultura*⁶ [*Kultur*], en la que cabe reconocer la provisión de una destreza [*Fertigkeit*] mediante el ejercicio adecuado, por tener que enfrentarse a unos enemigos⁷ (la anarquía, lo bravío, la barbarie) con los que aquélla ya no tiene que bregar, a los que debe oponerse y vencer, poniendo de manifiesto ante el educando que cuenta con suficientes instrumentos para sobreponerse a las ilusiones producidas por el presunto poder omnímodo de su arbitrio. La facultad de la razón emprende su historia en la firme creencia de que puede conocerlo todo, de carecer de límites, curiosamente la misma pretensión manifestada por el niño hasta que se le interponen «obstáculos educativos», que propinándole el fármaco de una provechosa humillación objetiva, tienen la virtud de no suscitar rencor⁸. A pesar de preparar para la cultura, la moral y la civilización, la disciplina ha llevado históricamente sobre sus espaldas la antipática carga de lo negativo, de la represión y el sometimiento⁹, sin que, más allá de esta

⁴ Vd. Päd., AA 09: 441.

⁵ En V-Met-L2/Pöhlitz, AA 28: 994, Kant compara la educación propuesta en el *Emilio* de Rousseau con una Idea de la razón.

⁶ Una oportuna nota a pie de la KrV A710/B 738 recuerda, pese a la tendencia de la lengua alemana que ha llevado a desdibujarlos, los límites entre el significado de ambos términos. En la KU, § 83 (AA 05: 431-432), se llama a la disciplina «cultura de la disciplina» [*Kultur der Zucht*], por la que se entiende «liberación de la voluntad del despotismo de los apetitos», que nos impide elegir por nosotros mismos y cuyo carácter es negativo por contraste con la «cultura de la habilidad» [*Kultur der Geschicklichkeit*].

⁷ En NG, AA 02: 184 se dice que «las prohibiciones son mandatos negativos, los castigos, son recompensas negativas», observación que fortalece la idea de que la disciplina es una fuerza o magnitud negativa que se enfrenta en una relación de oposición real a la barbarie del hombre.

⁸ Vd. Rousseau, 2005, pp. 113, 121 y 123: «Mantened al niño en una sola dependencia de las cosas; habréis seguido el orden de la naturaleza en el progreso de su educación. Nunca ofrezcáis a sus voluntades indiscretas más obstáculos que los físicos o castigos que nazcan de las acciones mismas y de los que, llegado el caso, se acuerde. Sin prohibirle hacer el mal, basta con impedirsele. La experiencia o la impotencia son las únicas que deben servirle de ley. [...] Que vea necesidad en las cosas, nunca en el capricho de los hombres. [...] No deis a vuestro alumno ninguna clase de lección verbal, sólo debe recibirlas de la experiencia».

⁹ Cfr. el tratamiento de la disciplina por parte de Foucault, 1975, p. 140 : «Les corps dociles», donde, si bien la disciplina como uno de los mecanismos de poder se distingue de la domesticidad, el vasallaje y las reglas monásticas, sigue identificándose con lo siguiente : «aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; hace de él, por un lado, una «aptitud», una «capacidad» que intenta aumentar; e invierte, por otro lado, la energía, el poder que podría resultar, los transforma en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coacción disciplinaria establece en el cuerpo el enlace constrictivo entre una aptitud aumentada y una dominación incrementada». En el curso del Collège de France de 1982/83, «*Le gouvernement de soi et des autres*» (pp. 32, 36 y 42) el mismo autor presenta un horizonte más prometedor del ejercicio disciplinante, por ejemplo cuando sostiene que «la *Aufklärung* deberá [...] redistribuir las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros», dando «a la libertad la dimensión de la máxima publicidad en la forma de lo universal, manteniendo la obediencia sólo en ese rol privado, a saber, ese rol particular que se define en el interior del cuerpo social», lo que dibuja un escenario comunitario en el que «el decir-verdadero, la obligación y la posibilidad de decir verdad en los procedimientos de gobierno pueden mostrar cómo el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo mismo y en relación con los otros». El discurso foucaultiano sobre la *parrèsia* parece avanzar por el camino de quien desembocara en la necesidad del Derecho o al menos de una reglamentación común de las libertades externas a partir de las prácticas de sí y los modos de

semblanza, se apreciara en general esfuerzo alguno por averiguar los benéficos efectos de un presunto gusto desabrido por el obstáculo, el presunto castigo sistemático y la repulsa por respuesta. Pero, si seguimos a Kant, no es posible ahorrar este paso de la educación en caso de pretender transformar al animal en hombre. Es más, con arreglo al propósito final de sus apuntes pedagógicos, es de esperar que el adulto, convertido ya en ciudadano cabal del mundo, agradezca retrospectivamente el riguroso trato que se le dispensó, al reconocer en él, una vez dueño del Juicio suficiente para ello, la clave para el desarrollo regulado de su razón o el umbral para comenzar a apropiarse de esa razón. Habida cuenta de que la «educación negativa»¹⁰, permeada por la disciplina, pone al niño en contacto por primera vez con el significado de la palabra *límite*, sirviéndose de medios físicos y marcadamente espaciales —es la conexión entre la finitud de lugares en el espacio y la satisfacción de los fines que pueda ponerse cada arbitrio la primera regla que aquel tiene que aprender—, las cosas y las palabras que inicialmente señalan restricciones o limitaciones [*Schränken*] físicas han de convertirse con el tiempo en límites [*Grenze*] calibrados en su verdadero alcance lógico. Así, pues, toda la antipatía que la disciplina pueda despertar al comienzo por sus estrictas medidas desaparecerá en el momento en que contemplemos en ella lo que en el fondo es: la única y estrecha vía para conducir de la animalidad a la humanidad. Tomando prestado el vocabulario manejado por Kant para referirse a la historia de la Metafísica, es este un «paso trascendente [*Überschritt*]» (*Fortsch.*, AA 20: 273), atinente al hombre, que «para no ser un salto peligroso [*gefährlicher Sprung*]» [...] hace necesaria una extrema diligencia en el [establecimiento del] límite de ambos territorios, para poner freno al progreso [*Fortschritt*]» (Ibíd.) que en la tarea pedagógica muestran los «impulsos [*Antriebe*] animales» (*Päd.*, AA 09: 442), cuya destinación [*Bestimmung*] no sólo es otra que la de la humanidad, sino que está en conflicto con ella¹¹. Sería una terrible confusión apreciar en este camino un ascenso pacífico, de culminación garantizada —pensemos en programas como el de Schiller—, de la *carne* al *lógos* o de un espacio bravío y violento a otro ilustrado, pues precisamente lo delicado de la tarea que la disciplina tiene en sus manos reside en tener que interrumpir un camino para abrir paso a otro, frenando el progreso¹² de un infante que está empezando a hacer uso de su razón, pero de una

constitución del sujeto, como si la dimensión de la publicidad fuera dibujada en negativo por las formulaciones del decir-verdadero.

¹⁰ Expresión presente en Rousseau (*Emilio*, I, II, p. 112) y Kant (*Päd.*, AA 09: 459 y 465). La *KrV* presenta a la disciplina de la razón pura como una «legislación negativa» (A 711/B 739), que constituye para esta facultad «un sistema de la cautela y del examen de sí». Un comentario valioso acerca de la función de la disciplina en la educación es el de Crampe-Casnabet, «Le concept de discipline: Hobbes et Kant», en Foisneau/Thouard, 2005, pp. 87-96.

¹¹ *Vd. Refl.* 1180, AA 15: 322; *cf. Refl.* 1211 (AA 15: 352); 1215 (AA 15: 533), 1385 (AA 15: 604); 1454 (AA 15: 616), 1499 (AA 15: 781) y 1515 (AA 15: 859).

¹² El verbo utilizado por Kant en este contexto es efectivamente «fortschreiten» (*ApH*, AA 07: 128). Sería de interés trazar una «geografía del egoísmo» —expresado como «Hang zu vereinzeln (isolieren)» (*IaG*, AA 08:

manera inicua, para sí mismo y para los otros. Y por descontado, para el bien del mundo en que Kant siempre piensa cuando reflexiona sobre lo práctico. El motor de ese abuso de la razón y la libertad es el *egoísmo*¹³, que no de manera contingente afecta de plano a todas las facultades superiores del ánimo, a saber, el entendimiento, el Juicio y la razón. De hecho, el egoísmo es un uso perverso de las facultades superiores de conocer, pero al fin y al cabo un uso posible y duradero de ellas, que se vuelve tanto más pertinente a medida que descendemos del estudio de la razón *in abstracto* al conocimiento del mundo.

De lo anterior se desprende que la disciplina es el único comienzo posible para una pedagogía que tiene que habérselas con la razón en condiciones humanas de existencia y, por lo tanto, para la adquisición de un saber que se ocupa de atraer a otros sujetos hacia el cumplimiento de los propios intereses. Es un correctivo necesario, del que la humanidad se ha dotado, sabiamente orientada por la Providencia, para embridar su principal vicio, a saber, la propensión [*Hang*] a hacer uso de sus facultades antes de tener constancia de sus límites¹⁴. Esta misión hace de ella el *comienzo* de toda educación, que siempre *llega tarde* con respecto al uso efectivo de la libertad¹⁵, lo cual hace de ella una pieza educativa aún más decisiva, toda vez que mira de frente a lo salvaje del hombre para transformarlo en

21)— como contrapartida de la noción kantiana de comunidad. Asimismo, el término «ampliación» [*Erweiterung*] está dotado de una ambigüedad central en la Crítica, pues, si bien pertenece radicalmente a la razón, cuya tendencia irrefrenable a superar el límite de lo sensible para llegar al campo de lo suprasensible expresa lo que la Metafísica pretende —el fin final de la razón pura (FM, AA 20: 272-273)—, como una «propensión a la ampliación» [*Hang zu Erweiterung*] (KrV, A 711/B 739; cfr. KpV, AA 05: 134ss.) más allá de los límites de la experiencia, también da nombre a una operación distinta, a saber, aquella con que se ejerce un «modo de pensar ampliado» [*erweiterte Denkungsart*] (KU, § 40, AA V: 294), que se exhibe al reflexionar sobre el propio juicio desde un punto de vista universal. Sirva lo anterior para recordar que el sentido de los términos «progreso» y «ampliación» depende de los principios que los ponen en marcha.

¹³ Esta co-originariedad de la capacidad para hablar en primera persona —para decir «yo»— y el progreso del egoísmo es subrayado por Kant al comienzo de ApH, § 2, AA 07: 128: «Desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo yo, saca a relucir su querido yo allí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente; si no de un modo patente (pues entonces le hace frente el egoísmo de los demás), al menos encubierto bajo una aparente negación de sí propio y una pretendida modestia, para hacerse valer de preferencia con tanta mayor seguridad en el juicio ajeno». No debe perderse de vista que, si la capacidad de decir «yo» trae consigo el lastre del egoísmo, al mismo tiempo constituye la promesa de la «unidad sintética de apercepción» que es «el entendimiento mismo» (KrV, § 16, nota, B 134). Pero, por razones que conciernen al objeto de estudio de la obra, la ApH no sólo se detiene fundamentalmente, sino que coloca en uno los primeros párrafos, la dimensión de la facultad de decir «yo» que conduce indefectiblemente al egoísmo.

¹⁴ «El estado salvaje [*Wildheit*] es la independencia de las leyes. La disciplina somete al hombre a las leyes de la humanidad y comienza a dejarle sentir la coacción de las leyes» (Päd., AA 09: 442). La educación moral debe dirigir la atención, en lugar de a la propensión salvaje a superar sin reparo los límites de la experiencia, a una «Hange der Vernunft», recordada en la «Doctrina del Método de la razón pura práctica» (KpV, AA 05: 154).

¹⁵ Vd. RGV, parte IV, 4. Del hilo conductor de la conciencia moral en asuntos de fe, AA 06: 188, nota (trad. de F. Martínez Marzoa): «[N]o se puede madurar [reifen] para [la libertad] si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la Razón si no es por medio de los propios intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer)».

un ser humano —donde comparece el decisivo gesto que escinde entre naturaleza y libertad¹⁶—, esto es, en un animal conocedor de la coacción legal. Sobre todo, en un animal que ha renunciado a suplantar en el mundo real —no allí donde existe licencia para la ficción o la neurosis— a las leyes con argumentos procedentes del amor de sí y que, en caso de no renunciar a esa suplantación, es sabedor de que un mecanismo de coerción legal caerá de manera implacable sobre él. En consonancia con ello, el ingreso en la ley, la gramática y la comunidad —con anterioridad a su especificación como comunidad moral—, está dotado de una potencia poética cuya resonancia sólo podrá experimentar el adulto (KU, *Einl.*, § VI, AA 05: 187-188). Precisamente porque esa carga metafórica debe su aparición a la prelación de la restricción, es decir, porque no hay operación de transposición metafórica, al menos consciente de su alcance, sin previo establecimiento de un límite, con el que —una vez establecido— se puede jugar bordeándolo, dándolo por suspendido provisionalmente o demorándose en su génesis¹⁷. De ahí que, si se pretende reservar un espacio para el *juego* en el orden de la libertad, sea imprescindible comenzar por el *trabajo*. Para ello, será preciso mantener a la educación a buen recaudo de ciertos atajos y de algunos falsos amigos. Como había señalado toda la tradición cortesana italiana y barroca hispana a propósito del tipo de saber relacionado con la actitud del hombre discreto, es decir, del prudente, el arte de estos sujetos se manifiesta como ocultación de un modo de ser que, si bien ha costado energías y atención, se despliega como si no costara esfuerzo alguno. Tal es la *sprezzatura* con que Baldassarre Castiglione presenta a su *cortigiano* en el ambiente de Urbino.

2. Aprender del obstáculo: ni adaptación...

La educación que culmina en el saber social calificado como prudencia no constituye en Kant un lento proceso de despliegue natural de las disposiciones de las que el hombre dispone germinalmente (IaG, AA 08: 19), sino que comienza

¹⁶ Cuyo calado antropológico patentiza el asco [*Ekel*] que despierta en el hombre la contemplación de la *habituación* (*assuetudo*), pues en ella «se ve demasiado el animal en el hombre» (ApH AA 07: 149). La aparición de la *abstención* [*Weigerung*] —«el ardid empleado para pasar de los estímulos meramente sensibles a los ideales, pasándose así paulatinamente del mero deseo animal al amor» (MAM, AA 08: 113)— y de la *decencia* [*Sittsamkeit*] (ibíd.) son, asimismo, magníficos indicadores de esta falla constituyente del ser racional finito que es el hombre.

¹⁷ No tenemos noticia de un comentario más perspicaz y provechoso de la distancia entre la libertad del lenguaje —«el vivo numen del lenguaje» que resplandece en las metáforas espontáneas de una niña de cinco años— y la superposición de esferas materiales o campos semánticos en que consiste la metáfora del adulto (vd. *Teoría del lenguaje* de K. Bühler) que el de Sánchez Ferlosio en sus comentarios a Itard, en Sánchez Ferlosio/Itard, 1982, pp. 218ss. El aprendizaje de la libertad que se propone la educación según Kant permite también distinguir, retrospectivamente, una *libertad salvaje*, por constituir una mera expresión de la animalidad y lo bravío en el hombre, de una *libertad regulada*, donde el uso de la libertad se identifica con el sometimiento libre a las leyes. Cobramos conciencia de la existencia de la primera en virtud de la segunda, aunque ello no es óbice para reconocer en la primera la fuente o matriz *física* de esta última, que la pule y, cuando menos, cultiva y civiliza.

denegando pretensiones e interponiendo obstáculos, principalmente a la inclinación ya manifiesta en el niño a servirse de la razón de manera egoísta, así como a caer, si se le brinda la ocasión, en el disimulo y la mentira (Päd., AA 09: 484 y 489). Sin duda, hay otras maneras de pensar la educación, que ponen el acento en el mecanismo de adaptación y la invención positiva¹⁸ más que en el aprendizaje del obstáculo —la invención negativa— que aporta la disciplina¹⁹. Pero la objeción principal que Kant anima a dirigirles en su conjunto es que simplifican la tarea educativa al precio de desdibujar la diferencia específica entre el animal y el hombre²⁰. El célebre ejemplo de Hume de la pareja humana que rema en el mismo barco sin necesitar de incentivos externos para seguir haciéndolo presenta una génesis empírica del acuerdo y la convención que en términos generales podría coincidir con la de un etólogo²¹. Con arreglo a esta génesis empírica, la convención social resulta de la predisposición que los beneficios derivados hasta el presente de la actividad compartida ha generado en los «socios», de manera que «[s]olamente en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia»²². Kant no es tan optimista con respecto al surgimiento de los pactos y convenciones entre los hombres, pero lejos de actuar así porque su idea del hombre tienda a la misantropía, su insistencia en dejar a Hércules terminar su trabajo y a no invitar a destiempo a las Musas (RGV, AA 06: 22-23, nota) no renuncia a un encuentro con la libertad del juego en el momento oportuno, pero tampoco a la voluntad de no echar a perder la humanidad del hombre como fruto en agraz, es decir, a la firme creencia en la posibilidad de que éste alcance su perfección mediante un uso regulado de su propia libertad. La presencia de distintas fases en la educación no debe entenderse tampoco como una sucesión de estadios sin solución de continuidad, sino más bien como acciones que responden a intenciones heterogéneas, cuando no enfrentadas, a pesar de lo cual deben

¹⁸ Vd. Hume, 1998, p. 484: «La humanidad es una especie inventiva»; *cfr.* I. Kant, APH, AA 07: 329: «[S]on hombres, esto es, seres racionales de mala índole, pero dotados de una disposición rica en inventiva y al mismo tiempo moral». Se advertirá que el sintagma adverbial «al mismo tiempo» presente en el texto de Kant abre un abismo entre la idea de naturaleza humana que proyectan ambos textos.

¹⁹ Vd. Deleuze, 2002, pp. 25 y 27: «L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens. C'est bien là, d'ailleurs, la différence entre l'institution et la loi : celle-ci est une limitation des actions, celle-là, un modèle positif d'action. [...] [L]'homme n'a pas d'instincts, il fait des institutions. L'homme est un animal en train de dépouiller l'espèce. Aussi, l'instinct traduirait-il les urgences de l'animal, et l'institution, les exigences de l'homme : l'urgence de la faim devient chez l'homme revendication d'avoir du pain».

²⁰ El animal prescinde de la disciplina, pues el instinto cuida de su subsistencia. Incluso en aquellos casos en que las distintas especies, incluso las clases de animales dentro de la misma especie —como los diversos tipos de pájaros— pueden aprender cantos distintos si reciben la adecuada «instrucción», ésta procede *sin obstáculos*, si se inicia en los primeros años de vida, desembocando en «la tradición más fiel» (Päd., AA 09: 443).

²¹ Vd. von Uexküll, 1942, p. 163: «¿Cómo es posible que dos cosas de tan diferente origen como, por ejemplo, el abejorro y las flores del diente de león, de tan diferente estructura, se adapten entre sí en todas sus particularidades? Evidentemente, a causa de que ambas melodías de la forma se incluyen mutuamente».

²² D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 1998, p. 490. La cita confirma un inequívoco acuerdo en relación con el origen de las instituciones sociales y políticas entre el pensamiento de Deleuze y algunos clásicos del liberalismo y el pragmatismo.

combinarse arquitectónicamente en el estadio final de la formación [*Bildung*]. Con ello queremos subrayar que la disciplina no es una versión de la manutención [*Verpflegung*] y alimentación [*Unterhaltung*] —que unidas conforman la asistencia [*Wartung*] (Päd. AA 09: 441)— con la única diferencia de que esta vez se dirigen al apetito. La enigmática mención de la Providencia [*Vorsehung*] está estrechamente conectada con el carácter sistemático de la educación, toda vez que dispone el escenario preciso para visibilizar en un campo de batalla que es el ánimo humano la *oposición real* entre los engañosos argumentos que el egoísmo maneja y el inequívoco mensaje de la moralidad. La Providencia, en su cuidado previsor [*Vorsorge*] para con la especie humana, por un lado, manda al hombre salir del espacio privado e ir al mundo (Päd. AA 09: 446), donde deberá bregar con los intereses ajenos, prescindir del instinto y procurarse por sí mismo su propia felicidad y perfección (IaG, AA 08: 19), por otro, vela por la fragilidad que la tarea educativa comporta en tanto que actividad ejecutada asimismo sólo por hombres —cuyas fuerzas no se compadecen con las exigidas por el propósito final de la tarea, pensada a escala de la especie— y a lo largo de una serie indeterminada de generaciones (SF..., AA 07: 93 e IaG, AA 08: 23). Ejerce, pues, una decisiva función simbólica en el texto kantiano²³ —es una figura retórica, en definitiva, como contribuye a fijar especialmente la prop. IX—, en la medida en que permite hablar del problema que constituye la naturaleza humana en virtud del conflicto entre animalidad, humanidad y personalidad (RGV, AA 06: 26-27), es decir, entre las diversas disposiciones del hombre, desde el momento en que este carece de la guía del instinto (Päd. AA 09: 441). Así, pues, la apelación kantiana a la Providencia —cuestión de interés y relevancia superiores a esta comunicación— no forma parte de ninguna idea pesimista del hombre, en el que se reconozca un ser incapaz de configurar libremente su destino. Por el contrario, la mención de la Providencia y Sabiduría divina, sirviéndose de la metáfora²⁴, concede al individuo

²³ Los pasajes siguientes de *Idea...* transmiten este alcance retórico del término; vd. IaG, AA 08: 18: «[A]l filósofo no le queda otro recurso, puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún propósito racional propio, que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una intención de la Naturaleza, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza» y prop. IX, AA 08: 29: «Un intento filosófico de 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». Una función de la Providencia claramente distinta de la que Lessing le adjudica en *La educación del género humano* (vd. especialmente §§ 1-4), donde se propone un desarrollo paralelo, lento y pacífico entre educación del individuo y educación del género humano, llamadas finalmente a solaparse. En Kant la Providencia no apela al hombre a coincidir, tras largos y penosos rodeos, con la sabiduría suprema que representa (*cf. op. cit.*, §§ 85 y 91), sino que le manda independizarse de ella, sin regreso posible, por medio de su esfuerzo y trabajo.

²⁴ Por decirlo con una oportuna definición de R. Sánchez Ferlosio: «La metáfora no es un rayo directo que la lengua proyecte sobre el objeto actual de referencia, sino un reflejo indirecto en que el hablante tiene que intervenir de manera consciente y deliberada, sosteniendo y dirigiendo con las propias manos el espejito mediador» (Sánchez Ferlosio/Iltard, 1982, p. 241). Nos referimos a textos como los siguientes de *ApH*: «La

el escenario adecuado para apreciar el desajuste entre animalidad, humanidad y moralidad y, asimismo, orientarse en el proceso de invención [*Erfindung*] (Päd. AA 09: 446) que conduzca a la solución más adecuada de esa fractura interna, en el camino a seguir para resolver el problema. En una palabra, es el término vicario de un comienzo posible que el animal racional que es el hombre no conoce como pasado —donde la razón no se ha despegado aún de la barbarie—, sino como porvenir. Quizá el Derecho sea el producto del que deba estar más orgullosa una especie cuyos primeros pasos en libertad comienzan por el mal, pero que se sabe apelada por su razón a salir por sus propios medios de la postración en que le ha dejado esa caída. Se trata de la obra más característica de un ser que *sabe que tiende a hacer mal* las cosas —a conducirse injustamente, cometer variados delitos, sortear la vigilancia legal— en ausencia de ciertas barreras y obstáculos, en lo que cabe reconocer resonancias roussonianas. Es de esperar que la educación favorezca la aceptación de tales impedimentos, de aplicación universal, en el ánimo de cada individuo. Un escrito como *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* levanta acta, por así decir, de las condiciones de invención del arte de gobernar, cuya complejidad lo hermana con el arte pedagógico:

«El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el Derecho» (IaG, AA 08: 22).

El Derecho, en efecto, actúa como el único marco, inequívocamente producido por la razón de los hombres, en el que resulta hacedero —sin que por ello se den plenas garantías de éxito, pues entonces se trataría de un diseño artificial que anularía la libertad— desarrollar todas las disposiciones de la naturaleza humana. Es más, si el Derecho es la marca principal del carácter moral de la especie humana²⁵, con ello «da a conocer por anticipado su destinación»

educación del género humano tomado como un todo, esto es, colectivamente (*universorum*), y no la de cada uno en particular (*singulorum*), cuyo conjunto no proporciona un sistema, sino un agregado de partes seleccionadas, con la vista fija en el esfuerzo encaminado a una constitución civil fundada en el principio de la libertad pero también al mismo tiempo en la restricción legal, la espera el hombre solamente de la Providencia, esto es, de una Sabiduría que no es la suya, sino la Idea, impotente (debido a su propia culpa), de su propia Razón» (ApH, AA 07: 328) y «En suma, lo que considera la Antropología pragmática acerca de la destinación del hombre [*Bestimmung des Menschen*] y la característica de su formación [*die Charakteristik seiner Ausbildung*] es lo siguiente: el hombre está determinado [*bestimmt*] por su razón a estar en una sociedad con hombres y a cultivarse, civilizarse y moralizarse en ella por medio del arte y las ciencias por grande que sea su propensión animal [*sein thierischer Hang*] a abandonarse a sí mismo pasivamente a los atractivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y a hacerse digno de la humanidad en activa lucha con los obstáculos que para él inhieren a su rudeza natural (ApH, AA 07: 324-325).

²⁵ Merecería la pena detenerse en los efectos retóricos que se aprecian a juicio de Kant en la comparecencia del Derecho como coacción legítima, incluso en las circunstancias socio-políticas más adversas, como muestran los textos siguientes: SF, AA 07: 86, nota: «Un ser dotado de libertad no puede ni debe, por tanto, al cobrar conciencia de este su privilegio frente al animal irracional, exigir ningún otro gobierno para el pueblo al que pertenece que aquel en el que el pueblo es legislador: esto es, el Derecho de los hombres, que deben obedecer, tiene necesariamente que preceder a la consideración del bienestar y es algo sagrado que se eleva por encima de todo

(ApH, AA 07: 329) y en ese «conjunto de condiciones» que habilita la coexistencia de los arbitrios con arreglo a una ley universal de la libertad (MS, RL., AA 06: 230) resplandece un brillo racional, fundamental para la vida política de la especie, análogo al que resulta de la libertad técnica de que es capaz la mano humana.

La disciplina confirma que la apropiación de la razón por parte del hombre acontece sobre un *hiato* irreductible, pero no trágico, entre la tendencia animal a huir de las leyes —articuladora de una «moral salvaje» que da contenido a las pasiones— y el mandato racional interno de someterse a ellas. Con ello, no sólo apunta centralmente a las bases antropológicas del sentimiento no patológico del respeto —cuya recepción en el ánimo favorece el orden con que procede la educación—, sino que golpea directamente la línea de flotación de quienes creen poder resolver el problema de la educación en términos de «desarrollo humano», con un planteamiento diametralmente alejado del ofrecido por una teoría de las disposiciones²⁶. Igualmente expresivo de este hiato es lo siguiente: es deseable que la obediencia [*Gehorsam*], uno de los tres rasgos del carácter que la educación debe propiciar en el niño, llegue a ser *voluntaria*, basada en el reconocimiento de una *autoridad*, pero para ello es preciso que antes lo sea *absoluta*, es decir, obtenida por mera *coacción* (Päd., AA 09: 481-482). Una vez más, no mueve a ello un sadismo gratuito, sino el propósito de alcanzar un sólido autoconocimiento tanto de la inagotable fuente de contrapesos del mandato de la ley moral instalada en el ánimo humano como de la manufactura de heteronomías que va tejiendo en él una peligrosa dialéctica natural²⁷, cuyo mayor peligro no es el intento de manipular lo

precio (de la utilidad) y que a ningún gobierno, por muy benefactor que sea, le está permitido profanar»; TP, AA 08: «En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*, pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos. [...] Si nada hay que infunda racionalmente un respeto inmediato (como es el caso de los derechos humanos), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres será incapaz de refrenar su libertad. Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el Derecho, entonces la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no escuchar atentamente su voz» y ZewF, AA 08: 375: «[L]os hombres no pueden prescindir del concepto del Derecho ni en sus relaciones privadas ni en las públicas y no se atreven abiertamente a basar la política en medidas de habilidad, negando obediencia al concepto de un Derecho público (lo que llama la atención, ante todo, en el concepto de Derecho de gentes); le tributan, por el contrario, en sí mismo, todos los honores, aunque inventen cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al astuto poder la autoridad de ser el origen y el lazo de unión de todo el Derecho».

²⁶ «La disciplina somete al hombre a las leyes de la humanidad y empieza a hacerle sentir la coacción de las leyes. Pero esto tiene que ocurrir pronto» (Päd., AA 09: 442). *Cfr.* GSE, AA 20: 44: «Hubo un tiempo en que creía que sólo [el conocimiento] constituía el honor de la humanidad y despreciaba al pueblo ignorante. Rousseau me ha devuelto al lugar correcto. Esta superioridad que deslumbra desaparece, aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que un trabajador común si no creyera que esta consideración puede conferir un valor a todos los demás para restablecer los derechos de la humanidad». *Vd.* Rousseau, 2005, p. 62 y Kant, Päd., AA 09: 489.

²⁷ Precisamente porque ese hiato se da, la razón humana ordinaria no puede permanecer en una peligrosa inocencia, una vez que se descubre en ella la presencia de una suerte de socrática «brújula moral», sino que debe abandonar su restringido «círculo» habitual, miope con respecto a los enemigos que acoge en su interior, para ingresar en el territorio de la filosofía práctica, que le informará debidamente de la fuente de su principio fundamental y de la telaraña dialéctica que tejen desde dentro los principios del amor de sí que la naturaleza

que manda el deber, sino la creencia —propiciada por el tan antiguo como mezquino consejo que invita a aceptar sólo pensamientos humanos y mortales— de que se tiene licencia para proceder de ese modo.

3. ...ni transparencia. La moral salvaje y las leyes de la humanidad: historia de una oposición real.

Como hemos visto anteriormente, la educación se vuelve un problema desde el momento en que la naturaleza humana contrae, desde la infancia y con una virulencia sumamente dañina, una propensión a un uso desmedido, sin trabas, de su libertad, sin reparar en las consecuencias que tal conducta pueda suponer para quienes le rodean²⁸:

«En una constitución civil, que representa el grado supremo de elevación artificial de las disposiciones buenas del género humano en orden al fin final de su destinación, se expresa, sin embargo, antes y con un poder en el fondo mayor la animalidad que la humanidad y el animal doméstico resulta más provechoso al hombre solamente porque está debilitado. La voluntad propia está siempre preparada para estallar en hostilidad contra el prójimo y tiende siempre, en su pretensión a la libertad incondicionada [*seinen Anspruch auf unbedingte Freiheit*], no meramente a ser independiente [*unabhängig*], sino incluso a dominar a otros seres que por naturaleza son iguales a él» (ApH, AA 07: 327).

Es recomendable examinar esta «pretensión a la libertad incondicionada», ínsita en la naturaleza humana, tanto a la luz del movimiento centrípeto que caracteriza a una razón desconocedora de sus límites como de un fenómeno de significativo alcance antropológico que muestra el infante en sus primeros meses de vida: el llanto que estalla cuando el niño advierte que carece de libertad de movimiento —que su libertad externa está cercenada— pone de manifiesto que la

humana querría que suplantaran a la moral; *vd.* GMS, AA 04: 405: «El hombre siente en sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad. Ahora bien, la razón manda sus prescripciones sin, al hacerlo, prometer nada a las inclinaciones, inexcusablemente, y por tanto, por así decir, dejando a un lado y con desatención de esas pretensiones tan impetuosas y, a la vez, aparentemente, tan justas (que no quieren dejarse anular por un mandato). Pero de aquí surge una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a raciocinar en contra de esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, al menos su pureza y severidad, y a hacerlas en lo posible más conformes a nuestros deseos e inclinaciones, esto es, en el fondo, a echarlas a perder y a privarlas de su entera dignidad, lo cual al cabo ni siquiera la razón práctica ordinaria puede aprobar».

²⁸ Por ello la especie humana encuentra en el Derecho el mejor custodio o guardián de su libertad externa, esto es, aquella dimensión de la misma cuyos desvaríos no destruyen únicamente a *un* hombre, sino a *toda* la comunidad política de la que forma parte. Esta necesidad se formula de la mano de la imagen del señor y el dominado en IaG, AA 08: 23: «[E]l hombre es un *animal*, el cual cuando vive entre los de su especie *necesita un señor*; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa, por tanto, de un *señor* que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre».

representación de su individualidad, de su yo, ha comenzado a dibujar en torno a sí un círculo, todo lo amplio que se le permita, en el que pretende —si no se le impide— dominar todo, y en el que aspira a que todo —tanto cosas como personas— gire en torno a él²⁹. De esa manera, el niño expresa por primera vez una exigencia que en realidad le acompañará durante toda la vida, a pesar de lo provechoso que resulte el contacto con el arte educativa, pues como exigencia es algo irrenunciable para todo ser racional finito, que no puede dejar de considerar como felicidad —la vertiente eminentemente práctica del fenómeno genérico del egoísmo— un «estado [...] en el mundo» (KpV, AA V: 124) en el que «en la totalidad de su existencia todo va según su deseo y voluntad» (*ibíd.*). Este movimiento concéntrico característico de la pasión, impulsado por un deseo ciego de dominio, traza el avance del egoísmo en el hombre, a cuyos desafueros la educación debe poner coto por medio de la disciplina. Generalmente, las definiciones kantianas de la felicidad, ya se hable de ella como inaprensible «ideal de la imaginación» (GMS, AA IV: 417) o como «satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, con arreglo a su multiplicidad, *intensive*, con arreglo a su grado y también *protensive*, con arreglo a su duración)» (KrV, A 806/B 834), recalcan lo inalcanzable de este objeto total para nuestras fuerzas, cuando no directamente lo «no receptivo» de nuestra naturaleza para ese estado (KU, § 83, AA V: 430), es decir, iluminan su consistencia mitad empírica y mitad racional o, mejor dicho, presentan a la felicidad como el resultado de un sueño tan falaz como inevitable para el hombre, fruto de la ilusoria proyección egoísta de una armonía entre el mundo y el yo. En esta proyección se advierte que:

«*Libertad, ley* (del Derecho) y *poder* (para la ejecución) no son meras condiciones, sino también objetos de una facultad de desear del hombre tensada hasta la pasión, donde la razón práctica se supedita a la inclinación, por cuanto ésta procede evidentemente con arreglo a máximas» (ApH, AA 07: 270, manuscrito H³⁰).

El concepto oscilante de la felicidad no procede de la animalidad, sino de una razón en estado bravío o salvaje que no encuentra aún separación alguna entre lo empírico y lo racional y, así, no tiene reparos en revestir al primero con el tono elevado del segundo ni en poner a la razón al servicio de unos fines impuestos por las inclinaciones. La urgencia con que la disciplina debe intervenir en la educación del hombre obedece primordialmente a la necesidad de reprimir un uso de la razón que procede de un modo tan narcisista: no hay continuidad posible, al menos por

²⁹ La hermenéutica del grito infantil propuesta por Kant en varios lugares (ApH, § 82, AA 07: 268, nota y 327, nota) encuentra en este trazado la primera manifestación —desregulada— de la razón y la libertad. Rousseau deja en manos de la educación, que lleve a convivir al hombre y al ciudadano, la corrección de este estallido de la libertad: «Las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa, y transportar el yo a la unidad común, de suerte que cada particular ya no se crea uno, sino parte de la unidad, y no sea sensible más que en el todo» (Rousseau, 2005, p. 42).

³⁰ Un comentario provechoso de este denso pasaje se encuentra en el trabajo de La Rocca, 2003, pp. 267-285.

medios exclusivamente humanos, entre felicidad y moralidad y el hombre no llega a serlo en propiedad si no se visibiliza en él el juego de oposición [*Widerspiel*] en sentido real y conflicto práctico [*praktischer Widerstreit*] existente entre estos dos fundamentos de determinación de la voluntad (KpV, AA V: 35). Si no hubiese un corte nítido entre el amor de sí y la moralidad, la disciplina no sería necesaria, pues se sostiene precisamente sobre la *facticidad* de ese límite. No se niega con ello que felicidad y moralidad no puedan reencontrarse de ninguna manera —la *Dialéctica de la razón pura práctica* propone la fórmula que permite esperar su reunión³¹—, pero sí que nunca lo harán en los ventajosos términos que anhela la razón infantil, por mucho que el adulto fortalezca a ésta con inteligentes argumentos y excusas. Los caminos de la Crítica de la razón —atinente en este caso a su esfera práctica— y de la educación vuelven a cruzar aquí sus pasos. Las tan breves como enjundiosas observaciones de Kant sobre el mecanismo de la pasión sostienen que los niños que se pelean, quienes claman venganza o buscan enseñorearse de los demás, ya sea por medio del honor granjeado, del dominio acumulado o de su poder económico exponen diferentes estadios de una misma enfermedad mortal para la razón práctica³². El arbitrio de un adulto que siente el apetito de «estar en un estado con el prójimo [*Mitmenschen*] y en una relación con él en la que puede repartirse a cada uno lo que el Derecho quiere» (ApH, § 82; AA VII 270-271) está movido por la razón pura práctica, pero quien pretende que el Derecho se convierta en un justiciero al servicio de su provecho y amor propio probablemente no ha dejado de ser el niño que llora y patalea hasta obtener lo que quiere, con toda probabilidad porque los encargados de su educación no lo trataron a su debido tiempo con la indiferencia correspondiente ni lo obligaron a cultivar la necesaria

³¹ *Vd.* KpV, AA 05: 130: «[L]a moral nunca tendría que ser tratada como una *teoría de la felicidad*, es decir, como una instrucción para hacernos partícipes de la felicidad, puesto que la moral sólo tiene que ver con la condición racional (*conditio sine qua non*) de la felicidad, mas no con un medio para conseguirlo. Sin embargo, una vez que la moral se ha visto presentada por completo (imponiendo meramente deberes y sin dar ninguna directriz para los deseos interesados), sólo entonces, tras haberse despertado un deseo que no podía surgir antes en ningún alma egoísta, cual es el deseo moral fundamentado sobre una ley de auspiciar el sumo bien (de traer a nosotros el reino de Dios), y después de que a tal efecto se ha dado el paso hacia la religión, cabe denominar a esta teoría moral también teoría de la felicidad, puesto que la esperanza de esta última no comienza sino con la religión».

³² No podemos ocuparnos aquí de ello, pero no querríamos dejar de apuntar una interesante línea de lectura del mecanismo de las pasiones según Kant. El análisis freudiano del funcionamiento del super-yo —que dispondría del «más vasto enlace con la adquisición filogenética, esa herencia arcaica del individuo»; *vd.* especialmente «El yo y el ello» (1923), caps. II, III y V—, tantas veces vinculado con excesiva ligereza a la ley moral kantiana, parece guardar más bien algún parentesco con lo que Kant describe como una aplicación egoísta de las ideas de la razón, ya visible en el niño mientras la disposición a la animalidad es aún la prevalente en él. Hay en ello algo de cómico, al tiempo que temible si el ánimo se acostumbra a este modo de apropiarse de la razón, que selecciona de esta facultad los rasgos formales del mandato imperativo, preferentemente su inquebrantabilidad, al tiempo que injerta en él contenidos empíricos inconfesables, que convierten en norma al egocentrismo y a la destrucción de aquellos que, por ejemplo, nos ofenden o se interponen como obstáculos al cumplimiento de nuestros deseos. Si la educación no lo remedia, la perpetuación de este modo de habérselas con la propia razón en la edad adulta merece ser calificada de cáncer: en efecto, se trata de un cuerpo extraño que oprime el debido ejercicio de la facultad de desear y que el hombre maduro debería haber expulsado a tiempo.

paciencia. Lo lamentable es que ese molesto infante, al que nadie ha forzado a dejar de serlo, ocupe algún día algún cargo de responsabilidad política y contamine con su «visión del mundo» el discurso sobre la justicia y el bien común, que no podrá evitar considerar desde las miopes lentes del egoísmo y la pasión. La pasión de venganza, como es bien sabido al menos desde la *Retórica* de Aristóteles, habla un lenguaje que recuerda de manera siniestra al del Derecho y, además, es convincente, persuasiva en su tensión dramática, pero, al mismo tiempo, se trata de la corrosión más radical de lo que aquél significa en tanto que uso de la libertad externa conforme a leyes universales. Una buena educación debería proteger al Juicio práctico de las ilusiones generadas por este inquietante parentesco entre la pulsión de la venganza y el Derecho como obra práctica, que hunde sus raíces en la historia conjeturada del uso práctico de nuestra razón, es decir, en la historia de la libertad³³. Tampoco la formación en el arte de la prudencia, que trae consigo todo proceso civilizatorio, podrá conformarse con tales andanadas realizadas en nombre de una ciega venganza, toda vez que, como una proyección de la inicial educación del ser humano, la prudencia enseña a ocultar el fondo pulsional del sujeto, coadyuvando así a limar las asperezas que introduce en el ánimo.

4. La antesala de la prudencia: el aprendizaje de la comunidad como condición negativa de la moralidad

Uno de los mayores problemas de la educación en su planteamiento kantiano consiste en conseguir conciliar el sometimiento a la coerción legal [*gesetzlicher Zwang*] y la capacidad para servirse de la propia libertad [*Fähigkeit sich seiner Freiheit zu bedienen*] (Päd., AA 09: 453), esto es, en el cultivo conjunto de coacción y libertad. Este proceso debe comenzar pronto: cuando se manda a los niños al colegio —sostiene Kant— se hace más con la intención de que se vayan acostumbrando a sentarse en silencio y a observar puntualmente lo que se les prescribe, esto es, con la intención de que se acostumbren a recibir órdenes y cumplirlas, que para que reciban una precoz instrucción, que aún no están en condiciones de asimilar (Päd., AA 09: 442). Este objetivo comporta que al pupilo haya que acostumbrarlo a sentir y soportar la coacción de su libertad —que perciba pronto la resistencia inevitable de la sociedad—, de manera que él mismo se encamine a hacer un uso fértil de la misma, a través del conocimiento de las dificultades para subsistir, adquirir bienes y prescindir de ellos con el fin de ser lo más independiente posible. Sin ese horizonte reduciremos la disciplina a un mero mecanismo y, una vez terminado el proceso educativo, el muchacho no sabrá tomar las riendas de la dirección de sí mismo ni servirse de su libertad³⁴.

³³ En la que la teoría kantiana del Derecho encuentra el único derecho innato (MS, RL, AA 06: 237-238).

³⁴ Cfr. Rousseau, 2005, pp. 582-583: «La palabra *virtud* viene de *fuerza*; la fuerza es la base de toda virtud».

Habida cuenta de que el apego del hombre a su libertad es irrenunciable desde sus primeros años de vida (Päd., AA 09: 449) —el llanto suscitado por los obstáculos que encuentra su arbitrio es la primera expresión racional o análoga a lo racional en el infante— no queda otro camino que seguir la recomendación roussoniana de refrenar esa tendencia con vistas a alcanzar una «libertad bien regulada»³⁵, lo que comporta educar a la libertad que arraiga de manera natural en el ánimo mediante el sometimiento [*Unterwürfigkeit*] (Päd., AA 09: 453). El aprendizaje del sometimiento del pupilo es o bien *positivo*, cuando se trata de que *haga sencillamente lo que se le pide*, con vistas a consolidar en él la imitación —cuando todavía no puede juzgar por él mismo lo que debe hacerse ni cómo debe hacerse—, o bien *negativo*, mediante el que comprende que *tiene que hacer* lo que otros pretenden de él *si desea que ellos, a su vez, le hagan algún favor* (Päd., *loc. cit.*). En el primer estadio se recurre al castigo, pero en el segundo el sustituto de este es el hecho de que el niño advierta que no puede hacer por sí solo lo que quiere, en virtud de lo cual reconoce la dependencia que lo une a otros si desea disfrutar de algo o procurarse cualquier deleite, es decir, comprende que en el espacio que le rodea entran en relación y deben convivir varios seres cuyos fines no tienen por qué ser compatibles³⁶, aunque todavía no sepa que la única manera de conseguir esa convivencia —pacífica no por haber hecho de los hombres ganado, sino por haberles forzado a dotarse de auténticas leyes, a las que seguirían sometiéndose aunque se volvieran improbables demonios— es el Derecho (ZEF., AA 08: 386). Aquí lo mecánico de la educación se retira para dejar el paso franco a un modo de pensar [*Denkungsart*] que curiosamente no se adquiriría sin el aprendizaje del sometimiento. El paso de la coacción física a la discursiva o lógica —toda gramática lo es— resulta decisivo, pues el niño que comprende la primera ya está *físicamente* preparado —debidamente acostumbrado— para aceptar la segunda, es decir, para *entender* una facultad [*Befugnis*], basada en la razón y no en la voluntad de un déspota y regida por el principio de no contradicción, de coaccionar a todo aquel que infrinja sus leyes y preceptos (MS, RL, AA 06: 231). Por otra parte, su conducta se ajustará a esta idea en la práctica antes de que le hayan explicado su contenido o, si se prefiere, es tan vital para el sentido de la educación en su conjunto conseguir que la coacción física reciba *a posteriori* una formulación moral³⁷, como indispensable empezar por la taciturna opacidad

³⁵ Rousseau, 2005, p. 110.

³⁶ En las *Lecciones de pedagogía* Kant introduce una cita literaria, en la que Toby, personaje del *Tristram Shandy* de L. Sterne, le dice a una mosca: «¡Vete, maldito bicho, el mundo es suficientemente grande para ti y para mí!», como divisa que debe transmitirse al niño en sus primeros años de aprendizaje, pues, en efecto, una educación proyectada en un sentido cosmopolita, subraya especialmente que «[n]o podemos ser una carga unos para otros; el mundo es lo suficientemente grande para todos nosotros» (Päd. AA 09: 469).

³⁷ Seguramente la idea de Derecho sea la formulación *in abstracto* de esta experiencia al alcance de una mente infantil. Basta atender la construcción de este concepto, esto es, su exposición en una intuición pura a priori en MS, RL., AA 06: 232-233, para reconocer su preparación en la enseñanza del uso común del espacio que el niño

lingüística del ejercicio forzoso si se quiere disfrutar de la «magnífica apertura» (KpV, AA 05: 94) que ofrece la esfera de lo práctico.

El aprendizaje de la comunidad en la fase negativa de la educación comienza haciendo ver al niño, con la contundencia retórica procedente de la firme conducta del adulto, que si no reservamos a cada cual el margen suficiente para buscar y satisfacer sus propios fines, cuya pluralidad y fácil incompatibilidad se presuponen de antemano, la vida en común quedará reducida a una lucha sin tregua en la que siempre se acaba imponiendo provisionalmente el más fuerte. El modo de proceder que conducirá al niño a la certeza de que no está solo en el mundo se compone de estos tres pasos (Päd., AA 09: 454³⁸):

- a) debe dejarse en libertad al niño en todos los contextos, exceptuando las situaciones en que tiene cerca objetos con los que puede lastimarse, y siempre que su libertad no choque con la de los otros (si grita o se divierte de manera escandalosa molestará al prójimo).
- b) debe indicársele que sólo puede alcanzar sus propios fines si permite que los demás también los alcancen, lo cual se logra negándole todo divertimento mientras no haga lo que se le dice, de suerte que deponga voluntariamente sus accesos de rabia una vez comprobada su ineficacia.
- c) hay que demostrarle que la coacción a la que se le somete es el medio para conducirlo al uso cabal de su propia libertad, de manera que habrá que cultivar el sometimiento hasta que pueda ser libre de verdad, liberándose así del cuidado ajeno, lo que sólo ocurre al final del proceso.

La combinación de tales reglas, de cuya aplicación —advierte Kant— sólo puede hacerse cargo la educación pública, debido a las deformaciones introducidas por la privada —como bien muestra el resultado de la educación de los príncipes—, enseña al niño, en primer lugar, a regular sus fuerzas y a restringir sus acciones teniendo en cuenta el derecho legítimo de los demás a adoptar el mismo

recibe. El comienzo del escrito IaG es bien relevante con respecto a la encrucijada entre plano fenoménico y nouménico, sensible e inteligible, que salta a la vista cuando hablamos de institución del Derecho; vd. IaG AA 08: 17: «Con independencia del tipo de concepto que uno pueda hacerse con intención metafísica acerca de la *libertad de la voluntad*, sus *fenómenos*, las acciones humanas, están determinadas con arreglo a leyes universales de la naturaleza tanto como cualquier otro suceso natural». Partiendo de lo anterior, juicios como el siguiente resultan injustos con respecto al espíritu de la concepción kantiana del Derecho: «La base [del Derecho] en Kant es insatisfactoria en su pura racionalidad, por cuanto está separada del sentimiento humano, pues el Derecho puede definirse psicológicamente como una exigencia cuya infracción despierta un resentimiento más profundo que el que justificaría ningún daño, un resentimiento que puede incrementarse hasta una pasión por la que los hombres arriesgarán su vida y propiedades, como nunca lo harían por ningún interés. Los derechos no pueden basarse en la psicología, pero una teoría que no pueda explicar los debidos fenómenos psicológicos de la historia de los derechos no merece el papel sobre el que está escrita», Hocking, 1937, p. 261, citado por Neumann, 2000, pp. 25-26.

³⁸ Cfr. Rousseau, 2005, pp. 78ss. Sobre la inconveniencia de los «sermones» en la educación infantil, vd. Id., 2005, pp. 122 y 168.

comportamiento que el suyo. En segundo lugar, impide la aparición de privilegios o preferencias, pues todos se saben sujetos sin excepción a las mismas reglas³⁹. Se premia únicamente lo conseguido por el mérito. Por último, permite hacerse «el mejor modelo del futuro ciudadano» (Päd., AA 09: 454), lo que recuerda el propósito civil del proceso educativo.

Se advertirá que esta no es la educación de un *esclavo*⁴⁰. Como le ocurre a la razón ante la crítica⁴¹, la libertad humana no puede rehuir [*verabscheuen*] de la disciplina, pero tampoco ha de temer [*scheuen*] nada de ella (KrV A 739/B 767). La indiferencia con que se aconseja al adulto reaccionar ante las protestas infantiles evitará que el niño compruebe que las puede convertir en armas para obtener lo que desea, pero no quebrantará absurdamente su voluntad (Päd., AA 09: 461) ni se empecinará en negar obstinadamente la satisfacción de sus peticiones. Nada más lejos del objetivo de encauzar la voluntad que la garantizada generación de odio y rencor procedente del despotismo con que con frecuencia se ejerce la autoridad paterna, más interesada en dejar claro quien manda que en educar⁴². Asimismo, la cultura física de las fuerzas del ánimo (Päd., AA 09: 475) debe poner especial cuidado en no dirigir al niño discursos cuyo contenido éste no puede comprender aún. La inmadurez infantil hacia el contenido del concepto de *vergüenza*, por ejemplo, aconseja sustituir la reprimenda por el *desprecio* [*Verachtung*]⁴³ (Päd., AA 09: 489), una reacción que hará sentir con contundencia al educando las consecuencias de la expulsión de la comunidad humana. En efecto, el desprecio es curiosamente portador del signo contrario a la comunidad estética delimitada por el juicio de gusto, no es la promesa de ningún contrato social —por decirlo con una feliz fórmula de G. Lebrun⁴⁴—, sino más bien la denuncia de los obstáculos —de la

³⁹ Vd. Päd., AA 09: 482: «Tan pronto como el niño ve que no todos los demás tienen que someterse a la misma ley, se rebela». Por ello es vital el cuidado de los profesores en no exteriorizar especial simpatía o preferencia de algún tipo por ningún alumno en especial (Päd., AA 09: 484-485), pues tal conducta impediría el arraigo de la sociabilidad en la edad infantil.

⁴⁰ «El niño tiene que sentir siempre su libertad, de manera tal que no obstaculice la libertad de otros» (Päd., AA 09: 464).

⁴¹ Vd. Flores d'Arcais, 1976, p. 37.

⁴² Vanderwalle, en su comentario de este pasaje de las Lecciones de pedagogía (Vanderwalle, 2002), ha relacionado estas reglas con el «silogismo político» que en sus diversas disposiciones —entre las que sólo una es correcta— recoge el final de la «Característica» de la ApH, AA 07: 330-331; vd. Vanderwalle, 2002, p. 32: «l'autorité du maître qui n'est pas simple rapport de force ou domination est le moyen terme qui unit liberté et loi. La soumission à la loi prépare en réalité sa libre institution. Les exigences de la pédagogie et de la politique participent d'une même inspiration».

⁴³ Cuya marcada oposición al respeto [*Achtung*] no carece de consecuencias de interés para la pedagogía: así como las prohibiciones son «mandatos negativos» y los castigos «recompensas negativas», el desprecio vendría a ser un «respeto negativo», a saber, un índice que comience a reflejar para el niño el camino que le queda por recorrer hasta llegar a esa resonancia sentimental de la moralidad, a la luz del carácter de motor de ésta. En cierto modo, el desprecio es el correctivo más adecuado mientras que el niño carezca de la madurez suficiente para asimilar relatos como el cuento de Carazan (GSE AA 02: 209-210, nota), magníficamente comentado por H. Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

⁴⁴ Vd. Lebrun, 2008, p. 394.

distancia— que se interponen precisamente entre el hombre y el ciudadano. Este expediente tiene la virtud de ajustarse a la edad del niño (Päd., AA 09: 485), de no volverlo tímido innecesariamente ni obturar el paso a la indispensable fundación de un carácter. El desprecio es el comportamiento que conviene adoptar con aquel que, no siendo aún enteramente dueño de su razón, debe no obstante tener constancia —en el lenguaje que le resulte más comprensible— de que recurriendo a la mentira (MS, TL., § 9, AA 06: 429) se expulsa a sí mismo de la comunidad humana. En efecto, la resistencia a trabar con él ninguna clase de amistad pondrá claramente ante sus ojos⁴⁵ el peso de su acción y su recepción por quienes le rodean, aunque no esté aún en condiciones de valorarla de manera cabal. Si, por el contrario, tan sólo se le imponen castigos cuando hace algo malo y se le tributan premios cuando hace algo bueno, se corre el riesgo de que empiece a obrar bien con el principal objetivo de recibir los parabienes deseados y —según la previsión kantiana— cuando entre en el mundo, donde con frecuencia se hace el bien sin obtener recompensa alguna y se hace el mal sin ser castigado por ello (Päd., AA 09: 480), lo más probable es que aprenda rápidamente a calcular cuál debe ser su comportamiento en cada momento, según las conveniencias, sin ninguna relación con la moralidad: se convertirá en un ciudadano hipócrita, que sólo tendrá conciencia de un modo artero de actuar en sociedad. Sería un craso error considerar que Kant reduce a semejante cálculo de intereses mezquinos el arte de la prudencia, que él mismo se encarga de presentar como una de las operaciones responsables de generar la socialización del sujeto.

5. Conclusión

Tomando apoyo en un célebre pasaje de la «Doctrina del método» de la KrV, podría decirse que el examen de la función que la disciplina tiene en la tarea educativa y en la adquisición del arte de la prudencia arroja el saldo siguiente: si bien resulta mortificador para la naturaleza humana no poder alcanzar su perfección con la ayuda exclusiva de la cultura y la civilización, pues necesita con anterioridad de una disciplina que refrene el uso desreglado que hace de su libertad y suspenda las ilusiones resultantes de las pasiones, aquélla recupera el ánimo y confianza en sí misma tan pronto como advierte que esa misma disciplina, en principio tan alejada de la moralidad, prepara el único gobierno de sí digno de un ser racional finito como el hombre. La emergencia de la prudencia no está enemistada con semejante situación anímica, sino que antes bien protege al sujeto que aún no ha cumplido con los objetivos de su moralización frente a las agresiones de un medioambiente social, en el que predomina el fraude y el engaño.

⁴⁵ Proporcionando así un caso de *deixis in phantasma*, expresión que tomamos de la *Teoría del lenguaje* de K. Bühler (Bühler, 1975).

En este preciso sentido consideramos que debe entenderse el que la disciplina se ocupe de determinar los límites del uso de la libertad externa y, así, el hecho de que «en lugar de descubrir la verdad», en un sentido práctico⁴⁶, «[tenga] solamente el silencioso mérito de impedir los errores» (KrV, A 795/B 823), donde lo negativo remite, sin duda, a una falta —«*todavía no* es educación práctica»—, toda vez que la disciplina está aún lejos de suministrar a las leyes de la razón práctica acceso en el ánimo e influjo en sus máximas, pero al mismo tiempo expresa un paso indefectible —«*no* habrá educación práctica *sin este preámbulo*»—, concerniente a las medidas necesarias para alejar al ánimo de un uso *salvaje* de la libertad y encaminalo hacia un uso *civil* de ésta. Por ello, cabría encontrar mayor dependencia recíproca entre la etapa de la disciplina y la moralización que entre esta última y las fases centradas en la adquisición de competencias culturales y habilidades sociales, que compendian lo que Kant entiende como *prudencia*, habida cuenta de que las dos primeras se enfrentan mutuamente en una oposición real, donde la primera viene a ser algo así como una «magnitud negativa» con respecto a lo que positivamente representa la segunda, mientras que entre cultura y civilización, por un lado, y moralización, por otro, la oposición revela tan sólo heterogeneidad de propósitos. El progreso de la cultura no conducirá nunca a la moralidad, si bien se transforma en un episodio necesario para que el sujeto no naufrague enteramente en el medio social, pero la disciplina no tiene otro objetivo que disponer las bases que permitan franquear en el animal racional el paso hacia un contenido inteligible que no necesita tomar del exterior. A mayor abundamiento, la posibilidad misma de un sentimiento no patológico, sino generado prácticamente, como el respeto debe mucho a la silenciosa e inicialmente desalentadora etapa educativa en la que el ser racional finito que es el hombre descubre que en beneficio del propio autoconocimiento debe escindir cuidadosamente, impidiendo que establezcan mezquinas componendas, los fraudulentos mecanismos del amor propio y el mandato emitido por la ley moral⁴⁷. A la luz de las numerosas objeciones dirigidas a la ingenuidad de la Ilustración, especialmente en su planteamiento kantiano, con respecto a la relación entre mal y

⁴⁶ La «libertad interior» mentada en la «Doctrina del Método de la razón pura práctica», KpV, AA 05: 161, donde el resultado de los ejercicios aconsejados es el siguiente: «Sin duda, el corazón queda liberado y aligerado de una carga que siempre le oprime en secreto, cuando en esas resoluciones morales puras, de las que se han propuesto ejemplos, se revela al ser humano una capacidad interna que, por lo demás, no le resultaba familiar hasta ese momento, *la libertad interior* para desembarazarse del impetuoso entrometimiento de las inclinaciones, de suerte que ninguna, ni tan siquiera la más anhelada, tenga influencia sobre una resolución donde ahora sólo debemos servirnos de la razón».

⁴⁷ Vd. en KpV, AA 05: 82 una muestra del vocabulario que comparten las lecciones de pedagogía y el discurso sobre los móviles de la razón práctica: «Nos hallamos bajo una *disciplina* de la razón [Disciplin *der Vernunft*] y en todas nuestras máximas no tenemos que olvidar esa sumisión [*Untertwürfigkeit*], sin cercenar un ápice o mermar mediante una egoísta ilusión [*durch eigenliebigen Wahn*] la autoridad [*Ansehen*] de la ley (aun cuando venga dada por la propia razón), emplazando el fundamento de determinación de nuestra voluntad, pese a resultar conforme a la ley, en otro lugar que no sea la ley misma y el respeto [*Achtung*] hacia ella».

razón, nos parece que una conclusión semejante, con toda su provisionalidad, destaca con mayor fuerza la soledad de Kant, quizá paradójicamente mitigada por Rousseau, al preguntar en derechura —y establecer los términos de la pregunta— si el hombre es «un ser «peligroso» o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo»⁴⁸, cuestión básica para el recorrido que han de cubrir las dos complejas artes de la educación y del gobierno.

⁴⁸ Schmitt, 1991, p. 87.

Referencias Bibliográficas

- BÜHLER, K. *Teoría del lenguaje*. Trad. de J. Marías. Madrid: Alianza, 1975.
- CRAMPE-CASNABET, M. Le concept de discipline: Hobbes et Kant. En L. Foisneau/D. Thouard (éd.). *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*. Paris: Vrin, pp. 87-96, 2005.
- DELEUZE, G. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002.
- FLORES D'ARCAIS, P. *Educazione e pedagogia*. Milano: Fabbri, 1976.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- HOCKING, W.E. Law, a Century of Progress (1835-1925). En *Ways of Thinking Rights: A New Theory of the Relation between Law and Morals*. New York: George Grady Press, 1937.
- HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Ed. y trad. de F. Duque. Madrid: Tecnos, 1998.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- LA ROCCA, C. *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Milano: Marsilio, 2003.
- LEBRUN, G. *Kant y el final de la Metafísica*. Trad. de A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- NEUMANN, F. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*. Milano: Bompiani, 2000.
- ROUSSEAU, J.-J. *Emilio*. Trad. de M. Armiño. Madrid: Alianza, 2005.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R./Itard, J. *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*. Madrid: Alianza, 1982.
- SCHMITT, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1991.
- VON UEXKÜLL, J. *Meditaciones biológicas*. Trad. J. Sacristán. Madrid: Revista de Occidente, 1942.
- VANDERWALLE, B. *Éducation et critique*. Paris: L'Harmattan, 2002.

Resumen: La función que la disciplina desempeña para la adquisición de la prudencia en el marco de la teoría kantiana de la educación recupera rasgos esenciales del obligado sometimiento de la razón a un examen que afecta al método del conocimiento derivado de ella. Nos proponemos discriminar algunas de las razones por las que el hombre, precisamente cuando pretende hacerse dueño de su propia razón, debe recurrir a aquellos medios que ésta le suministra para enfrentarse por sí mismo —como un hombre libre y no como un esclavo— a su disposición a la animalidad y a la salvaje sustracción a las leyes que esta comporta. Con ello, se pretende subrayar la importancia de una legislación negativa, del aprendizaje del obstáculo y del ejercicio del desprecio como una suerte de *substrato negativo* de la moral, imprescindible para facilitar a las leyes de la razón pura práctica acceso e influencia duraderos en el ánimo.

Palabras clave: Kant, Rousseau, educación, disciplina, prudencia, libertad

Abstract: The role played by discipline for acquiring prudence within the framework of Kant's theory of education regains essential features of the obligatory subjection of reason, in its pure usage, to an examination that affects the method of knowledge derived from it. Our goal will be to shed light on the reasons why, precisely when he intends to master his own reason, man must resort to those means provided by that same reason in order to face by himself —not as a slave, but as a free man— his own propensity towards animality and the wild exemption to law entailed by it. Thus, our intention is to underline the importance of a negative legislation, of obstacle learning and the exercise of contempt as a sort of *negative substratum* of morality, indispensable in order to make easier to the laws of pure practical reason a lasting access and influence over the soul.

Keywords: Kant, Rousseau, education, discipline, prudence, freedom

Recebido em: 04/2019

Aprovado em: 06/201

Kant über Klugheit, Sittlichkeit und Glückseligkeitslehre

[Kant on Prudence, Morality and Doctrine of Happiness]

Fernando Moledo *

Fernuniversität Hagen (Hagen, Alemanha)

Klugheit gehört zu den zentralen Begriffen der Moralphilosophie. Im Laufe der Geschichte der Philosophie ist es aufgrund der zahllosen Umwandlungen seiner Bedeutung schwierig, eine einheitliche Deutung dieses Begriffs zu fassen, so ist Kants Auffassung der Klugheit eher monolithisch: Man kann die Aufgabe, welche laut Kant der Klugheit zugeschrieben wird, mit der Beantwortung der Frage identifizieren: was soll man tun, bzw. wie soll man handeln, um glücklich zu sein? In dieser Hinsicht erklärt Kant die Klugheit in seiner ersten Vorlesung über Anthropologie im Wintersemester 1772/1773¹ tatsächlich als „die Fähigkeit die besten Mittel zur Glückseligkeit zu wählen“, wobei „Glückseligkeit [...] in der Befriedigung aller Neigungen [besteht]“.² Kaum mehr als ein Jahrzehnt später wiederholt Kant diese Definition in seiner 1785 veröffentlichten *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein [d.h. Glückseligkeit (FM)] Klugheit im

* E-mail: fernando.moledo@fernuni-hagen.de

¹ Kants Schriften werden in der Akademie Ausgabe zitiert: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1 – 22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. = AA. Die Zitationsweise und die Siglen für die Werke Kants erfolgen aus den in den *Kant-Studien* veröffentlichten Hinweisen für Autoren.

² *Anth-V/Parow*, AA 25: 413. Siehe auch in der Vorlesung aus demselben Semester: „Da die Klugheit eine Fähigkeit ist, unsere Glückseligkeit als die Summe aller Neigungen zu befriedigen“ (*Anth-V/Collins*, AA 25: 211). Es ist umstritten und vielleicht sogar unmöglich, mit voller Gewissheit zu entscheiden, auf welche Quelle genau Kant zurückgegriffen hat, um seine Auffassung der Klugheit zu entwickeln. Hinske (1989, p. 140) sieht eine entscheidende Quelle zur kantischen Auffassung der Klugheit in den zahlreichen Übersetzungen von Xenophons *Erinnerung an Sokrates*, wie z.B. derjenigen von Thomasius, welche 1683 erscheint. Schwaiger (2002, p. 149ff.) hat seinerseits argumentiert, dass Kant seine eigene Auffassung der Klugheit durch die Auseinandersetzung mit derjenigen von Wolff und Baumgarten erarbeitet. Mir scheint Aubenque (2007) zu Recht darauf hinzuweisen, dass Kants Begriff der Klugheit ohne besondere interpretatorische Schwierigkeiten auf den in Aristoteles' *Nikomachische Ethik* vorgetragenen Begriff der Klugheit als dianoetische Tugend zu beziehen lässt. Nebst Aristoteles verweist Aubenque (1975, p. 166f.) auch auf Thomasius' *Kurzer Entwurf der politischen Klugheit* als Quelle zur kantischen Auffassung der Klugheit.

engsten Verstande nennen“ (*GMS*, AA 04: 416).³ Angesichts dieser Auffassung wird der Klugheit im Zusammenhang mit der kantischen Moralphilosophie keine sittliche Bedeutung zugesprochen, sodass Klugheit, anders als in der vorherigen philosophischen Tradition üblich, von der Moralphilosophie dezidiert ausgeschlossen wird: Die Moralphilosophie beschäftigt sich nach Kant mit dem Handeln eines freien Wesens und den Gesetzen, welche seine Handlungen notwendig bestimmen (*KrV* A 841 / B 869). Diese, nämlich *sittliche* Gesetze, können mit Rückgriff auf keinen durch das Handeln zu erreichenden Zweck, wie z.B. Glückseligkeit, eine Handlung für notwendig erklären, und müssen uns Menschen deshalb nur aus Achtung für das Gesetz zu der vorgeschriebenen Handlung verpflichten. Andernfalls würde die im Gesetz vorgestellte Notwendigkeit des Handelns vom Zweck bedingt und somit vernichtet, sodass das infrage kommende Gesetz nicht mehr für ein Gesetz gehalten werden könnte.

Aus der Sittenlehre ausgeschlossen, wird die Erörterung der Klugheit bei Kant ihre Stelle in der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht finden, worüber Kant, wie gesagt, ab 1772 Vorlesungen gibt. In der jüngsten Literatur zum Thema Klugheit bei Kant ist deshalb vor allem die Tendenz festzustellen, auf die Klugheit im Zusammenhang mit Kants Auffassung der wirklichen menschlichen Praxis einzugehen und mit Rücksicht darauf für eine wichtigere Rolle der Klugheit im Rahmen der kantischen Philosophie zu argumentieren, als diejenige, die man ihr bisher beigemessen hat.⁴ Darauf werde ich hier jedoch nicht eingehen. Hier soll vielmehr gezeigt werden, dass, obschon die Klugheit dezidiert aus der Moralphilosophie ausgeschlossen wird, die Frage, womit sie sich laut Kant zu beschäftigen hat – nämlich: was soll man tun, um glücklich zu sein? – ihre eigentliche Antwort ganz unabhängig von der Abhandlung der Klugheit doch im Zusammenhang mit der Moralphilosophie bekommt. Um diese These zu untermauern, soll hier wie folgt verfahren werden: Im ersten Abschnitt wird die geschichtliche Entwicklung der dezidierten Trennung von Klugheit und Sittlichkeit bei Kant dargestellt. Anschließend soll im zweiten Abschnitt kurz auf eine abweichende Deutung der Klugheit eingegangen werden, der Kant doch eine Rolle im Zusammenhang mit der Moralphilosophie beimisst, allerdings ohne deshalb der Klugheit dabei irgendeine sittliche Bedeutung zuzuschreiben. Letztendlich wird im

³ Die hier zugefügte Erklärung „im engsten Verstande“ wird von Kant in einer Fußnote erläutert. Dort wird auf die Unterscheidung zwischen „Weltklugheit“ und „Privatklugheit“ verwiesen. Weltklugheit – definiert Kant – ist „die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen“. Privatklugheit – fährt Kant fort – ist „die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen daurenden Vortheil zu vereinigen“. Zwischen den beiden besteht eine Unterordnungsverhältnis: Weltklugheit setzt Privatklugheit voraus, sodass man von jemandem, der weltklug aber nicht privatklug ist, „man besser sagen [könnte]: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug“ (*GMS*, AA 04: 416 Anm.). Im vorliegenden Aufsatz soll auf die Klugheit im engsten Verstande, nämlich die Privatklugheit, eingegangen werden.

⁴ Siehe dieser Hinsicht beispielsweise: Sánchez Madrid (2019), Graband (2015), Kain (2003) und (2001), Schmitz (1990).

dritten Abschnitt das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit im Zusammenhang mit der Antinomie der praktischen Vernunft in der zweiten *Kritik* erörtert.

1 Der Ausschluss der Klugheit aus der Sittenlehre

Die Ausschließung der Klugheit aus der Moralphilosophie ist recht früh bei Kant zu konstatieren. Diesbezüglich kann man auf Kants Preisschrift für die Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Anfang der Sechziger Jahre zurückgreifen,⁵ in der die Prinzipien der Klugheit von denjenigen der Sittlichkeit bereits deutlich unterschieden werden. Mit Rücksicht darauf geht Kant dort von der Feststellung aus, dass praktische Vorschriften im Allgemeinen durch die Formel „man soll dieses oder jenes thun und das andre lassen“ ausgedrückt werden (*UD*, AA 02: 298). Hinsichtlich des *Sollens*, das zur Formel eines praktischen Prinzips gehört – fährt Kant fort –, kann man jedoch zwei verschiedene Arten der Notwendigkeit unterscheiden: Denn durch das Sollen kann entweder behauptet werden, dass etwas notwendig zu tun oder zu lassen ist, weil es ein Mittel für einen Zweck ist, oder weil es ein Zweck an sich selbst ist. Nur im letzten Fall – erklärt Kant – wird praktische Notwendigkeit im eigentlichen Sinne bzw. Verbindlichkeit ausgedrückt, denn sonst wird die vorgestellte Notwendigkeit von dem entsprechenden Zweck bedingt, wofür das Handeln als Mittel vorgestellt wird. Der unbedingten Verbindlichkeit hingegen „[zeigt] die erstere Art der Nothwendigkeit gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenige sind, deren ich mich bedienen müsse, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will“ (*DU*, AA 02: 298). Nur diejenigen Prinzipien, welche unbedingte praktische Notwendigkeit ausdrücken – fährt Kant fort –, gehören zur „praktischen Weltweisheit“ (*UD*, AA 02: 298) bzw. Moralphilosophie, nicht aber diejenigen, welche eine Handlung als notwendig erklären, weil sie als Mittel für einen Zweck dient. Und gerade zu diesen letzteren gehören die Prinzipien, die uns glücklich machen sollen:

Wer einem andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben oder unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfallen will, d.i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. (*UD*, AA 02: 298)

⁵ Cf. Hinske (1989).

Laut Kant kann also die Lehre der Klugheit nicht zur Sittenlehre gehören, weil die Sittenlehre sich mit notwendigen praktischen Prinzipien beschäftigt, die Klugheit hingegen nur vom Zweck der Glückseligkeit bedingte Vorschriften geben kann. Diesbezüglich greift Kant in einer Reflexion, die Adickes zwischen 1764 und 1770 datiert hat, auf den Begriff „Gesetz“ zurück, um den Unterschied zwischen der Lehre der Klugheit und derjenigen der Sittlichkeit deutlich zu machen: „Die Lehre der Klugheit ist eine Lehre des praktischen Verstandes. Die der Sittlichkeit enthält eigentlich Gesetze des Willens“ (*Refl.*, 6613 19: 110f). Der richtige Ort zur Abhandlung der Klugheit, deren Lehre hier dem praktischen Verstand zugeschrieben wird, wird bald im Rahmen der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht festgestellt. Diesbezüglich kann in der Vorlesung Menschenkunde aus dem Wintersemester 1781 – 1782 bereits gelesen werden: „Jede Lehre der Weisheit ist moralisch, und jede der Klugheit pragmatisch. Eine Lehre ist pragmatisch, sofern sie uns klug und in öffentlichen Dingen brauchbar macht“⁶.

Die bisher entwickelte Trennung zwischen Klugheit und Sittlichkeit wird 1785 in der *Grundlegung* anhand der Imperativen-Lehre ausführlich dargestellt. Notwendige praktische Prinzipien für den Willen eines freien Wesens bzw. sittliche Gesetze – argumentiert Kant dort – können nicht aus der Erfahrung gewonnen werden, weil sie sonst keine notwendigen Prinzipien, sondern nur empirische Verallgemeinerungen sein würden. Sie müssen also aus der reinen Vernunft gewonnen werden. Da Menschen nicht nur vernünftige, sondern auch sinnliche Wesen sind, ist für uns jedoch die bloße Vorstellung der Notwendigkeit einer Handlung durch die reine Vernunft subjektiv gesehen kontingent. Denn abgesehen davon, was die reine Vernunft für praktisch notwendig erklärt, können wir unser Handeln immer anders bestimmen, nämlich mit Rücksicht auf sinnliche bzw. empirische Prinzipien. Diese beruhen auf den Neigungen, welche aus dem Verhältnis vom Gefühl der Lust und Unlust zu den sich in der sinnlichen Welt befindenden Gegenständen des Begehrens resultieren. Im Hinblick auf unsere vernünftige und sinnliche Natur nehmen sittliche Gesetze für uns eine besondere Form, nämlich die Form nötiger Prinzipien oder *Imperativen* an. Diese sind praktische Prinzipien, wodurch die von der reinen Vernunft vorgestellte praktische Notwendigkeit als Verbindlichkeit durch ein Sollen ausgedrückt und die Handlung dementsprechend als Pflicht vorgestellt wird. Diesbezüglich unterscheidet Kant jetzt wie vorher in der *Preisschrift* zwischen zwei Nötigungsarten, welche durch

⁶ *Anth-V/Mensch*, AA 25: 855f. Über die kantischen Quellen zum Begriff „pragmatisch“, auf den Kant für die Bezeichnung der Anthropologie zurückgreift, lässt sich kaum Sicheres behaupten, wie bereits Brandt (1999, p. 53) konstatiert hat: „In der Zeit, als Kant seine Anthropologie als pragmatisch zu bezeichnen begann (in der Mitte der siebziger Jahre), war das Wort besonders in Mode, so daß es kaum möglich sein dürfte, eine exakte Quelle für die Verwendung anzugeben. [...] Die pragmatische Anthropologie untersucht die Grundlagen und Zusammenhänge des Umgangs des Menschen mit sich selbst und anderen und stellt ihn abschließend in einen Bestimmungszusammenhang der Menschheit im Ganzen“.

das Sollen hinsichtlich einer gewissen Handlung in den Imperativen ausgedrückt werden können, je nachdem die infrage kommende Handlung als Mittel für einen Zweck oder an sich selbst für notwendig erklärt wird. Wird die Handlung durch das Sollen in einem Imperativ nicht an sich selbst, sondern nur als Mittel für einen gewissen Zweck für notwendig erklärt, hängt dann die vom Imperativ ausgedrückte Notwendigkeit vom Zweck ab. Demzufolge erklärt der Imperativ die Handlung nur bedingterweise oder *hypothetisch* für notwendig. Ist dagegen die Handlung durch den Imperativ an sich selbst bzw. ohne Rückgriff auf einen dadurch zu erreichenden Zweck für notwendig erklärt, hängt dann die dabei vorgestellte Notwendigkeit von keiner Bedingung ab. Der Imperativ ist unbeding und gebietet dementsprechend *kategorisch*. Nur diese, nämlich kategorische Imperative – argumentiert Kant –, sind also notwendige praktische Prinzipien und können deshalb als praktische Gesetze zur Sittenlehre gehören (GMS, AA 04: 416). Hypothetische Imperative drücken hingegen keine Notwendigkeit aus und können deshalb nicht zur Sittenlehre gehören. Die Vorschriften, welche ein Handeln für notwendig erklären, weil sie ein Mittel für den Zweck der Glückseligkeit ist, nämlich diejenigen Vorschriften, welche zur Lehre der Klugheit gehören, sind also als hypothetische Imperative aufzufassen und daher als solche aus der Sittenlehre auszuschließen.

Kant unterscheidet in der *Grundlegung* jedoch zwischen zwei Arten von hypothetischen Imperativen, nämlich den Imperativen der Geschicklichkeit und denjenigen der Klugheit. Diese Unterscheidung erfolgt mit Rückgriff darauf, ob der Zweck, aufgrund dessen eine gewisse Handlung für notwendig erklärt wird, möglich bzw. beliebig oder wirklich bzw. gegeben ist. Jene praktischen Vorschriften – so Kant –, die uns erklären, was gemacht werden muss, um eine bestimmte beliebige Aufgabe zu lösen bzw. einen beliebig vorgenommenen Zweck zu erreichen, sind insgesamt *problematische* hypothetische Imperative oder Imperative der *Geschicklichkeit* (GMS, AA 04: 416). Es gibt jedoch einen Zweck – fährt Kant fort –, der bei jedem Menschen als wirklicher bzw. gegebener Zweck vorausgesetzt werden kann, nämlich Glückseligkeit. Hypothetische Imperative, welche eine Handlung als Mittel für Glückseligkeit vorschreiben, beziehen sich also auf keinen möglichen, beliebigen, sondern auf einen Zweck, der als wirklich bzw. in jedem Menschen gegeben vorausgesetzt werden kann. Sie sind also keine problematischen Imperative der Geschicklichkeit – behauptet Kant –, sondern *assertorische* hypothetische Imperative der Klugheit, die darüber hinaus auch pragmatische Imperative genannt werden (GMS, AA 04: 417).

Hinsichtlich der Imperative der Klugheit wird allerdings auf die Frage, warum Glückseligkeit für den wirklichen Zweck des Menschen zu halten ist, keine deutliche Antwort gegeben. Jedoch könnte man diese Frage mit Rückgriff auf die sinnliche und vernünftige Natur des Menschen wie folgt zu beantworten suchen: Die Erreichung eines jeden Zwecks bzw. Gegenstandes des Begehungsvermögens

erwirkt ein Gefühl der Lust, welche auf der Befriedigung der Neigung beruht, aufgrund deren wir uns gerade diesen Zweck vorgenommen haben. Die Zwecke, die wir uns beliebig vornehmen können, sind allerdings unendliche. Mit Hinblick darauf kann aber die Vernunft als Vermögen unbedingter Erkenntnis nicht anders verfahren, als sich die Vorstellung einer vollständigen, unbedingten Zufriedenheit zu machen, welche dementsprechend durch die Erreichung von allen möglichen Zwecken stattfinden würde, die wir uns vornehmen wollen könnten. Diese Vorstellung ist nun die „Idee der Glückseligkeit“ (GMS, AA 04: 418). Da diese Idee nun auf der Vernunft als einem Vermögen unbedingter Erkenntnis im Zusammenhang mit unserer sinnlichen Natur beruht, ist sie bei jedem vernünftigen und sinnlichen Wesen, wie wir es sind, als wirklicher Zweck vorzusetzen⁷.

Die bisher diskutierte Unterscheidung zwischen den Imperativen der Geschicklichkeit und denjenigen der Klugheit wird in der Vorlesung über Anthropologie aus dem Wintersemester 1784 – 1785, nämlich zur Zeit der Verfassung der *Grundlegung* hervorgebracht:

Die Geschicklichkeit ist von Klugheit sehr unterschieden denn die Geschicklichkeit ist eine Fertigkeit im Gebrauche der Mittel in der Natur. Die Klugheit aber ist eine Fertigkeit oder Kenntniß seine Absichten zu erreichen und von dieser Geschicklichkeit Gebrauch zu machen oder andre Menschen zu seinen Absichten zu gebrauchen. (*Anth-V/Mrongovius*, AA 25: 1210)

Einige Jahre später wird dennoch in der *Kritik der Urteilskraft* die Möglichkeit einer starken Unterscheidung zwischen den Imperativen der Geschicklichkeit und denjenigen der Klugheit aufgelöst: Die Imperative der Klugheit – behauptet Kant in der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* – machen eigentlich nur einen besonderen Fall der Imperative der Geschicklichkeit aus, „denn was ist Klugheit anders, als Geschicklichkeit, freie Menschen und unter diesen so gar der Naturanlagen und Neigungen in sich selbst, zu seinen Absichten brauchen zu können“ (EEKU, AA 20: 201 Anm).⁸ Darüber hinaus werden jetzt die Imperative der Geschicklichkeit oder problematische Imperative als praktisch-

⁷ So sieht es auch Aubenque (1975, p. 160f). Diesbezüglich behauptet Kant im Kanon-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*: „Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen; wie z.B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke und also keine reine Gesetze, völlig *a priori* bestimmt, liefern kann“ (KrV A 800 / B 828 Kanon). Ähnliches ist auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu lesen: „Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört, und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und wo möglich auch eines zukünftigen Lebens, zu machen“ (KpV, AA 05: 61).

⁸ Siehe auch KU, AA 05: 173.

technische Regel bezeichnet.⁹ Diesbezüglich weist Kant zudem darauf hin, dass die Imperative der Geschicklichkeit samt denjenigen der Klugheit als praktisch-technische Regel im Grunde genommen jeweils auf der Erkenntnis der entsprechenden beliebigen Zwecken des Willens oder auf der Erkenntnis des Menschen beruhen, sodass sie eigentlich nicht zur praktischen Philosophie, sondern als „Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden“ müssen (KU, AA 05: 173)¹⁰.

2. Eine abweichende Deutung der Klugheit in der *Metaphysik der Sitten*

Der dargestellten Entwicklung der Auffassung der Klugheit entsprechend wird in der *Metaphysik der Sitten* die Anthropologie als richtiger Ort zur Abhandlung der Regeln der Klugheit der „Naturlehre“ zugeordnet. Dabei wird der Ausschluss der Klugheit von der Sittenlehre erneut betont (MS, AA 06: 385).¹¹ Dennoch kann gelegentlich in diesem Werk eine zweite, abweichende Deutung der Klugheit kenntlich gemacht werden. Laut dieser Deutung hätte Klugheit doch eine systematische Rolle im Rahmen der Moralphilosophie, obschon ihr dadurch auch keine sittliche Bedeutung beizumessen wäre. Dies geschieht im Zusammenhang mit der Lehre von engen und weiten Pflichten. In diesem Abschnitt soll darauf kurz eingegangen werden.

Bereits in der *Grundlegung* unterscheidet Kant zwischen Pflichten in engem und in weitem Verständnis (GMS, AA 04: 424). In der *Metaphysik der Sitten* greift Kant auf diese Unterscheidung erneut zurück: Pflichten, welche eine gewisse Handlung für notwendig erklären, lassen keinen freien Spielraum bei der Anwendung dafür, was sie gebieten. Diese Pflichten, die Kant mit den Rechtspflichten identifiziert, drücken also engere Verbindlichkeit aus und werden deshalb Pflichten in engem Verständnis genannt. Pflichten dagegen, welche keine gewisse Handlung, sondern einen gewissen Zweck für an sich selbst notwendig erklären, erläutern dabei nicht, wie genau sie anzuwenden sind bzw. wie genau gehandelt werden soll, um den Zweck zu erreichen, wozu man verpflichtet wird. Diese Pflichten, die Kant mit den ethischen Pflichten identifiziert, drücken also

⁹ In der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* bezeichnet Kant sogar die Benennung „problematische Imperative“ als widersprüchlich. Dazu cf.: Aubenque (1975, p. 161f).

¹⁰ Auch Brandt (1990, p. 50) konstatiert in seinem Kommentar zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, dass die Regeln der Kunst und der Klugheit erst hier, nämlich im Zusammenhang mit der *Kritik der Urteilskraft* „[...] aus der praktischen Philosophie herausgenommen und zur theoretischen Philosophie gezogen [werden]“. Dieser Schritt in der Entwicklungsgeschichte der kantischen Auffassung der Klugheit scheint mir im Übrigen bei der sonst umfassenden Untersuchung von Schwaiger (2002) nicht genug hervorgebracht zu sein.

¹¹ Hinsichtlich der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht aus dem Jahr 1798 stellt jedoch Brandt (1999, p. 51) fest: Von „dieser Trennung [sc. der Regeln der Kunst und der Klugheit als zur theoretischen Philosophie gehörend von der praktischen Philosophie] scheint die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht nicht berührt zu sein, denn sie greift vielfach in das Gebiet der Moral ein, wenn auch nur inhaltlich, nicht begründungstechnisch“.

weite Verbindlichkeit aus und werden deshalb Pflichten in weitem Verständnis genannt (*MS TL*, AA 06: 390). Wie genau eine Pflicht in weitem Verständnis bzw. eine ethische Pflicht anzuwenden ist – behauptet Kant nun –, „kann nur von der Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), [...] entschieden werden“ (*MS TL*, AA 06: 433).¹²

Als Fertigkeit bei der Anwendung der Pflichten in weitem Verständnis bzw. der ethischen Pflichten ist Klugheit an dieser Stelle der *Metaphysik der Sitten* gelegentlich und ausnahmsweise anders als bisher zu deuten. Denn hier handelt es sich tatsächlich nicht um die Frage nach der Wahl der richtigen Mittel zur Glückseligkeit, womit sich die Klugheit nach Kants bisheriger Auffassung beschäftigt. Vielmehr handelt es sich hier um die Fertigkeit, die zutreffenden Mittel zur Realisierung der ethischen Verpflichtung zu wählen, wobei Glückseligkeit als Zweck des Menschen keine Rolle spielt.¹³

3 Sittlichkeit als Ursache der Glückseligkeit

Abgesehen von der erörterten abweichenden Deutung der Klugheit, die gelegentlich und nur ausnahmsweise in der *Metaphysik der Sitten* festzustellen ist, besteht die Aufgabe der Klugheit, wie gesehen, darin, auf die Mittel zur Glückseligkeit hinzuweisen bzw. eine Antwort auf die Frage zu geben, was man tun soll, um glücklich zu sein. Dass deshalb Klugheit nicht zur Sittenlehre gehören kann, ist bereits klar. Interessant ist es für uns jedoch nun, dass Klugheit eigentlich keine gewisse Antwort auf die Frage geben kann, welche sie beantworten will. Wie gesehen, ist Glückseligkeit eine Idee und einer Idee kann kein in der Erfahrung sinnlich gegebener Gegenstand entsprechen:

Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. (*GMS*, AA 04: 418)

¹² Auch Graband (2015, p. 249f.) macht auf die Rolle der Klugheit im Zusammenhang mit der Lehre der weiten Pflichten aufmerksam, jedoch in einer anderen Richtung als der, welche hier eingeschlagen wird.

¹³ An dieser gelegentlichen abweichenden Deutung der Klugheit könnte man die Spuren des eigentlichen Sinnes des in Aristoteles Nikomachische Ethik erörterten Begriffs der Klugheit auffindbar machen: Tatsächlich wird dieser eigentliche Sinn dort erst im Zusammenhang mit den anderen Tugenden gewonnen, wobei Klugheit letztendlich als Fertigkeit im Dienst der Sittlichkeit verstanden wird: „Die Tugend macht, daß man sich das rechte Ziel setzt, die Klugheit, daß man die rechten Mittel dazu wählt“ (EN VI, 13. 1144a 5-10. Aristoteles, 1972, p. 147). Zu dieser Deutung der Klugheit siehe Aubenque (2007 und 1975) und Ebert (2006, p. 182f.).

Die Klugheit kann also keine sichere Prinzipien, sondern nur „Anrathungen (*consilia*)“ (*GMS*, AA 04: 418) zur Glückseligkeit geben. Ihre kennzeichnende Frage – nämlich: was soll man tun, um glücklich zu sein? – wird allerdings ganz unabhängig vom Begriff der Klugheit doch durchaus im Zusammenhang mit der Sittenlehre eine Antwort bekommen. Dies geschieht bei der Erörterung der Antinomie der praktischen Vernunft in der zweiten *Kritik*. Darauf soll jetzt eingegangen werden.

Wie gesehen, gebieten sittliche Gesetze unbedingt, ohne Rücksicht auf Glückseligkeit oder auf irgendeinen anderen Zweck, der durch das als notwendig vorgestellte Handeln zu erreichen wäre. Für die praktische Vernunft als sittliche Gesetzgeberin macht daher Sittlichkeit selbst den unbedingten und daher höchsten notwendigen Gegenstand des Willens bzw. das höchste Gut aus. Im Fall des Menschen bzw. eines vernünftigen und sinnlichen Wesens – fährt Kant fort – kann dennoch Sittlichkeit nicht für das *vollendete* höchste Gut der praktischen Vernunft als sittlicher Gesetzgeberin gehalten werden. Denn in diesem Fall bleibt immer Glückseligkeit als wirklicher Zweck des Willens. Sittlichkeit ist also das, was wir wollen sollen; Glückseligkeit dahingegen das, was wir tatsächlich wollen. Mit Rücksicht darauf stellt sich die praktische Vernunft als sittliche Gesetzgeberin notwendigerweise das höchste *vollendete* Gut eines Menschen als die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit vor.¹⁴ Wie ist diese für die reine Vernunft als sittliche Gesetzgeberin notwendige Einheit zu denken?

Die erste Frage – erklärt Kant –, die mit Rücksicht darauf beantwortet werden soll, ist, wie die notwendige Verknüpfung bei der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu denken ist. Diesbezüglich argumentiert Kant zunächst gegen die Möglichkeit, Sittlichkeit und Glückseligkeit für identisch zu halten, sodass ihre Verknüpfung als analytisch zu verstehen wäre. Dieser Auffassung sind nach Kant die Epikureer und die Stoiker gewesen. Die Epikureer – so Kant – hielten denjenigen für tugendhaft, der weiß, was man tun soll, um glücklich zu sein. Die Stoiker – fährt Kant fort – bezeichneten hingegen denjenigen als glücklich, der sich der Tugend bewusst ist und dementsprechend handelt. Wie gezeigt wurde, sind aber die Gesetze der Sittlichkeit und die Maximen der Glückseligkeit „ganz ungleichartig“ (*KpV*, AA 05: 112), sodass die Erkenntnis von den ersteren – argumentiert Kant – nicht mit der Erkenntnis von den letzteren gleichgesetzt und für identisch gehalten werden kann. Daher kann die bei dem höchsten vollendeten Gut gedachte notwendige Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit keine analytische Verknüpfung sein. Sie muss also „synthetisch und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden“ (*KpV*, AA 05: 113).

¹⁴ In seinem jüngst erschienen Buch über das höchste Gut weist Marwede (2018, p. 138) auch darauf hin, dass Glückseligkeit ein Zweck des Menschen tatsächlich *ist*, um dadurch den Anteil von Glückseligkeit am höchsten vollendeten Gut zu erklären.

Angesichts der synthetischen und als Ursache und Wirkung gedachten Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Vorstellung vom höchsten vollendeten Gut sind allerdings zwei Möglichkeiten zu berücksichtigen: Entweder ist Sittlichkeit die Wirkung von Glückseligkeit oder andersherum die Ursache davon. Dass Sittlichkeit eine Wirkung von Glückseligkeit sein kann, wird jedoch aufgrund der Idee der Sittlichkeit selbst ausgeschlossen: Sittliche Gesetze gebieten absolut, ohne dabei jegliche Rücksicht auf unsere Glückseligkeit zu nehmen. Handeln wir also aufgrund unserer eigenen Glückseligkeit, können unsere Handlungen nicht als sittliche Handlungen verstanden werden. Daher ist es klar, dass Glückseligkeit für keine Ursache der Sittlichkeit gehalten werden kann. Dass Glückseligkeit die Wirkung vom sittlichen Handeln sei, scheint aber auch falsch zu sein. Tatsächlich ist es durchaus unmöglich zu behaupten, dass alles nach unseren Wünschen laufen wird, weil wir sittlich handeln. Denn die Natur bzw. die Welt als Gegenstand sinnlicher Erkenntnis – erklärt Kant – verfährt nach blinder Kausalnotwendigkeit und nimmt deshalb dabei keine Rücksicht auf unser Handeln, sodass es nicht zu denken möglich ist, dass unsere sittlichen Handlungen notwendigerweise etwas in der Welt hinsichtlich unserer Glückseligkeit bewirken könnten. Die Vernunft scheint sich also bezüglich des unbedingten vollendeten Gegenstands ihrer sittlichen Gesetzgebung, welcher die Kausalverbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit voraussetzt, zu widersprechen und dadurch in eine Antinomie zu geraten, denn (anscheinend) ist weder Glückseligkeit als Ursache der Sittlichkeit noch Sittlichkeit als Ursache der Glückseligkeit zu denken.

Eine Lösung zur Antinomie der praktischen Vernunft ist jedoch möglich: Denn dass Glückseligkeit eine Wirkung der Sittlichkeit sei, ist eigentlich nur dann auszuschließen, wenn die Welt als sinnliche und deshalb durch blinde Kausalität regierte Erscheinung betrachtet wird. Die Welt als Noumenon bzw. bloß möglicher intellektueller Gegenstand, den wir als Grund der erscheinenden Welt denken können, ist der blinden Kausalität der Erscheinungen jedoch nicht unterworfen.¹⁵ Die Welt als Noumenon kann deshalb als Schöpfung eines allmächtigen und sittlichen Schöpfers bzw. Gottes gedacht werden, welcher das sittliche Handeln mit Glückseligkeit als Belohnung verknüpfen und dadurch Glückseligkeit als Wirkung der Sittlichkeit denken lassen kann. Eine solche Welt können und müssen wir sogar denken – argumentiert Kant –, wenn wir uns als sittliche bzw. von sittlichen Gesetzen adressierte Wesen vorstellen, denn nur als nicht sinnliche und deshalb der notwendigen blinden Kausalität der sinnlichen Welt unterworfenen Wesen können wir uns selbst als freie Wesen denken. Hinsichtlich des Bedürfnisses der praktischen Vernunft, die Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit als eine

¹⁵ Dass der Begriff des Verhältnisses von Ursache und Wirkung und daher das darauf beruhende Kausalprinzip nur die in der Erfahrung als Erscheinungen gegebenen Gegenstände bzw. die sinnliche Welt betrifft, wurde zur Zeit der *Kritik der praktischen Vernunft* in der *Kritik der reinen Vernunft* im Zusammenhang mit der transzendentalen Deduktion bereits gezeigt.

notwendige synthetische Verknüpfung von Ursache und Wirkung zu denken, muss also das Dasein Gottes, der Sittlichkeit mit entsprechender Glückseligkeit verbindet, postuliert werden. Die Lösung der Antinomie der reinen Vernunft durch das Postulat des Dasein Gottes führt dadurch zum „reine[n] Vernunftglaube“ (*KpV*, AA 05: 126) als zum ersten Schritt der Religion. Angesichts dieser Feststellung können wir jetzt auf die Erörterung der kennzeichnenden Frage der Klugheit bei Kant zurückkommen.

Schluss

Wir haben konstatiert, dass Klugheit, als die Fertigkeit in der Wahl der Mittel zur Glückseligkeit, nach der Auffassung Kants weder zur Sittenlehre gehört noch gehören kann: Praktische Vorschriften, welche ein gewisses Handeln als Mittel zur Glückseligkeit für notwendig erklären, können für keine Gesetze gehalten werden und haben daher keine sittliche Bedeutung. Sie gehören zur Anthropologie in pragmatischer Hinsicht als theoretische, empirisch gegründete technisch-praktische Regeln, welchen keine notwendige Gültigkeit beigemessen werden kann. Die kennzeichnende Frage, womit sich die Klugheit also nur empirisch und daher ungewiss beschäftigen kann – nämlich: was soll man tun, um glücklich zu sein? – bekommt jedoch im Zusammenhang mit der Moralphilosophie im Rahmen der Antinomie der praktischen Vernunft eine Antwort. Sittlich zu handeln heißt nur aus Achtung fürs Gesetz, ohne jegliche Rücksicht auf Glückseligkeit oder irgendeinen anderen zu erreichenden möglichen Zweck als Grund des Handelns zu handeln. Damit die reine Vernunft als praktische Gesetzgeberin nicht in einen Widerspruch mit sich selbst gerät, muss das sittliche, auf bloßer Achtung für das Gesetz beruhende Handeln doch als Ursache der Glückseligkeit gedacht werden. Dafür wird das Dasein Gottes postuliert, worauf der vernünftige Glaube als Grund der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft beruht. Durch die Ergänzung der Moral anhand der auf dem Vernunftglaube beruhenden Religion, deren Notwendigkeit auf die Moral selbst zurückzuführen ist, wird also die kennzeichnende Frage der Klugheit – nämlich, was soll man tun, um glücklich zu sein? – letztendlich wie folgt beantwortet: man soll sittlich bzw. nur aus Achtung fürs Gesetz handeln, denn Gott das sittliche Handeln mit der entsprechenden Glückseligkeit verbindet. Gerade deshalb kann Kant letztendlich behaupten, dass kraft des Vernunftglaubens als des ersten Schritts zur Religion, wohin die Sittenlehre

mit Hinblick auf die Lösung der Antinomie der praktischen Vernunft durch das Postulat des Daseins Gottes notwendigerweise führt, die „Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden [kann]“ (*KpV*, AA 05: 130).

Literatur

- ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben von Günther Bien. Meiner, Hamburg, 1972.
- AUBENQUE, P. *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*. Übersetzt von Nicolai Sinai und Ulrich Johannes Schneider. Meiner, Hamburg, 2007.
- AUBENQUE, P. „La Prudence chez Kant“. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80, 1975, pp. 156 – 172.
- BRANDT, R. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Meiner, Hamburg, 1999.
- EBERT, T. „Phronesis – Anerkennung zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5 und 8 – 13)“. In: Ottfried Höffe (Hrsg.) *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 2006, pp. 165 – 184.
- GRABAND, C. *Klugheit bei Kant*. De Gruyter, Berlin und Boston, 2015.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KAIN, P.: „A Preliminary Defense of Kantian Prudence“. In: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher (Hrsg.) *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band III. De Gruyter, Berlin und New York, 2001, pp. 239-246.
- KAIN, P. „Prudential Reason in Kant’s Anthropology“. In: Brian Jacobs und Patrick Kain (Hrsg.): *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 230-265.
- MARWEDE, F. *Das Höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*. De Gruyter, Berlin und Boston, 2018.
- HINSKE, N. „Die „Ratschläge der Klugheit“ im Ganzen der *Grundlegung*“. In: Ottfried Höffe (Hrsg.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 131-142.
- SÁNCHEZ MADRID, N. „Kants Theorie der Klugheit und ihre historische Rezeption: eine interaktive Auffassung der Handlung“, 2019 (Im Druck)
- SCHMITZ, H. „Moral oder Klugheit? Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants“. *Kant-Studien* 81 (1990), 1990, pp. 413-434.

Moledo

Zusammenfassung: Kant versteht die Klugheit als die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit. Nach diesem Verständnis ist der Klugheit jede sittliche Bedeutung abzusprechen. Dennoch gibt Kant eine Antwort auf die kennzeichnende Frage der Klugheit, nämlich, was soll getan werden, um glücklich zu sein. Diese Antwort wird im Rahmen der Moralphilosophie Kants in Zusammenhang mit der Antinomie der praktischen Vernunft entwickelt. In diesem Aufsatz werde ich diese Antwort schildern.

Stichwörter: Klugheit, Sittlichkeit, Glückseligkeit, Antinomie, Höchste Gut

Abstract: Kant understands prudence as the skill in choosing the means for happiness. According to this interpretation he denies Prudence any moral significance. Nevertheless, Kant gives an answer to the question that characterizes the task of prudence, namely, what should I do in order to achieve happiness? He elaborates this answer in the context of his moral philosophy in connection with the antinomy of practical reason and the discussion of the highest good. In this paper I will explain this answer.

Keywords: Prudence, Moral, happiness, antinomy, highest good.

Recebido em: 04/2019

Aprovado em: 06/2019

Prudence, Happiness and Wisdom in Kant's Moral Philosophy: the case in the Groundwork

[Prudência, Felicidade e Sabedoria na Filosofia Moral de Kant: o caso da *Fundamentação*]

André Klaudat*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

Kant's practical philosophy gives an answer to the fundamental question of the relation of happiness and prudence to morality. As an issue pertaining to the "foundation" of morality, Kant holds, as a central tenet, that morality does depend on the determination of the will, through its maxims, by the categorical imperative, so that it does not amount to a "system of hypothetical imperatives" at the service of well-being or good living. Morality, for Kant, does not concern our happiness, but it concerns our being good. His is not a eudemonistic theory.

However, as this is a claim that bears on what interests us all most dearly, our happiness, Kant seems to qualify his position and, to start with, also asserts an order of priority *apropos* a distinction between two types of prudence in the *Groundwork*. We can be *wordly* prudent and we can be *privately* prudent, and if we are only the former, we are certainly "clever and cunning but, on the whole, nevertheless imprudent" (*GMS*, AA 04: 416n)^{1,2}. This ordering suggests that prudence is worth having, and that it is not sheer cleverness and cunning, more social relational accomplishments with no sure place in the private domain. But why should we be prudent on top of being good? Would not goodness be all that matters morally? Isn't it the case that prudence is important only *privately*, as it were, in a domain carved out of the strictures of morality so that *there* at least we are allowed to care exclusively about our own lives?

The worthiness of prudence seems to point to something more important though. That the world of morality envisaged by Kant's moral theory is *not*, in a very perspicuous phrase, "a wasteland" (Herman, 2005, p. 36). So prudence does and should concern us, but why exactly? And *morally*? Or only in our search for happiness? What is the nature of prudence for Kant? Why is it worth the effort?

* E-mail: klaudat@ufrgs.br

¹ The *Groundwork* will be quoted with its number in the Academy Edition (4), followed by page in that edition, as usually given on the side of the pages of its publications.

² How many people we know who show wordly dexterity but are mainly ruinous in leading their own lives? Is this a problem merely of ordering pleasures correctly?

Kant's famous views on the claims of prudence on our practical rationality, on how we should make decisions, is that it issues, at most, *counsels*, and that is due to the fact that prudence serves a goal – it is not itself a goal we try to achieve, we do not aim at prudence as such. Rather, we seek to be prudent in our attempts to be *happy*. Happiness is the goal prudence serves. Thus far, it is eminently a form of practical rationality, but of what nature? Kant's discussion of the *assertoric* hypothetical imperative in the *Groundwork* starts giving an answer.

Firstly, happiness is an end we all have “according to a natural necessity” (*GMS*, AA 04: 415), *not* out of natural necessity (there are no ends we have *as ends* sought for by rational agents that we have out of a necessity due to the laws of nature, of what happens), if the latter were the case this “end” would have to be hardwired in our constitution and would not properly be an *end*, a goal freely chosen, as Kant speculates would happen were we instinctually arranged to get happy. Happiness is rather an end we can “with necessity” *ascribe* to rational *natural* beings like ourselves. Kant offers, in the context of his particular discussion concerning the forms of necessitation (*not* cases of natural necessities) available to the determination of the will, a working definition of happiness: it is what is captured by the idea of an “absolute whole” which is “a maximum of well-being in my present and in every future state”. The problem, though, with this “necessary end” of ours is that, in Kant's technical terms, it is an “ideal” of “the imagination” and not an “ideal of *reason*”, its concept is an “undetermined” one. Thus far, it is ineluctably ill-defined. At this juncture, there is a wavering in Kant's discussion however. Because of the assertoric force of the attribution of the goal of happiness to all of us, it is not the case that we could only worry instrumentally about the means concerning a contingent goal of ours, as an *ad lib* goal. The rationality practically required is not mere instrumental rationality concerned with the choice of actions as means to ends if we happen to have the end in question, which involves a total contingency (or a conditional exercise of rationality) in willing (in the type of determination of the will). We do not flout instrumental rationality if we just give up the end we have because of great troubles with the means to it. Now, as we all have the end of happiness for sure, it is not a question merely of getting in control of means to whatever possible ends we might chose. As we cannot give this end up, the question of which means are suitable to reach it gets in importance, it becomes earnest. Kant even talks in this connection of “imperatives of prudence” (cf. *GMS*, AA 04: 416-9 for all these points and following). We cannot simply consider the costs related to means to happiness with the possibility of giving it up if they are too high. This seems to require that the rationality practically required for happiness be of a different kind from that of instrumental reason after all, in which the practical rationality requirements only

come into the picture after the end is chosen *at our discretion*³. With happiness, it is as if we never actually chose desiring, wishing to be happy, we are instead always already trying to be so. But why should this be the case?

The position of happiness *vis-à-vis* morality is a subtle one in Kant's story. If, on the one side, it is a "necessary end" requiring us to comport towards it with an almost *sui generis* rationality; on the other side, it is a type of end that we have only in so far as we care about an *object* of our faculty of desire. Thus far, it must be based – because it concerns an "empirical object" of the will – on a *material* practical principle determining our will to choice. This fact leads Kant to *approximate* the type of rational determination of the will in our pursuit of happiness to the rationality of instrumental reason: of which the fundamental principle is "whoever wills the end necessarily wills the means to reach the end in so far as it is to be brought about by her actions". And Kant claims this would squarely be the case if only we had a determined concept of happiness. If it were a concept of pure reason (one of its "ideas" or even an "ideal" of hers), instead of an "ideal of the imagination", then we would be able to know what to do and what to look for to get happy, and our practical rationality would issue precise technical rules of ability to bring us happiness. But due to the indefiniteness/indetermination in our concept of it, we must make do only with *consilia* about how to reach it. However, counsels are pretty close to rules of a technique to achieve something, they instruct about what we have to do in order to reach our goal. Thus far, counsels seem to pertain mainly to the domain of private prudence, and this then allows us to put a question that has occupied the interpreters of Kant: is this knowledge of *consilia* giving content to prudence sheer *theoretical* knowledge? Given that it is not moral knowledge, that is, not practical knowledge as such, *i.e.* knowledge of the good, is there a type of knowledge that goes in-between? A *pragmatic* knowledge perhaps? Or, alternatively, could it not be some sort of knowledge of the good, at least for each of us to use privately? Is there such a type of practical knowledge?

Apropos pragmatics: as we dealing with the realm of morals *strictu sensu*, with the pure theory about these matters, and pragmatics seems to concern the public sphere typically, the administration of measures to get people to a better state in a way that matters to civility and politics mainly (cf. *GMS*, AA 04: 417n), then it will be difficult to sustain that there is a specific type of pragmatic *a priori* knowledge, given that in this we are always dealing with pragmatic measures, expedients, which are to be assessed by their results. (However, Kantian pragmatics can be related to prudence: history can be written "pragmatically, when it teaches *prudence*", but then it aims at instructing the world about how to provide

³ Cf. Hills (2009, pp.42-4) for an useful exploration of the point.

for its interests “better than, or at least as well as, the world of other times have done” (*GMS*, AA 04: 417n).

Now, Kant also claims that there is a distinction to be made between someone versed in practical knowledge (knows its “content” perhaps) and someone who ability in putting this knowledge to use. In what concerns her actions (moral), the latter is a *practical philosopher*, someone to whom we may ascribe the possession in action of the “principles of wisdom”⁴. Thus far, prudence seems to be different from wisdom. But, then, would it not be, after all, an *acceptable* cleverness and cunning – even if only directed to what concerns us *in private*? Could it not be that in relation to our private pursuit of happiness? An ability, exercised privately, “to combine all of [one’s ends] to the [one’s] own lasting advantage” (*GMS* AA 04: 416n)? This, nonetheless, looks demeaning to prudence; it would seem to involve us managing ourselves so as to get as a result our happiness, all done in private dealings with ourselves. This looks like we tricking ourselves into happiness. On the other hand, is wisdom truly *knowledge* of some sort, or true *practical* knowledge? Or is it closer to a moral *savoir faire*, or, at the end, a *savoir vivre* morally informed? A “knowing how” with life with morality on board?⁵

In what follows I am going to claim that for Kant wisdom is part to the solution of the problem of natural happiness, in spite of its relation to morality, or better put, precisely in view of this relation. In connection with this, I will also claim that prudence leads to wisdom, thus bringing out its worth as it bears on our search for happiness. If this can be maintained, then Kantian happiness receives not only a moral inflection, but it would have to have its “setting” in a particular type of dexterity concerning actions.

But, first, why would prudence only be *theoretical* knowledge at the service of the pursuit of happiness? Here would be why, mainly in Engstrom’s terms⁶.

Prudence should be kept analytically separated from morality because it serves our goal of happiness, which is an end we have because we are natural, finite, rational beings, that is, beings with a sensibility connected to the power of life which expresses itself firstly through a faculty of desire (*Begehrungsvermögen*). Thus far, prudence is geared towards an *empirical* outcome: serving the promotion of a sensibility-based overall satisfaction which is happiness.

Before presenting his teleological argument (1) against reason’s fundamental practical employment being making us happy, and (2) in favour of its purpose

⁴ Cf. *MS*, AA 06: 375n, p. 509 Cambridge Edition.

⁵ Cf. Herman’s remark (2008, p.199) on the wise *not* being “an expert, [who] could report to the rest of humankind on the truth about the good life”.

⁶ Cf. Engstrom, 2009, pp.33-44; 81-6; 141-5.

being “to produce a *will* which is *good in itself*”, of “it’s highest practical vocation [being] the establishment of a good will” (*GMS*, AA 04: 396), Kant refers to the satisfaction of “the sum total of all inclinations” (*GMS*, AA 04: 394) as what makes out our happiness. Even if so put, this is an end which cashes out *not* as a crude satisfaction of a heap of inclinations that happen to show up, discretely, in our “faculty of desire”. It rather involves “a plan for happiness and for the means to attaining it”, it concerns “the enjoyment of life” *as a whole* with what is a “true contentment” (*GMS*, AA 04: 395).

The negative conclusion from this conceptualization is put technically and is used as premise for the positive claim already mentioned: “For since reason is not sufficiently competent to guide the will safely with regard to its objects [among which happiness] and the satisfaction of our needs (which it in part even multiplies) – a goal to which an implanted natural instinct would have led us much more certainly – (...)”, reason has a wholly different purpose, as we have seen.

This makes it very clear that happiness as an end which consists in the satisfaction of *inclinations* (their “sum total”) is at bottom a goal that counts for our wills as an *object* after all. This comes to happiness as its nature comprises precisely this satisfaction of what are sensible desires (*Neigungen*) upheld by the faculty of desires because we are *empirically* affected with pleasure or displeasure by objects.

This conceptualization of inclination is definite for the nature of happiness. The note on page *GMS* 413 brings home the empirical, sense-based, nature of inclinations, and, consequently, of happiness. “The dependence of the faculty of desire on sensations is called an inclination, and thus an inclination always indicates a *need* (...). The dependence of the will on the principles of reason (...) at the service of inclination – that is to say, where reason merely supplies a practical rule for meeting the needs of inclination (...) [is a case where] what interests me in the object of the action (so far as this object is pleasant to me)”. This, however, presents conditions for success.

The first emerges with the affection of the agent’s sensibility by an existing object producing in the agent (the subject) the entertaining of the representation of the object’s existence with its features as pleasure (or pain). Thus far the object must exist to affect the person: “To judge an object to be agreeable is to characterize it in respect of the pleasure one feels in one’s representation of its existence, a pleasure that lies in sensible (receptive) awareness of the object’s affecting one’s faculty of desire in affecting one’s senses” (Engstrom, 2009, p. 70). Now, this naturally leads to the possible development of a sensible *desire* for the pleasure thus entertained to continue or to be repeated in the contact with the object which caused it through the representation of its existence.

By its nature as sensible, then, sensible desire arises from a pleasing representation of the *existence* of some object. And by its nature as an expression of lifepower in the

operation of the faculty of desire, sensible desire reflects the self-productive character of that power in that it is essentially reproductive (and therefore habitual), having as its object the very thing that brought it about (Engstrom, 2009, p. 37).

This desire is *efficacious* in so far as it works, through being felt, on the *subject*, this is the “subjective” efficacy of a sensible desire, occurring in, being felt by the subject.

As a modification of the receptivity of the practical subject’s faculty of desire, sensible desire arouses the capacity for practical thought stimulating (but not necessarily determining) it to activity as the practical subject frames a problematically practical representation of itself as producing the object of sensible desire. (Engstrom, 2009, p.38).

But it is precisely this “producing” of the object of sensible desire which involves the satisfaction of conditions, in second place, appreciable only through the acquisition of theoretical knowledge. This producing of the object is the causing of or the keeping in existence of the object through the agent’s *actions*. This prospect of engaging in action requires from the subject a theoretical knowledge about the circumstances in which she is to act and about its own “powers of production”. Thus being rationally practical in relation to the engagement with actions to “produce” the object of desires requires, to start with, *knowledge* that the action as a means to production is not impossible for the agent. But more is needed: that that action is also sufficient to such production.

Here is Engstrom’s longish but penetrating *résumé* of why prudence, by having happiness as its object, is theoretically bound and must be seen, therefore, as concerning a wholly different domain from the moral, which is the practically known domain, known by pure reason:

According to its very concept, happiness lies in a certain relation between individual human persons and the conditions in which they exist. (...) The enjoyment constituting the material of happiness lies in the feeling, or inward sensible manifestation, of a self-sustaining relation between the subject and the object, in which the inclinations expressing the subject’s lifepower stand to representations of their object’s *existence* in a relation of mutual furtherance. Thus the very feeling in terms of which happiness is conceived lies in a consciousness of a harmony between the subject’s sensible desires and its experience. But this experience is empirical theoretical knowledge, which, as knowledge, of “what is”, depends for its actuality on the actuality of its objects, objects that can be cognized only through being “given from elsewhere” by affecting the senses; it thus depends on the actual external conditions of the subject’s existence. To suppose that prudence is a principle of absolute self-agreement in willing would thus be to overlook the “hap” in “happiness”, the “*Glück*” in “*Glückseligkeit*”, the essential element of contingency that belongs to happiness on account of its being a matter of how individual human persons are consciously related to the external conditions in which they exist. (Engstrom, 2009, pp.142-3).

Thus far it is inevitable that prudence concerns the conformity of the will of the subject to her *theoretical* knowledge of what lies – existing – outside the will, of what is in relation to the will of human beings, as it were, “outer nature”. And morality is a wholly different thing, according to Kant. As he points out in this presentation of the approach to the duty of not making false promises by means of prudential considerations (*GMS*, AA 04: 402ff).

On the question *why* not to make a false promise, Kant considers “whether it is prudent to make a false promise or whether it is in accord with duty”. Then, clarifying the prudential take on it, makes the questioner ponder: “(...) For all my supposed *cunning*, it is not so easy to foresee all the consequences, e.g. the loss of trust may cost me more than all the misfortune I am now trying to avoid. I must consider therefore whether it might be *more* prudent for me to act on a general maxim and make it a habit to issue a promise only when I intend to keep it” (is Kant here only considering “wordly prudence”?). But then Kant helps this reasoned out making him realize: “But it is soon clear to me that such a maxim is always based solely on fear of consequences”. And Kant brings the point concerning the separation of spheres home:

To tell the truth out of duty is something entirely different from telling the truth out of fear of troublesome consequences, for in the first case the concept of the action itself already contains a law for me, while in the second case I must first look around to see how I am likely to be affected by the action. (*GMS*, AA 04: 402-3)

Kant ends this clarification making the *universalizability* requirement, given previously in the identification of the law that is the principle of a good will, to point out that such an action is “to be considered bad in itself” (*GMS*, AA 04: 419): because “(...) my maxim, as soon as it became a universal law, would necessarily [destroy = *zerstöhren*] itself” (*GMS*, AA 04: 403).

However, where does this leave us? With a sort of “two natures” problem?⁷ As beings seeking to be happy, we are looking for the good life, and maybe keeping apart, as a separate sphere as it were, our “moral life”? Given the commitment of the theory to the different domains of morality and happiness – Kant seems to imply the point in speaking of “the will [standing], so to speak, at the crossroads between it’s a *priori* principle, which is formal, and it’s a *posteriori* motivation, which is material” (*GMS*, AA 04: 400) – we should *not* rule out the following outcome:

If, analytically, there are separate principles that regulate the volitional activity of human beings, we should not be surprised if what is analytically the case is empirically realized. That is, we may in fact live our lives divided, responsive to the strictures of morality, but for the rest, under the sway of an at best sensible hedonism. (Herman, 2008, p. 197)

⁷ Cf. Herman, 2008, p.197.

But, even if separate, that is, *distinct*, can morality and happiness be “correctly aligned” (Herman, 2008, p. 196)? *Which* would be better served by such an alignment? Could it be both? And which kind of questions are these? For theory mainly?

Hasn't Kant's moral theory the resources for a rapprochement between the parties? Here is Herman's way with the problem (cf. Herman, 2008, p. 191-202). First of all, it cannot be a question of moralizing all possible choice in life; this would amount to an intolerable fetishism of morality, at bottom at the service of our wish for happiness. Hume's *dictum*, nature is too strong for principle, seems to capture this situation. The way forward must be the take the moral law should have on *nonmoral* action and options, and what it should be able to do is to avoid our viewing all nonmoral ends (non-obligatory ends) as at bottom only hedonically fungible (cf. Herman, 2008, p. 192), as posing a question only of which is more intense, more variegated and more durable.

We may start with the lesson of the *moral* demand to develop our talents. Given that the demands of instrumental rationality, as we have seen, are at bottom wholly contingent, this moral demand on acquiring “means” to the end of being up to the moral task, however it may present itself, can put these “means” in a different light. As moral action is not typically a one shot matter, morality ends up requiring also, beyond a certain maxim for an action, preparations and follow-ups, in maxims of course. In this connection, Herman speaks of “a kind of transitivity of moral requiredness that makes the means-to-end relation a moral one when the end is either obligatory or an end of obligation” (Herman, 2009, p. 101). This explains why we shouldn't aim at a life of peace and quiet hoping that a moral quietist stance would be enough to see us through with obligations and obligatory ends. Our talents are our practical abilities, and we are required to have at least a *modicum* of them for efficacy's sake in proper fashion. But to get them, we must do things that typically allow their development/acquisition. Thus, Herman concludes: “(...) There are, odd as this may seem, moral reasons to live a life of greater rather than lesser complexity” (Herman, 2008, p. 192).

But is this enough for the moral law to get a grip on our conception of happiness? It seems that, after all, we could just be prudent and modest in relation to how we conceive and pursue our happiness, even if – or perhaps precisely because of that – we are in the midst of a life of great practical complexity. It seems to be, at bottom, a matter of idiosyncrasy after all.

Herman's general argument is that a particular *moral* notion of *dignity* can be put to service here, it can be the theoretical link needed to connect morality to happiness. The kernel of moral dignity in Kant's conception of it is its source of value, which is the moral law. A typical presentation by Kant can be found when he talks of “the highest and unconditional good” (*GMS*, AA 04: 401ff.) to be had only with “the will of a rational being”, only *in* the will can this good be found.

This good *in the action* by such a will is to be accounted for thus: “That pre-eminent good which we call ‘moral’ consists therefore in nothing but *the idea of the law itself* (...) so far as that idea, and not an expected result, is the determining ground of the will”. However, this good in the action so determined registers such a good *in the agent*, the person, because of her specific causality in bringing off that action: “And this pre-eminent good is already present in the person who acts in accordance with this idea [in view of it]; we need not await the result of the action in order to find it”.

But being effective like this, being *in effect*, in point of goodness, requires the *capacity* to act for its sake: it is precisely in the capacity *for such actions* that Kant locates *moral dignity*.

(...) Although the concept of duty includes the idea of a person's subjection to the law [it is the necessitation of the will in action], we nevertheless attribute a certain sublimity and *dignity* to the person who fulfills all his duties. (...) There is sublimity to him in his being at the same time [in which “he is *subject* to the law”] its *author* and being subordinated only for this reason to this very law. (...) Our own will, provided it would act only under the condition of being able to give universal law by means of its maxims – this ideal will, which is possible for us, is the proper object of respect. The dignity of humanity consists precisely in this power of giving universal law, though only on condition of also being the subject to this same lawgiving (*GMS*, AA 04: 439-40).

According to this passage, dignity is clearly a status notion: the capacity to be good, the “power of giving universal law” to us in actions, pertains to all human beings (to humanity). *Dignity* is not something we lose when we act badly; we are then in fact misusing that capacity. How does this bear on happiness? For Kant, this “source” of dignity affects our conceptions and pursuits of happiness through the recognition of what we ought to value because of its value, not because it is somehow of value for us, or relative to us. And this can have a bearing on our happiness. About that “power”, Kant says that it requires that our maxim should “become a universal law”, that it be “fit as a principle into a possible universal legislation” (*GMS*, AA 04:403). Now, about this “possible universal legislation” Kant claims *reason* does the following with us:

(...) Reason forces me to offer my immediate respect to such legislation. As yet I have no *insight* into the grounds of that respect (...). But I do at least understand this much: it is the appreciation of something whose worth far exceeds all the worth of anything favoured by inclination (*GMS*, AA 04: 403).

It is the recognition of a value which extracts respect from us and *thus qualifies* all our evaluations concerning the satisfaction of our inclinations. It does not suppress the value of that satisfaction, but it gives it a determined place in the life of a recognizer of a value which is connected with her dignity meriting respect, it puts other values in its perspective. Herman puts the point as follows:

Dignity can affect the content of happiness first and most directly through the effect of the recognition of the authority of the moral law on feelings. To a happiness-pursuer, the encounter with the moral law involves a shock of self-recognition. We see that what we had taken to be first in the order of value – our satisfaction – is not. We are also revealed to ourselves to be persons of moral standing or dignity: our rational nature as a source of value that has authority over all action and choice. (...) Not because of its strength, but because of its source, this feeling [a ‘positive feeling – a kind of self-approbation, whose source is not in desire, or our passive receptivity, but in the moral law itself’] in turn affects the structure of material incentives: by altering our sense of who we are, it changes what we count as our well-being (Herman, 2008, p. 196).

Thus far, we can see how the content of happiness can be *transformed* by the moral law⁸. It seems able to qualify pleasures which we could count as determinative of our happiness. Simply put, some pleasures will then be seen as beyond the pale in our conception of happiness because of the empirical recognition that that “shock of self-recognition” provides. Herman claims this is the “Kantian version of John Stuart Mill’s doctrine of the ‘quality of pleasures’” (Herman, 2008, p. 193). Or Kant’s solution to the problem hedonism inevitably presents to a conception of happiness respectful of our humanity. Hume gives *his empiricist* answer to the “sensible knave” by pointing out what he loses out in terms of “true satisfaction” when playing around with toys and in distractions⁹.

However, that recognition can do more. And this concerns the general place of happiness in the lives of rational natural beings like us. Given that dignity is a status notion, the value it bestows on human beings is not scalar; there is no having more dignity as a particular human being than another. Therefore, having dignity is a question – *not* of competing with others to have more in comparison – of living up to it: recognizing having it brings with it willing to make justice to that status, to put it “in practice” through actions which spring from such recognition. There is no recognizing that we have this value and not trying to live up to it in one’s actions. Thus Herman: “Given an idea of happiness that now includes the moral powers as defining who I am, how could that not matter to the way I live?” (Herman, 2008, p. 196). But, then, if I want to express this dignity, I surely want others to act towards

⁸ Cf. Herman, 2005, *passim*.

⁹ Cf. Hume (1998, pp. 155-6): “If his heart rebel not against such pernicious maxims, if he feel no reluctance to the thoughts of villany or baseness, he has indeed lost a considerable motive to virtue (...). Inward peace of mind, consciousness of integrity, a satisfactory review of our own conduct; these are circumstances very requisite to happiness, and will be cherished and cultivated by every honest man, who feels the importance of them. (...) But were they ever so secret and successful [the knaves], the honest man (...) will discover that they themselves are, in the end, the greatest dupes, and have sacrificed the invaluable enjoyment of a character, with themselves at least, for the acquisition of worthless toys and gewgaws. (...) And in view to *pleasure*, what a comparison between (...) above all the peaceful reflection on one’s own conduct. What comparison, I say, between [it], and the feverish, empty amusements of luxury and expense? These natural pleasures [also with conversation, society, study, health and common beauties of nature], indeed, are really without price; both because they are below all price in their attainment, and above it in their enjoyment”

me in ways which also make it justice. Only being related to with respect I see myself as entitled to can satisfy the value dignity bestows on my humanity. An attitude we must then dispense equally to human beings around us, which is the attitude that locates morally how happiness can be dealt with in the inter-relations of happiness-pursuers. There is a contour to our search and there is a way we have to observe with others: with respect for their dignity.

These two points concerning the content and place of happiness, *vis-à-vis* morality, in human being's lives do not solve once and for all the problem our non-extinguishable search for *natural* happiness poses for each of us: what, at the end of the day, will make me happy in accordance with the dignity of my rational nature? But here, not surprisingly, we face the limits regarding what moral theory can achieve concerning such a problem. According to Herman, it cannot be the "ambition of Kant's argument (...) to show that dignity *necessarily* solves the problem of natural happiness [there is nothing that is 'knowable *a priori*' about such an end or state], but that it *can*" (Herman, 2008, p. 197-8). Such a solution must, therefore, be a "developmental achievement", which clearly involves a question of success, in regard to happiness, with my life. The question in answering which we may be successful, or not, is simply how we should live our lives so as to be or become happy. However, the *theory* can align them correctly: there is no deep-seated incompatibility between morality and happiness if we understand well the role that morality can play in regard to happiness. Even if distinct, they do not need to be kept apart – without morality "touching" happiness, as it were–, according to Kant's theory, "we gain a decisive interest from the side of happiness in keeping them correctly aligned" (Herman, 2008, p. 196)¹⁰.

¹⁰ See Kant on a possible "interest" from the side of *reason* in we bringing reason to the concern we have with our happiness:

Certainly, our well-being and woe count for a *very great deal* in the appraisal of our practical reason and, as far as our nature as sensible beings is concerned, *all* that counts is our *happiness* if this is appraised, as reason especially requires, not in terms of transitory feeling but of the influence this contingency has on our whole existence and our satisfaction with it; but happiness is not *the only thing* that counts. The human being is a being with needs, insofar as he belongs to the sensible world, and to this extent his reason certainly has a commission from the side of his sensibility which it cannot refuse, to attend to its interest and to form practical maxims with a view to happiness in this life and, where possible, in a future life as well. But he is nevertheless not so completely an animal as to be indifferent to all that reason says on its own and to use reason merely as a tool for the satisfaction of his needs as a sensible being (*KpV*, AA 05: 61)

It seems that this "commission" reason must address with what it "says on its own" in view of what must then be an interest of itself in the case, reason does not in accepting the commission devalue itself as a mere tool to our animality. Herman comments:

If reason had such a commission, it would have to have it without regard to the specifics of this or that person's idea of happiness, that is, the commission could not depend on content. So if reason makes happiness its end, it must do so formally – in virtue of what we are all like as natural beings: as finite rational beings with desires. But why should reason accept this commission and care about our happiness? Either the concerns of happiness have a claim on

Herman pushes the “developmental achievement” in the direction of its dependence on conditions, crucially important as they, pertaining to the “right kind of exterior, social support” (Herman, 2008, p. 198). In particular, the role moral education plays and how, moving “beyond the individual” – that is, “outward to social institutions” – “public institutions” are decisive for we reaching happiness (Herman, 2008, p. 200). On moral education, Kant, in a famous note on Sulzer’s query about how such education could be successful (cf. *GMS*, AA 04: 411n), conceives of it, not as a sensitization that looks “for all sorts of inducements to moral goodness” in an attempt to make the need for moral compliance “really powerful”, but rather as the development of a consciousness of why certain acts are simply to be done with a view to “uplift[ing] the soul and arouse the wish that we too could act in that way”. This attempting to the develop a sense of the *value* of persons in interrelations because of their *dignity*. “Even children of moderate age feel this impression”. This all seems correct and decisive. I am not going to follow this path though. I would like rather to bring this line of argument to a close by focusing briefly instead on the *individual*. Perhaps we could think that two ways of morality relating to happiness, and the developmental achievement recognized as externally conditioned would cover all that is on offer by Kant’s thought on these issues. But I think it is worth considering what I will bring up next, which surely does not concern us in isolation from others.

As a parting shot, this bit of the general argument could be put as follows. Being prudent privately is not only a matter of bringing to bear on the devising of means a theoretical knowledge instrumental to whatever ends we might include in our overall end of happiness. As the content and status of happiness is affected by the recognition of the superior value of the power in ourselves to act in view of the moral law, this also bears on how we face our circumstances and what we want to make part of our empirical identities as happiness-pursuers. But this is an impregnation of that search by the recognition of that value which takes places in a rather longish span of time. One can come to be truly appeased with not having a Ferrari in loving to be a teacher of math in secondary school: if it once was, it is not on the cards anymore *as we now play our hand*. It is not a question as if it were

their own terms – but why would they? – or being concerned with happiness is something essential to reason’s own tasks (Herman, 2005, pp. 25-6).

Pace the following, which does not sit well with the above:

Prudential reasons do not generate categorical imperatives, because the requirement to set happiness as your end is only conditional, specifically, it is conditional on whether you set the objects of your desires as your ends. You are not required by reason to do that [particular ones, or just objects in general?], though you are by no means forbidden from doing so either (Hills, 2009, p. 42).

an act to be done for the first time with moral worth, it not even has that in view, as with the three cases analyzed by Kant in Section I of the *Groundwork*.

We saw earlier on that Kant ascribes *wisdom* to the “practical philosopher”, not because of a kind of *theoretical* knowledge of what practical knowledge amounts to in general or even in practice (about others, or even about ourselves, as it were, “in principle”, again as in our agreement with Kant’s attribution of a particular moral judgement done by the three subjects in their actions with “moral content” in *Groundwork* I). That philosopher is wise because she is able to mobilize this knowledge in her own *actions*. This *is* to possess “principles of wisdom” *in action*. In speaking, in that section, positively of what “common human reason” can achieve, a “moral knowledge” concerning particular actions’ morality, Kant also praises the “power of judgment” of the “ordinary mind” which can become “even subtle” when “trying to determine honestly for its own instruction the worth of various actions”. It is very well able of just “hitting the mark as any philosopher” (*GMS*, AA 04: 404). But that seems to be only the morality *versed* philosopher, not one of the *practical* type. But why must the latter one be a *philosopher* at all?

Because *wisdom* is conceived by Kant as mainly an *active* ability, “more a matter of acting [of *Thun und Lassen*] than knowing” (*GMS*, AA 04: 405), and because it can show “innocence” making it difficult for it to defend itself fully successfully from attackers, he claims that it “needs science”. This presumably is what can provide wisdom, as actions well done, with *principles*. This is the task of moral theory, a subject-matter the knowing of which can only be truly possessed by it being efficacious through the moral judgements it instructs. This is why Kant says that wisdom does not need this science “in order to learn from it, but in order to gain access and durability for what it [that science] prescribes”. So, in the “field of *practical philosophy*” it can secure itself by “seek[ing] instruction and precise direction as to the source of its own principle and about the correct function of this principle” (*GMS*, AA 04: 405). That is why, after all, according to Kant, along the line at the end of which we look out for our happiness, we find, one step back, wisdom, and still further back we encounter a *philosopher* buttressing wisdom. In the individual we have to have *wisdom*, a dexterity *cum* expediency in action morally informed¹¹, as a conditioning constituent of a happiness worth having.

¹¹ As Hume wrote: “Who did ever say, except by way of irony, that such a one was a man of great virtue, but an egregious blockhead” (Hume, 1998, p. 177). But then he also endorsed: “Men will praise thee, says David [Psalm 49:18], when thou dost well unto thyself. I hate a wise man, says the Greek poet [Euripedes, *Fragments*], who is not wise to himself” (Hume, 1998, p.181).

References

- ENGSTROM, S. *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*. London: Harvard University Press, 2009.
- HERMAN, B. "Rethinking Kant's Hedonism" In: *Moral Literacy*. London: Harvard University Press, pp.176-202, 2008.
- HERMAN, B. "What Happens to the Consequences?" In: *The Practice of Moral Judgement*. London: Harvard University Press, pp.94-112, 2009.
- HERMAN, B. "Transforming Incentives, Feelings and the Making of the Kantian Moral Agent" in: Åsa Carlson (ed). In: *Philosophical Aspects of the Emotions*, Stockholm: Thales, pp.17-44, 2005.
- HILLS, A. "Happiness in the Groundwork" In: TIMMERMANN, J. (ed.): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.29-44, 2009.
- HUME, D. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. (Oxford Philosophical Texts, ed. by Tom Beuachamp). Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KANT, I. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. (Oxford Philosophical Texts, ed. Thomas Hill Jr. & Arnulf Zweig, trans. Arnulf Zweig). Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KANT, I. *Critique of Practical Reason*. (trans. & ed. Mary J. Gregor). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *The Metaphysics of Morals*. (trans. & ed. Mary J. Gregor). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Abstract: Happiness, for Kant, is an “ideal” of the *imagination*, it is not an object of reason. It is rather the satisfaction of the “absolute whole” of our *inclinations* in accordance with the plans for happiness we have to develop. Thus far it is tied to our empirical nature as beings with *sensibility*. Even though confined this way, it is a “necessary end” in so far as it can be universally ascribed to us “according to a natural necessity”. Prudence in Kant is geared towards this goal all of us have. Therefore, prudence seems to stand in-between in the classification of practical rationalities: neither simply instrumental, nor, in fact, moral. In this paper, I examine Kant’s “systematic” positioning of happiness in relation to morality as the offspring of pure practical reason in view of these claims. I argue that morality qualifies the *development* of our plans for happiness through the value-notion of *dignity*, and I also, briefly, examine how this bears on our *private* conceptions and pursuits of it through the requirements of a wisdom morally oriented, and at the same time buttressed by moral theory. I analyze Kant’s case for his view in the *Groundwork*.

Key-words: Happiness, Prudence, Wisdom, Kant’s Moral Philosophy

Resumo: A felicidade, para Kant, é um “ideal” da *imaginação*, não é um objeto da razão. É, ao invés, a satisfação de um “todo absoluto” das nossas *inclinações* de acordo com os planos de felicidade que desenvolvemos. Nessa medida, ela está vinculada à nossa natureza empírica como seres com *sensibilidade*. Mesmo que confinada desse modo, ela é um “fim necessário” por que pode ser atribuída universalmente a nós “de acordo com uma necessidade natural”. A prudência em Kant está voltada para esse fim de todos nós. Portanto, ela parece ocupar uma posição intermediária na tipificação das racionalidades práticas: não é simplesmente instrumental, nem, de fato, moral. Neste texto, examino o “lugar sistemático” da felicidade em relação à moralidade como fruto da razão pura prática em face dessas posições. Eu argumento que a moralidade qualifica o *desenvolvimento* dos nossos planos para a felicidade através da noção de valor que é a *dignidade*, e também examino como isso repercute nas nossas concepções e buscas *privadas* pela felicidade através da exigência de uma sabedoria moralmente orientada que é ao mesmo tempo reforçada pela teoria moral. Eu analiso o argumento de Kant para tal posição oferecido principalmente na *Fundamentação*.

Palavras-chave: Felicidade, Prudência, Sabedoria, Filosofia Moral de Kant

Recebido em: 04/2019

Aprovado em: 06/2019

Sobre a distinção entre prudência e moralidade em Kant e Crusius: considerações sobre a origem da doutrina do imperativo categórico

[On the distinction between prudence and morality in Kant and Crusius: considerations on the origin of the doctrine of categorical imperative]

Bruno Cunha *

Universidade Federal de São João del Rei (São João del Rei, Brasil)

Considerações iniciais: a distinção da *praxis* na *Fundamentação*

É quase unanimidade que a ética de Kant é um dos pilares do pensamento moral ocidental. Isso se deve, em grande medida, pela *forma original e profunda* com a qual ela foi capaz de lidar com diversos problemas não suficientemente respondidos ou abordados pela tradição filosófica. Não é de se surpreender, que, conseqüentemente, dentro da literatura, sua apreciação seja predominantemente positiva. Para J.B Schneewind, “a teoria ética de Kant foi a mais original contribuição durante os séculos dezessete e dezoito” (Schneewind 1990, p. 651). Schönecker e Wood consideram, por sua vez, que a primeira obra moral de Kant, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, “pertence ao conjunto de textos de maior destaque da história da filosofia” (Schönecker;Wood 2014, p. 11). Corroborando a mesma opinião, Allison afirma que a obra “é amplamente considerada o mais importante trabalho da filosofia moral moderna” (2011, p. 1). E, por fim, vale ressaltar ainda a apreciação de Klemme de que a *Fundamentação* foi um dos escritos que “mudou a assinatura filosófica dos modernos” (Klemme 2017, p. 7).

Uma das características mais notáveis da célebre doutrina moral kantiana encontra-se em sua tripartição da *praxis* através de imperativos, que são regras cujo propósito é o de determinar, em algum caminho possível, o fazer e deixar de fazer de seres racionais. Essa distinção toma lugar, de uma forma por assim dizer definitiva, na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de

* Professor adjunto na Universidade Federal de São João del Rei, Departamento de Filosofias e Métodos (DFIME). E-mail: brunocunha@ufsj.edu.br

1785. A título introdutório, ao considerar a razão prática como a capacidade de agir segundo a representação de leis ou de princípios objetivos, Kant pressupõe alguns caminhos possíveis pelos quais a razão pode determinar objetivamente a vontade. A razão é capaz, não obstante, de ditar mandamentos objetivos que a vontade, segundo sua constituição subjetiva, pode ou não acolher. Por este motivo, uma vez que as leis objetivas e necessárias da razão nem sempre coincidem com o querer meramente subjetivo e contingente, tais mandamentos racionais, cujas fórmulas estão expressas nesses imperativos, devem ser representados não apenas como necessidade moral, mas em fórmulas de necessitação [*Nötigung*] ou de coação, por meio das quais uma obrigação de fazer ou deixar de fazer algo é imposta ao sujeito. “Por isso, os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo”(GMS, AA 04:414)¹.

Enquanto princípios práticos objetivos em direção a qualquer bem possível, tais imperativos podem ordenar de dois modos diferentes, hipotética e categoricamente. Os imperativos hipotéticos dizem respeito a determinação da vontade em vista de qualquer intenção possível ou real. Em primeira instância, os imperativos hipotéticos podem ser classificados como imperativos de habilidade, regras por meio das quais se otimiza os meios para se alcançar um fim arbitrário qualquer. Como Kant observa, estes imperativos são encontrados, sobretudo, no âmbito prático das ciências. Trata-se de imperativos técnicos, cujas prescrições seguem um propósito qualquer na resolução de problemas. Nesse caso, não importa se a finalidade é boa ou razoável, importa apenas que se empregue adequadamente os meios para se alcançar o fim. Nesse sentido, “[a]s regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor”, pois o que importa são os meios aos quais se serve “para conseguir perfeitamente a intenção proposta” (GMS, AA 04:415).

Dentro dos imperativos hipotéticos, é possível pensar, contudo, um propósito que não é meramente arbitrário, mas é uma condição assertórica universal à qual aspira todos os seres racionais, a saber, a felicidade. Dessa forma, enquanto os *imperativos de habilidade* são considerados princípios *problemáticos*, os *imperativos de prudência* são princípios práticos *assertóricos* na medida em que se atrelam não a um propósito incerto e simplesmente possível, mas a um propósito certo e a *a priori* inscrito na essência de todos seres racionais. Como princípios *pragmáticos* pertencentes ao bem estar humano, eles certamente se ligam a um propósito supostamente universal, embora não possam ser assumidos, à diferença das éticas eudemonistas, como mandamento ou lei, uma vez que neles a ação é sempre condicionada pelo fim. Ora, o problema é que o propósito em questão aqui, a saber, a felicidade é, como Kant salienta, um conceito completamente

¹ As referências às obras de Kant seguem o padrão da *Kantsforschung* de acordo com a *Akademieausgabe*.

indeterminado. Nele não nos é dado, na medida em que é constituído por elementos empíricos, o discernimento de um todo absoluto, um máximo de bem estar (*GMS*, AA 04:418). Kant conclui, como um diagnóstico acerca dos imperativos hipotéticos, que os imperativos de habilidade e de prudência, uma vez condicionados pelo fim, não são capazes nunca de se constituir como uma regra genuinamente moral.

É perceptível que, ao rejeitar os imperativos hipotéticos como regra moral, Kant se opõe praticamente a toda tradição filosófica ocidental, desde o eudemonismo aristotélico, passando pelas doutrinas morais teológicas da idade média, até chegar aos modernos que têm tentado estabelecer, sem sucesso, o princípio da moralidade a partir de fundamentos materiais diversos, tais como a educação, a constituição civil, o sentimento moral ou a perfeição (*KpV*, AA 05:40). Um dos aspectos que mais denotam a *originalidade* da perspectiva kantiana, sem dúvida, encontra-se na caracterização de sua regra moral, a saber, o imperativo categórico. *Qualitativamente* distinto dos imperativos hipotéticos, o imperativo categórico é uma regra que não se baseia em qualquer condição ou propósito prévio, como a felicidade, a constituição ou a *vontade de Deus*, mas determina *imediatamente* a vontade. Para prover essa determinação *imediate*, o imperativo categórico abstrai de toda *matéria* da ação e do que dela resulta, para se ocupar tão somente de sua *forma*. Ele extrai por conseguinte, através disso, o que é essencialmente bom em uma vontade (*GMS*, AA 04:416). Mas nesse ponto cabe a pergunta: como Kant representa essa regra *formal*, capaz de determinar totalmente *a priori*, ou seja, sem pressupor a experiência, o comportamento humano *incondicionalmente*, ou seja, de uma maneira válida para todos os seres racionais? A determinação do agir deve acontecer, via de regra, em um caminho acessível mesmo para a razão humana mais vulgar (*GMS*, AA 04:403-404). Dessa forma a possibilidade de um imperativo categórico é concebida completamente *a priori*, levando em conta um procedimento de julgamento interno segundo o qual as máximas², ou seja, os princípios subjetivos de nossa vontade que nos levam a ação, são elevadas à condição de leis universais. O procedimento de *universalização* das máximas que caracteriza a primeira formulação do imperativo categórico é apresentado, portanto, nos seguintes termos: “age apenas segundo aquela máxima através do qual você possa querer que ela se torne ao mesmo tempo uma lei universal” (*GMS*, AA 04:421). Em complemento à primeira formulação, ainda é importante levar em conta a analogia kantiana entre leis morais e *leis naturais*, considerando a universalidade e a necessidade das mesmas, e, nesse sentido, a primeira fórmula se expressa, como representação da lei natural, em termos um

² Nas palavras da *Fundamentação*: “[a] máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer da lei prática. A primeiro é [...] o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional” (*GMS*, AA 04:420).

pouco diferentes: “age como se a máxima da tua ação devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (GMS, AA 04:421).

Não obstante, é preciso, com o propósito de evitar os diversos equívocos interpretativos que têm desde o início acometido a doutrina kantiana, ainda considerar as outras duas formulações, visto que, como Kant assevera, todas as fórmulas são expressão de um mesmo princípio. Na segunda formulação, a despeito de sua rejeição de toda e qualquer tipo de matéria, Kant parece admitir um único conteúdo possível para o imperativo categórico. Mas considerando que todos os objetos do mundo são sempre condicionados, a única coisa para a qual se pode atribuir um valor absoluto é o homem, o “sujeito de todos os fins” (GMS, AA 04:431). Dessa forma, no que diz respeito à vontade humana, esse é necessariamente o único conteúdo (embora não empírico) que pode ser assumido como fim universal. O princípio ético precisa considerar, portanto, que “[a] natureza do homem existe como um fim em si” (GMS, AA 04:429). Baseado nesse fundamento, a segunda fórmula do imperativo categórico se expressa da seguinte maneira: “[a]ge de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, AA 04:429). Finalmente, como corolário da maior de todas as doutrinas da autonomia, a última das formulações vai se apresentar como resultado das duas anteriores. A *fórmula da lei universal* e a *fórmula da dignidade* levam à *fórmula da autonomia*, pela qual se assume “a ideia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal” (GMS, AA 04: 432). Ou seja, a lei à qual a vontade se submete não é estranha a ela, mas é uma lei que ela dá a si mesma. A legitimidade e a autoridade da lei se encontram, portanto, no fato de que vontade não está submetida a qualquer interesse alheio ao seu próprio. Temos aí fundado, pela ética kantiana, o célebre princípio da autonomia, que em contraste ao princípio da heteronomia, pressupõe que tanto a lei objetiva que funda a obrigação moral quanto o móbil subjetivo que leva os homens a realizar ações conforme ela são sempre intrínsecos a natureza da sua própria vontade.

Com essa breve apresentação, não foi nosso objetivo expor os pormenores da doutrina do imperativo categórico, mas tão somente delinear algumas de suas características com o propósito de levantar a pergunta sobre a sua originalidade. É indiscutível a extensão da originalidade e da importância das respostas e das soluções kantianas. O que talvez não seja tão evidente é que a filosofia moral de Kant como um todo não foi subitamente construída, mas dependeu de um extenso e profundo debate com a tradição filosófica, sobretudo, com a tradição escolástica alemã, com uma consequentemente *apropriação* ou *assimilação* de vários de seus aspectos. No que diz respeito à doutrina do imperativo categórico, em particular, não é possível ser indiferente à influência da filosofia prática do filósofo e teólogo alemão do iluminismo, Christian August Crusius. Embora a história do

desenvolvimento da doutrina kantiana tenha de levar em conta muitos elementos, é perceptível que *algumas* de suas características principais se remetem ao pensamento de Crusius. Como Schmucker afirma, em seu célebre comentário *As Origens da Ética de Kant*, é de se surpreender bastante que o autor da *Instrução* “antecipe quase todos os pensamentos fundamentais essenciais da ética tardia de Kant, nessa ou naquela forma”. Isso vai “tão longe que encontramos prefigurados [vorgebildet] já inteiramente em Crusius muitas formulações características e conceitos que normalmente passam-se por [gelten als] especificamente kantianos de modo que a bastante famosa originalidade da concepção ética do filósofo pode ser reconhecida de forma limitada a partir daqui”. Com isso, “certamente não deve ser contestada a sua importância e magnitude, mas deve-se também ver o outro lado: que as raízes de suas ideias fundamentais descansam profundamente no solo da filosofia do iluminismo alemão, particularmente no modo como ela [sua concepção ética] foi incorporada a partir de Crusius” (1961, p. 81-82). Dessa forma, meu objetivo nesse artigo é tentar identificar alguns traços dessa influência, levando em conta algumas das mais notáveis características da doutrina moral kantiana tais como 1) a distinção da práxis em necessidade condicionada e incondicionada e o contraste entre *prudência* e *moralidade* 2) o imediatismo e o formalismo do princípio ético 3) a identificação entre lei moral e lei natural 4) a especificidade do conceito de vontade.

Kant e Crusius sobre a antinomia inicial entre liberdade e natureza

Dentro da literatura filosófica, muito pouco tem sido discutido sobre a filosofia alemã no período entre Leibniz e Kant. Talvez não seja equivocados dizer que a grande maioria dos pensadores alemães desse período caíram em um total esquecimento. Como constata Beck (1969, p. 393), em seu monumental *Early German Philosophy*, “com exceção de Lessing, os filósofos alemães que viveram entre Leibniz e Kant foram esquecidos”. Particularmente, é difícil aduzir razões para essa negligência. O que parece certo é que os pensadores alemães desse período foram eclipsados pela publicação da *Crítica da Razão Pura* de Kant, permanecendo às sombras do movimento inaugurado por ela conhecido como “filosofia clássica alemã”, uma fase que, para Dyck e Wunderlich, relegou “a tradição antecedente” a “um tipo de status pré-histórico” (2018, p. 2). Segundo Beck, no entanto, pelos menos três pensadores alemães que precederam Kant levantaram importantes questões sem as quais a filosofia kantiana poderia ter tomado um rumo completamente diferente. Crusius certamente está incluído entre eles.

Christian August Crusius (1715-75) é reconhecido como o maior filósofo da tradição pietista anti-wolffiana que tomou lugar na Alemanha na primeira metade do século XVIII. A carreira de Crusius na filosofia foi relativamente curta, o que

não o impediu de se firmar notavelmente como o maior de todos os adversários de Christian Wolff. Crusius foi professor de filosofia em Leipzig durante os anos de 1740, época em que redigiu seus mais importantes trabalhos filosóficos. Max Wundt (1945, p. 254-255) nos relata, em seu pioneiro *A Filosofia Escolástica Alemã na Época do Iluminismo*, que Crusius começou a escrever sobre filosofia no fim dos anos 30, pouco antes da morte de seu mestre, Adolph Friedrich Hoffman. Considerados em sua totalidade, seus escritos filosóficos podem ser enquadrados em dois grupos. No primeiro se inclui os escritos menores publicados do período de 1739 a 1745, que foram reunidos em 1750, em uma coletânea intitulada *Opuscula philosophico-theologica*, dentre os quais se destaca sua dissertação de 1743, *Dissertação sobre o Uso e os Limites do Princípio de Razão Determinante, vulgo Princípio de Razão Suficiente*. Não obstante, a um segundo grupo pertencem os manuais escolásticos publicados a partir de 1744, que assumiram grande importância filosófica, na medida em que neles se desenvolveu um pensamento profundamente sistemático em contraste com a filosofia de Wolff. Em 1744 e 1745 foram publicadas as obras de ética e metafísica de Crusius respectivamente intituladas *Instrução de uma Vida Racional* e *Projeto das Verdades Necessárias da Razão*, enquanto os tratados de lógica e física apareceram pouco depois, em 1747 e 1749, com os títulos *Caminho para a Certeza e para a Confiabilidade do Conhecimento Humano* e *Guia para Refletir Metodicamente e Cuidadosamente sobre os Acontecimentos Naturais*. Contudo, de acordo com Wundt (1945 p. 255) desafortunadamente, “o que Crusius significou como filósofo, chegou ao fim em 1750, quando ele se transferiu para a faculdade de teologia”.

A influência de Crusius sobre Kant foi predominante na década de 1750. Em sua tese de habilitação de 1755, *Nova Dilucidatio*, Kant tece duras críticas a metafísica wolffiana, cujos princípios requerem, segundo o seu diagnóstico, uma profunda revisão. Particularmente, na seção II, Kant propõe a reformulação do princípio de razão suficiente, ao qual ele passa a denominar *princípio da razão determinante* (*Diss*, § 3)³ reconhecendo nele a necessidade de uma distinção entre os fundamentos determinantes *antecedentes*, os quais incluem os fundamentos de explicação, do ser e do tornar-se, e os fundamentos *consequentes*, representados no fundamento do conhecimento⁴. Esta reformulação do princípio de razão suficiente se deve indubitavelmente às objeções de Crusius, que havia se contraposto ao axioma wolffiano, em primeiro lugar, pelo fato dele ir contra nossa consciência de

³ No que diz respeito à referência às obras de Crusius, indicar-se-á primeiramente a abreviatura das obras seguida de seu parágrafo. As abreviaturas são: (Diss: *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis* [Dissertação]; ENT: *Entwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten* [Projeto]; ANW: *Anweisung vernünftig zu leben* [Instrução]).

⁴ O ponto fulcral da crítica de Crusius, nesse sentido, está na objeção de que Wolff confundiu os aspectos lógicos e ontológicos do princípio de razão suficiente. Estes devem ser bem distinguidos como *principium essendi e principium cognoscendi*.

liberdade (*Diss*, § 8 - 9)⁵; em segundo, porque ele não pode ser demonstrado pelo princípio de contradição (*Diss*, § 14)⁶ e; por último, porque ele é ambíguo (*Diss*, § 16 - 18)⁷. Contudo, se, em sua crítica, Kant parece conduzir a sua revisão fundamentalmente tendo como referência as duas últimas objeções, ele parece negligenciar, por outro lado, a importante reivindicação contida na primeira delas ao tentar encontrar uma justificativa, na última seção da *Nova Dilucidatio*, para um argumento compatibilista. Dessa forma, embora a problemática do tratado seja essencialmente metafísica, é perceptível que ela vai ter consequentes implicações do âmbito da ética.

De acordo com a compreensão wolffiana, o princípio de razão suficiente opera determinando, para cada coisa particular, o conjunto de predicados que lhe dizem respeito, excluindo todos os outros predicados possíveis, incluindo suas negações. Desse modo, a razão suficiente é o fundamento da existência pelo qual uma coisa é aquilo que é e não o seu contrário. Este princípio sempre exige que se estabeleça uma determinação em relação ao predicado de algo, excluindo seu oposto (*PND*, AA 01:393). Em outras palavras, sem uma razão suficiente seria impossível verificar os predicados a serem atribuídos a um determinado sujeito. Todavia, de acordo com a interpretação kantiana, ao ser assumido não apenas como critério de verdade, mas também de existência, este princípio tem de ser sempre uma razão anteriormente determinante, ou seja, uma *ratio essendi*. Isso implica que na cadeia de todas as determinações possíveis, o princípio de razão se identifica com a causalidade natural, determinando e trazendo cada estado de coisas à existência através de outros estados que são as suas causas. A consequência disso é que,

⁵ De acordo com Crusius, no §8, o princípio de razão determinante “é destrutivo para a moralidade”. Uma vez que, segundo a doutrina da razão suficiente, “a liberdade será aquela condição do sujeito no qual causas determinantes são representadas simultaneamente pelo intelecto racional”, com efeito, “a culpa será a presença de razões, em algum sujeito, que determina ele a coisas ruins”, logo “recompensa e punição serão efeitos naturais e inevitáveis de razões determinantes para realizar isso ou aquilo e que são tão necessárias e inevitáveis quanto a essência de todas as coisas em si mesmas”. Por conseguinte, no § 9, Crusius se pergunta se “[d]isso não se segue que nenhum pecado poderia ser desagradável a Deus? Pois pode ser desagradável a Deus aquilo que é inevitável nas coisas que Ele traz a existência e cuja criação em si ele não é capaz de evitar?” E então Crusius conclui: “Quem permitirá que um princípio imaginário arrebathe sua liberdade, da qual se é, contudo, consciente através do testemunho da experiência?”

⁶ Crusius explica, “o princípio de contradição é uma proposição completamente idêntica e então para ele ser aplicável a algo é necessário que estejamos falando sobre uma mesma e única coisa, em um mesmo e único aspecto e em um único e mesmo tempo. Por isso, nenhuma questão, qualquer que seja, pode ser decidida por meio dele no que diz respeito a causas e efeitos, princípios e o que se segue deles a menos que se assuma outro princípio que é diferente e independente do primeiro”. Essas considerações serão certamente importantes para a distinção kantiana entre fundamento lógico e real no início de 1760.

⁷ Enuncia-se no § 16 que “o princípio é ambíguo, primeiramente, devido a ambiguidade da palavra ‘razão’”. No §17, “devido à ambiguidade da palavra ‘suficiente’”. Crusius conclui que “a ambiguidade [em questão] é uma incerteza na aplicação em que o princípio concorda com palavras de uma forma que não se pode entender qual significado é para ser atribuído a elas em determinada instância. No entanto, noções são ambíguas quando não se pode entender como elas poderiam ser aplicadas a determinados exemplos, quando o conceito deveria ser útil para tal determinação. Portanto, nem todos os conceitos gerais são ambíguos, mas o princípio de razão suficiente é culpado de ambiguidade, porque é geral [em sentido vicioso]”

necessariamente, todos os eventos da natureza devem acontecer tendo causas determinantes antecedentes como fundamento.

A primeira objeção de Crusius é a de que o princípio da razão suficiente “traz de volta a imutável necessidade de todas as coisas e a fatalidade estoica” (PND, AA 01:399) (ENT, § 124) (Diss, § 7)⁸ e, dessa forma, ameaça a liberdade. O fato é que, em uma hipótese na qual remontamos na cadeia de acontecimentos até chegar “ao começo do mundo que revela imediatamente Deus como autor”, “segundo uma lei sempre imutável” (PND, AA 01:399), a liberdade humana parece *inconcebível*. Por isso, contra o determinismo wolffiano, Crusius defende o conceito voluntarista de liberdade de indiferença, compreensão segundo o qual as ações não são determinadas por nenhuma causa anterior, mas estão submetidas apenas à determinação de sua própria existência. Em sua própria definição, a liberdade é “a força para determinar a si mesmo para uma ação, sem ser determinado por nada mais, seja interno ou externo” (ANW, § 39).

Posicionando-se agora contra Crusius, Kant não aceita, na *Nova Dilucidatio*, essa noção radical de liberdade, porque, na perspectiva wolffiana ainda defendida por ele, ela parece tanto ontologicamente insustentável, já que nada pode subsistir sem uma determinação, quanto logicamente contraditória, uma vez que se algo é princípio da própria existência, deve ser tanto causa quanto efeito de si (PND, AA 01:393). Em defesa do princípio de razão suficiente, Kant argumenta que as ações livres devem ser possíveis mesmo possuindo um fundamento de determinação em razões antecedentes, embora essas razões não devam ser “estabelecidas exteriormente aos desejos e às inclinações espontâneas do sujeito” (PND, AA 01:400). O determinismo precisa ser admitido porque o oposto nas ações livres nunca pode ser realizado, pois “está impedido pelas razões já existentes” (PND, AA 01:399). Mas as ações permanecem livres, porque o que as caracteriza, em distinção a necessidade metafísica absoluta dos acontecimentos naturais, é apenas um tipo de necessidade hipotética. Ou seja, o oposto das ações é sempre possível, mesmo que nunca se realize. Dessa forma, como agentes livres, somos determinados por um *fundamento interno* cuja determinação contrária não encerra qualquer tipo de contradição. Dentro da faculdade de apetição, esse fundamento interno determina e provoca a atração da vontade por meio do prazer, direcionando-a para aquilo que lhe parece mais agradável (PND, AA 01:401). Contudo, embora Kant pareça assumir aqui uma concepção da faculdade apetitiva

⁸ O princípio de razão suficiente introduz o destino: “destino consiste na imutável implicação de todas as coisas. [...]”. De acordo com o princípio de razão, “todas as coisas são determinadas no mundo e não através da vontade de Deus, mas da natureza das coisas em si mesmas. [...] A sabedoria de Deus consistirá portanto em conhecer a necessidade para a qual Ele e tudo mais está sujeito e Sua liberdade consistirá em ser determinado a obedecer essa necessidade” (Diss, § 7).

um pouco distinta das dos wolffianos⁹, insistindo que as determinações internas da liberdade são, de algum modo, diferentes das determinações naturais, ele não está apto a provar, nesse ponto, ao assumir apenas um tipo de estrutura causal sustentada pelo princípio de razão determinante, como os fundamentos internos que determinam a vontade não estão determinados pelos fundamentos externos ligados aos eventos naturais e as suas representações¹⁰. O fato é que Kant ainda está muito longe de ser capaz de estabelecer qualquer distinção qualitativa em relação aos tipos de causalidade e, por isso, não é capaz de mostrar como liberdade e natureza podem coexistir em um mesmo mundo, mediante o princípio de razão suficiente, sem cair em um total determinismo. Ao tentar justificar seu argumento compatibilista a partir do princípio de razão determinante, Kant acaba preso ao que se pode chamar de *fisicismo* ético wolffiano, que compreende o bem moral como uma derivação da perfeição física ontológica da natureza. Como já havia afirmado Crusius contra Wolff, “mesmo se se indicasse um ato para o qual a substância eficiente [wirckende] fosse determinada por suas próprias ideias e desejos, o que chamamos espontaneidade ou independência [Selbständigkeit] espiritual, ainda assim o ato não deixaria de ser necessário”. Com efeito, “[n]ão faz diferença por meio de quais ideias a mente efetiva é determinada, independente se os motivos determinantes em seu entendimento fossem representados claramente ou não”. Isso significa que o determinismo submete a moral às circunstâncias e transforma, como Crusius observa, a virtude em uma *questão de sorte*, “uma vez que ela [a virtude] ocorreria se alguém tivesse uma boa natureza ou tivesse sido colocado em certas relações com outras coisas por meio das quais fosse determinado para ações que estivesse de acordo com a perfeição” (ANW, § 40).

Se, nesse contexto, é nítido que Kant acredita que, de algum modo, a liberdade precisa de um fundamento de determinação, o que deve se esclarecer progressivamente, na direção da compreensão de seu futuro conceito de razão prática, é que os fundamentos de determinação de uma vontade livre, se convenientes à ordem moral, não podem ser retirados da ordem da natureza e de nossas representações acerca dela, mas devem se remeter a uma ordem *sui generis* e a uma estrutura própria de causalidade para a qual Crusius abre o caminho. Crusius abre um caminho de reflexão distinto nesse sentido ao vincular, em sua metafísica, o princípio de razão determinante aos processos físicos da natureza, enquanto concebe, ao mesmo tempo, um princípio de “razão suficiente” *qualitativamente* distinto para a liberdade. Em sua perspectiva, enquanto os acontecimentos naturais e contingentes são sempre causados por outros eventos do mesmo tipo (ENT, § 31), a causa das ações livres encontra seu princípio em si mesma. Uma vez que o princípio de razão suficiente de Wolff reduziu a uma só as

⁹ Ver Henrich (1963, p. 412-413) e Cunha (2017, p. 64-66).

¹⁰ Ver Schönfeld (2000, p. 158) e Cunha (2017, p. 66-67).

causas físicas e as morais (*ENT*, § 402), um dos propósitos das objeções de Crusius contra Wolff é, portanto, o de proporcionar as bases metafísicas de uma teoria que permita compreender a liberdade *estritamente* como “força da vontade”, como “poder de determinar a si mesma para sua própria atividade” (*ANW*, § 39) ou como uma “completa atividade interna” (*ANW*, § 41; § 43). Sem dúvida, o conceito de vontade, proposto por Crusius, compreendido enquanto uma faculdade *sui generis*, a saber, como uma força distinta da do entendimento dotada de uma causalidade própria e de uma estrutura específica de regras, será de fundamental importância para o desenvolvimento da teoria ética de Kant. A concepção independente da vontade será fundamental para se compreender adequadamente a *necessidade moral* e a distinção *qualitativa* entre *prudência* e *moralidade*.

Kant e Crusius sobre a distinção dos imperativos: necessidade problemática e moral

Nos escritos pré-críticos, a primeira discussão propriamente moral vai aparecer relativamente tarde, na última seção de um ensaio de 1764 intitulado *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*. Ao se questionar sobre a evidência dos primeiros fundamentos da moral, Kant chama a atenção para o duplo caráter da *necessidade* da ação enunciada nas fórmulas “do fazer e deixar de fazer” [Tun und Lassen] que expressam uma obrigação: “[a] saber, *devo* fazer algo (como um *meio*), se desejo alguma coisa (como fim); ou *devo fazer imediatamente* alguma coisa (como um fim) e levá-la a efeito” (*UD*, AA 02:298). Kant já se mostra consciente, nesse ponto, de que o primeiro tipo de necessidade não pode expressar uma obrigação, pois não é mais do que uma simples regra para se solucionar um problema. É certo que, ao levantar a pergunta sobre “quais meios que tenho que me servir, se quero atingir certo fim?”, chegamos a “instruções”, seja de “uma conduta hábil” de “traçar dois arcos secantes, se quero dividir uma reta em duas partes”, seja de regras prudenciais “para promover sua felicidade”. Contudo, em ambos os casos a necessidade não é capaz de fundar uma obrigação, porque aqui “o uso dos meios não tem nenhuma necessidade senão a que convém ao fim” ou seja, sua necessidade é sempre condicionada, e isso faz com que todas as ações sejam sempre contingentes, de modo que a obrigação não seja capaz de assumir status de “lei”. Só pode haver ações necessárias e obrigatórias na moral, se elas forem, portanto, “subordinadas a um fim necessário em si” (*UD*, AA 02:298). É perceptível que, com a explicitação da distinção fundamental entre “a necessidade dos meios (necessidade problemática)” e “a necessidade dos fins (necessidade legal), no escrito de 1764, já encontramos, em um estado embrionário, tanto a distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos, quanto a ideia tripartida da *praxis* moral em habilidade, prudência e moralidade. Ao falar de

uma necessidade legal, contudo, é impossível não reconhecer no discurso kantiano uma terminologia fundamental da ética de Crusius, a partir da qual se explicita tanto as características da necessidade moral quanto a distinção *qualitativa* entre *prudência* e *moralidade*.

Em sua *Instrução de uma Vida Racional*, Crusius vai distinguir obrigações de prudência e obrigações de virtude. Para a compreensão desse ponto, antes de tudo, é importante compreendermos as considerações acerca da psicologia que inauguram a *Instrução*. Crusius reconhece certos desejos básicos e derivados que compõem a mente humana. Todo desejo é sempre “um esforço para trazer certas representações à realidade” (ANW, § 97). Quando realizamos o objeto de nosso desejo, sentimos prazer e, ao contrário, ao nos afastarmos dele, sentimos desprazer e dor. Como temos uma tendência natural a buscar a completude de nossos desejos, alcançando continuamente o prazer e afastando a dor, reconhece-se “um impulso [Trieb] para uma vida contínua [unaufhörlich] na qual todos os nossos desejos são preenchidos com prazer e na qual não estamos apenas livres de toda dor, mas na qual a infelicidade é impossível” (ANW, § 106). Trata-se de um “impulso para a felicidade”, que “é de fato dirigido a um objeto infinito, a saber, a um objeto no qual se quer satisfazer infinitamente”. De um modo geral, a felicidade está diretamente relacionada à satisfação de nossos desejos particulares e contingentes, isso faz com que esse impulso, na maioria das vezes, seja equivocado, já que, segundo Crusius, ele não pode ser realizado adequadamente “de outra forma senão através da vontade e da força de Nosso Criador” (ANW, § 106). Considerando então que a felicidade pressupõe, na maioria das vezes, a satisfação de nossos desejos naturais, o desejo de felicidade não é, para Crusius, um desejo original. Ele não está entre os nossos desejos mais básicos.

A partir dos pressupostos da psicologia crusiana, compreende-se que, geralmente, “um desejo tem seu fundamento em um ou diversos outros desejos” e “uma vez que essa série não pode continuar interminavelmente, deve se chegar finalmente aos primeiros desejos” (ANW, § 89). É possível identificar, dessa forma, alguns aspectos que caracterizam um desejo básico [Grundbegierde]. Em primeira instância, dentre os critérios que identificam um desejo desse tipo, exige-se que “ele não seja mal [Böse] em e por si mesmo, ou seja, que não entre em conflito com a perfeição humana e a divina”. Em segundo lugar, “ele deve ser universal”, sendo a prova de sua universalidade formada “na experiência”. E, por último, “ele também não pode ser derivado de nenhum outro” (ANW, § 93). O primeiro desses desejos é, de acordo com Crusius, “o impulso para nossa própria perfeição ou a exigência de ver nosso estado em sua perfeição apropriada e torná-lo sempre mais perfeito” (ANW, § 111). O segundo desejo básico diz respeito à “exigência de união com objetos nos quais percebemos perfeição”. Este desejo se distingue do primeiro porque, enquanto no primeiro o impulso se dirige ao aperfeiçoamento de nós mesmos, no segundo “buscamos a união com a perfeição sem qualquer

propósito relacionado a nós mesmos e à utilidade que podemos esperar disso” (ANW, § 122). E, por fim, ainda se pode falar de um terceiro desejo, que é “o impulso natural para reconhecer uma lei moral divina, isto é, para acreditar em uma regra tal das ações humanas na qual se determina o que Deus quer fazer ou deixar de fazer, a partir de nossa obediência, por causa da nossa dependência Dele”. Nossos desejos mais básicos, como modos de manifestação da nossa vontade, conectam-se a representações do entendimento, ou seja, a ideias básicas por meio das quais nos tornamos conscientes dos objetos do desejo e a partir das quais somos impelidos, através da vontade, em direção a eles (ANW, § 92). Disso resulta, no que concerne ao último desses desejos fundamentais, uma “inclinação para julgar a moralidade das ações, isto é, sua justiça e injustiça”. E uma vez que “denominamos consciência [*Gewissen*] o juízo da moralidade de nossos atos”, devemos chamar “o impulso fundamental para reconhecer a lei moral divina de impulso da consciência [*Gewissenstrieb*]”. A despeito da dificuldade humana de raciocinar, Crusius acredita, em uma conotação que nos alude à doutrina do imperativo categórico, que a consciência imediata da moralidade é acessível a todos os seres humanos independente da capacidade intelectual. Uma vez que “todos os seres humanos são subordinados à lei divina e devem ser dirigidos por ela, é fácil considerar que Ele criou o caminho mais curto para seu conhecimento e fez Sua vontade evidente de tal modo que possa alcançar o conhecimento de todos” (ANW, § 135). Isto é, mesmo sem compreender claramente as razões, “a experiência” nos mostra que “o ser humano de entendimento médio estará logo ciente [*gewahr*], nas ações mais difíceis e confusas, do que é justo e injusto” (ANW, § 136). Interessante notar também que, em contraposição a Wolff, para quem a consciência não é mais do que um estar consciente [*Bewusstsein*] da perfeição e imperfeição da ação, Crusius compreende, em um sentido importante para a história da formação da ética de Kant, que a consciência moral [*Gewissen*] não é “meramente um juízo teórico do entendimento, mas deve ter seu fundamento em um impulso da vontade” (ANW, § 132).

Para a teoria kantiana é especialmente importante, ademais, o fato de que “o impulso da consciência” é “um impulso para reconhecer certas obrigações [*Schuldigkeiten*], isto é, obrigações [*Verbindlichkeiten*] universais que precisam ser observadas, a partir da obediência, mesmo quando não se quer levar em consideração as vantagens e desvantagens derivadas delas, cuja transgressão Deus punirá ” (ANW, § 133). Dessa forma, se para Wolff “obrigar alguém a fazer ou deixar de fazer é nada mais do que ligar a isto um motivo de querer ou não querer” (*Deut. Ethik*, § 8), Crusius afirma, contudo, também em uma direção importante, que, para uma obrigação, não basta conectar um motivo ao agir, uma vez que “há também motivos para o mal e para coisas indiferentes”. Ora, “se somos inclinados a algo através de motivos [...], disso ainda não resulta contudo que temos uma obrigação [*Schuldigkeit*] para isso” (ANW, § 133). É preciso observar, ainda, que

“uma compulsão”, seja ela interna ou externa, suprime a necessidade moral. Portanto, precisamos distinguir “a obrigação [*Schuldigkeit*] ademais daquilo que fazemos por medo e esperança”. E, em última instância, é preciso distingui-la ainda daquilo “que é feito meramente por amor”, uma vez que “a obrigação [*Schuldigkeit*] não é algo do tipo que depende de nossa própria preferência, se queremos ou não fazer”. Como ele observa, em todos esses casos, “a essência da obrigação pode desaparecer por meio de uma mudança em nossa vontade”. Portanto, Crusius parece empreender, dessa maneira, em um caminho fundamental para a ética de Kant, uma tentativa de depuração dos motivos, concluindo, ao fim, que a única alternativa é conceber “a obrigação” como “um fazer e deixar de fazer que observamos meramente pela obediência a Deus como nosso Soberano, Criador e Mantenedor” (ANW, § 133). A insistência na distinção *qualitativa* dos motivos é especialmente importante aqui, porque, a partir dela, é possível reconhecer a tentativa de uma nova interpretação do fundamento teológico da moral. Diferente das doutrinas voluntaristas¹¹ convencionais, para Crusius, agimos segundo a vontade de Deus não devido a motivos externos, que devem ser a base da obrigação, tais como o medo e a esperança, ou porque a religião histórica e seus dogmas determinam certos caminhos para nossa conduta, mas porque a natureza humana é capaz de reconhecer certas razões objetivas implantadas em nós que incorporam os objetivos de Deus, de modo que essas razões, descobertas em nossa vontade, são expressão da lei natural. Ao seguir as leis de Deus contra nossos desejos habituais, de acordo com a nossa consciência de dependência¹² em relação a Ele, seguimos as leis de nossa própria natureza, e, portanto, legitimamos nossa existência como seres verdadeiramente livres (ANW, § 40-41).

Portanto, em distinção à obrigação de prudência, que se relaciona com a satisfação de certos desejos naturais (ANW, § 162), os quais certamente inclui o desejo de felicidade, a obrigação legal se funda justamente no impulso da consciência, uma vez que, ao considerar a natureza distinta de seu objeto, logo se percebe que este impulso se difere bastante dos outros desejos básicos (ANW, § 134). No impulso da consciência subjaz, em última instância, a “essência fundamental [*Grundwesen*] genuína da obrigação [*Verbindlichkeit*] legal” (ANW, § 133). Se levarmos em conta que a prudência é “a habilidade de escolher aplicar bons meios para os fins de uma pessoa”, (ANW, § 161) e a virtude, por sua vez, é “a concordância das condições morais de um espírito com a lei divina”, logo se percebe que deveres de prudência e virtude precisam ser bem distinguidos. Partindo da compreensão de que um dever, como algo dotado de *necessidade*, é “um fazer e deixar de fazer em relação a certos fins”, Crusius entende que um

¹¹ Para uma caracterização do voluntarismo teológico, ver Schneewind (2001) e Cunha (2015).

¹² “Por dependência entre mentes se entende nada mais do que um comportamento de um para com o outro, considerando que um possui certos bens a partir da vontade do outro de modo que se esta vontade é suprimida, suprimir-se-ia também estes bens” (ANW, §133).

dever de prudência é aquele no qual fazemos o que é *necessário* para alcançar os propósitos de nossa *natureza*. Obrigação de prudência é, nos termos do autor, “aquela relação de um fazer ou deixar de fazer diante de certos propósitos que desejamos por causa de nossa natureza” (ANW, § 162). Ao contrário, quando agimos para a realização não de nossos propósitos, mas dos propósitos de *Deus*, cumprimos um dever de virtude. Embora admita-se que os deveres de prudência são necessários para nossa conservação, apenas os deveres de virtude são deveres realmente obrigatórios, visto que “a obrigação legal, ou a obrigação de virtude” é a “verdadeira obrigação [*Schuldigkeit*] no sentido mais estrito” (ANW, § 161). Se, como sugere Henrich (1963, p. 417), Kant parece divergir de Crusius, ao afirmar, em sua *Investigação* de 1764, que uma necessidade problemática não funda nenhuma obrigação, não é difícil notar porém que, em Crusius, o termo obrigação é assumido, em relação aos deveres de prudência, apenas em um sentido fraco. Pois, em substância, como Crusius assevera, apenas “[o]nde há uma obrigação [*Verbindlichkeit*] legal, costuma-se falar de obrigatoriedade [*Schuldigkeit*]” (ANW, § 162). Assim, contra Henrich, é pertinente a afirmação de Schmucker (1961, p. 84) de que somente a obrigação legal e os deveres de virtude representam uma verdadeira obrigação, pois a necessidade de fazer ou deixar de fazer diante da lei divina é rompida se nossas ações não corresponderem *diretamente* a ela (ANW, § 160). Isto é, a obrigação se mantém apenas por meio de um tipo de *obediência pura*, que se difere do amor pela lei (ANW, § 173) ou do desejo prudencial de felicidade.

Não é difícil perceber que a teoria da obrigação de Crusius se estabelece em oposição direta ao eudemonismo dos wolffianos. Em sua ética, Wolff parece realmente relegar a virtude a um segundo plano ao assumi-la apenas como um *meio* para se alcançar outro *fim*, a *saber*, a perfeição ontológica dos estados internos e externos do homem na forma do *sumo bem*. Isto é, Wolff acredita que somos atraídos por nossas representações da perfeição ou do bem. Ao agirmos em direção à perfeição, experimentamos a sensação do prazer. Dessa forma, o progresso desimpedido em direção à perfeição máxima corresponde à promoção do *sumo bem* na medida em que, ao mesmo tempo, se liga ao gozo do maior prazer. Consequentemente, a virtude e a moral são concebidas, em sua teoria, como meios de se alcançar tanto a perfeição quanto a felicidade individual e coletiva (*Deut. Ethik.* § 767)¹³: “[o] ser humano é obrigado, tanto quanto está em suas forças, a tornar mais perfeito não apenas a si mesmo e seu estado, mas também outros seres humanos e os seus estados”. E, “portanto, ele é obrigado a todas as ações por meio das quais pode fomentar a perfeição do outro e de seu estado” Ora “uma vez que

¹³ Para as obras de Wolff, indicar-se-á primeiramente a abreviatura das obras seguida de seu parágrafo: Abreviaturas: (Deut. Ethik: *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen* [Ética Alemã]; Deutsche Met: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* [Metafísica Alemã].

nestas ações está a observância das leis da natureza, que é o meio para nossa felicidade, então o ser humano é obrigado a contribuir com a felicidade do outros tanto quanto for possível para ele”. Mas ao se colocar contra o eudemonismo, Crusius, assim como Kant, não está propondo uma rejeição incondicional da felicidade. O fato é que, segundo ele, se é para determinarmos “a ideia da moral” de modo que “ela deva ser a ciência das regras que mostram o caminho para a felicidade humana”, é preciso investigar necessariamente se, “em realidade, existem leis divinas”, pois são justamente essas leis que devem ser colocadas como “condições para a felicidade” (ANW, § 159). Nesse sentido, “nossa felicidade seguirá a partir da virtude e na condição da virtude”. Então na medida em que a felicidade deve seguir “a partir da virtude”, isso significa que ela não deve ser tomada como “fim da obediência, uma vez que dessa forma a obediência perderia sua essência” (ANW, § 177). Como se percebe, certamente essas considerações tem algum valor para Kant, porque também para ele, se é para haver uma conexão entre virtude e felicidade na forma do sumo bem, essa só pode ser pensada em algum caminho possível no qual a virtude possa ser concebida como condição da felicidade. É com ênfase nessa submissão da felicidade à virtude que Crusius exalta a sua “Instrução” como sendo a “ciência que explica racionalmente as leis divinas e as demais regras para se alcançar bons propósitos e então mostrar, tanto quanto possível, o caminho para alcançar a perfeição humana e a felicidade” (ANW, § 159).

Começa a se esclarecer o motivo pelo qual a distinção qualitativa entre motivos da prudência e da virtude proposta por Crusius está na base da aceitação kantiana, em sua *Investigação* de 1764, de uma necessidade legal, concepção segundo a qual “devo fazer imediatamente alguma coisa (como um fim)”. O fato é que ao apelar ao instinto da consciência, Crusius sugere um caminho para se determinar *imediatamente e formalmente* a ação humana, levando em conta tão somente a *concordância* da vontade humana com a lei divina. O “formal da virtude” está, segundo ele, na “intenção [*Absicht*] de ser obediente a Deus” (ANW, § 177), meio pelo qual é possível a concordância pura da vontade e, conseqüentemente, a obrigatoriedade das ações. Em poucas palavras, podemos resumir a hipótese de Crusius como se segue: o impulso da consciência é um impulso natural que nos proporciona um sentimento ou uma consciência imediata de dependência que, na medida em que nos permite reconhecer uma lei moral divina, nos conduz à obediência, permitindo que haja uma adequação pura de nossa vontade com a vontade de Deus. Com isso, a hipótese de Crusius tenta proporcionar tanto um caminho formal de determinação da vontade quanto prover a preservação da pureza dos motivos, uma vez que ao buscar a concordância com a vontade de Deus, a vontade humana não pode assumir um fundamento de determinação externo, ou seja, um fundamento de determinação material contingente extraído dos desejos naturais ou da autoridade externa. O fundamento

de determinação deve adquirir um caráter incondicionado porque se direciona imediatamente ao “fim em si” da obrigação, aspecto mediante o qual se realiza o “fim terminal de Deus”, levando em conta a “constituição [Einrichtung] moral do mundo” (ANW, §214). Crusius ainda justifica sua hipótese no âmbito da doutrina da lei natural ao afirmar que ao agirmos segundo a vontade de Deus, podemos nos aperfeiçoar, pois dessa maneira estamos realizando os propósitos que nos foi implantado naturalmente por Deus. Dessa forma, em um caminho próximo ao do imperativo categórico, “a suprema lei natural a priori” de Crusius (ANW, §174) – “uma regra universal das ações a partir da qual é possível julgar os casos particulares” - vai se expressar também por meio de um imperativo formal: “faça o que está de acordo com a perfeição de Deus e nosso comportamento para com Ele e, além disso, o que está de acordo com a perfeição essencial da natureza humana e deixe de fazer o contrário” (ANW, § 137). Em consonância com a tardia doutrina da virtude de Kant, é preciso ainda destacar, por último, que para Crusius, esse imperativo formal, enquanto suprema regra da moral, é concebido como a base de “deveres materiais” que devem ser subsumidos sob essa regra (ANW, § 137).

Kant e Crusius sobre a especificação do conceito de vontade

Mas se a hipótese de Crusius parece tão atraente e Kant claramente assume, em seu *Ensaio* de 1764, sua sugestão de uma determinação imediata da obrigação, por que será que Kant *parece* aceitar nesse *Ensaio*, na contra-mão da filosofia prática de Crusius, o imperativo perfeccionista de Wolff como regra suprema da obrigação? Eis os dois imperativos: “devo promover a maior perfeição como um todo” ou “devo agir conforme à vontade de Deus”. Segundo Kant, dentre “essas duas proposições, qualquer uma que subordinasse toda a filosofia prática, e ela deve ser regra ou fundamento da obrigação, então tem de comandar a ação como ação imediatamente necessária, e não como ação sob a condição de certo fim” (UD, AA 02:298). Depois de ter “pensado muito”, não obstante, Kant vai rejeitar o imperativo de Crusius como regra formal suprema da moralidade, para aceitar que “o primeiro fundamento formal de toda obrigação” encontra-se nas regras formais do fazer e do deixar de fazer que, *aparentemente*, não são nada mais do que expressão do imperativo wolffiano: “[a]ja da forma mais perfeita que puder [...], deixe de fazer o que te impede de alcançar a máxima perfeição” (UD, AA 02:299). Em relação a isso, é atraente a justificativa dada por Henrich (1963, p. 414) de que Kant não era simpático a interpretação teológica da obrigação defendida por Crusius. Isso talvez porque, de algum modo, ela se mostrava incompatível com a antropologia filosófica inaugurada na década anterior, na *História Natural Universal e Teoria do Céu*, na qual Kant se propõe a pensar as condições de possibilidade da vida moral dentro do mundo natural. Ao mesmo tempo, como Henrich sublinha, parece que, embora Crusius tenha indicado o caminho para a

evidência, ele não foi capaz de esclarecer suficientemente o fundamento primário da obrigação. Isso talvez – como nos é possível conjecturar - devido às dificuldades impostas frente a sua interpretação voluntarista da moral e sua justificação da necessidade moral através da vontade de Deus. Embora Crusius defenda que a vontade de Deus, como fundamento do bem moral, não é arbitrária, mas necessária (ANW, § 173), o seu voluntarismo teológico torna difícil explicar como a razão pode criar um elo comum entre Deus e os homens, provendo, de maneira necessária, um fundamento universal da obrigação. Ora, como posso reconhecer como agir a partir da vontade de Deus, se não há, como antes fora sugerido por Leibniz e Wolff, um critério racional¹⁴ universal por meio do qual a ação pode ser julgada tanto em Deus quanto nos homens? Sem esse pressuposto, o que significa exatamente agir de acordo com a vontade de Deus? A demanda racional do mandamento de Crusius, nesse sentido, não se mostra determinada¹⁵.

Parece que a precedência da vontade em relação a razão levou Kant a interpretar a regra de Crusius, nesse contexto, como uma regra não imediata da moral. Isso de algum modo já se explicita no *Ensaio* de 1764 quando Kant assume, depois de aceitar o imperativo da perfeição como regra suprema da moral, que o imperativo de Crusius expresso na “proposição ‘faze o que é conforme à vontade de Deus’” é “um princípio material da moral”, que, entretanto deve se submeter de maneira imediata a já mencionada fórmula suprema e universal (UD, AA 02:300). Mais evidente fica essa atitude quando avançamos alguns anos à frente até as *Lições de Ética* de meados de 1770. Nelas, Kant explica que, na medida em que a obrigação em Crusius está relacionada ao arbítrio de outro, ela não pode se constituir como uma *obligatio naturalis*. Trata-se tão somente de uma *obligatio positiva* que se caracteriza por ser sempre indireta, uma vez que “não se dirige imediatamente à ação”. (Ed. Menzer, 1924, p. 27). Isso justifica o fato de anos à frente, no enquadramento dos princípios morais da *Crítica da Razão Prática*, Kant ter atribuído o status de princípio material ao princípio teológico de Crusius (KpV,

¹⁴ Tanto na *Instrução* quanto em seu *Projeto*, Crusius deixa claro que a vontade de Deus se orienta a partir de impulsos específicos e imperscrutáveis (ENT, p. 518-9; p. 742-53). Estes impulsos determinam tudo que existe de uma maneira incompreensível pela razão. Evidentemente, tais impulsos não podem dirigir a vontade de Deus a partir de um critério racional como aquele apresentado por Leibniz, na escolha do melhor dos mundos possíveis. Submeter o agir de Deus a estas condições, como Kant mostrou nas *Reflexões*, limitaria as escolhas do Ser Originário diante da ordem das possibilidades. Se Deus precisa escolher entre o conjunto das melhores possibilidades, ele, com efeito, não seria livre. Qual liberdade existe quando se pode escolher apenas uma opção? No ato de criação, Deus é livre não devido a sua capacidade de reconhecer e escolher o melhor, mas porque o arbítrio divino cria as possibilidades e delibera a bel-prazer (ENT, p. 742-43).

¹⁵ A justificativa de Crusius, segundo a sua interpretação voluntarista, baseia-se na convicção de que a constituição do mundo é moral e que o propósito de Deus nessa vida é a virtude (ANW, § 213). Uma vez que Deus não faz nada ao acaso, é necessário, para a realização da virtude ou do fim terminal dessa vida, uma vontade livre, pela qual o homem age de acordo com os desígnios da criação e torna-se merecedor de recompensa ou de punição. A necessidade de seres racionais livres capaz de agir segundo a virtude é uma inevitável consequência das propriedades morais de Deus. Ao demonstrar Seu “querer moral da virtude”, Deus quer que seres racionais e livres ajam em conformidade com a perfeição moral de Sua criação (ENT, § 476-7).

AA 05:40). Mas se, de fato, parece razoável a tese defendida por Henrich (1963, p.416; 418) de que, no parecer de Kant, Crusius falhou em descobrir o princípio primeiro de toda obrigação, temos de admitir, por outro lado, que a *Investigação* de 1764 está totalmente em débito com a filosofia prática de Crusius. Além do importante conceito de uma necessidade dos fins, que leva à exigência de uma distinção *qualitativa* entre *prudência* e *moralidade*, a contribuição de Crusius na *Investigação* vai se estender, em última instância, mesmo que de uma maneira indireta, para a própria maneira de se compreender o imperativo moral.

Para se assimilar esse ponto é especialmente importante estar atento, nesse contexto, para a transformação da compreensão kantiana em torno do conceito de perfeição. Em um escrito da mesma época, o *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, Kant admite ter refletido durante anos sobre o conceito de perfeição (BDG, AA 02:90). Como ele relata, um conhecimento mais preciso da perfeição “contém oculto em si o que é capaz de esclarecer a natureza de um espírito, nosso próprio sentimento e ainda os conceitos fundamentais da filosofia prática”. Dessa forma, esses anos de profunda reflexão o levaram a rejeitar o conceito teórico de perfeição, da forma como é professado pelos wolffianos, que “consiste no mais alto grau de harmonia em um” para aceitar um conceito prático aos moldes do de Crusius no qual se “pressupõe a relação de um ser dotado de conhecimento e desejo” (BDG, AA 02::90) (ANW, § 152). Segundo essa nova compreensão, portanto, na harmonia entre a possibilidade das coisas mesmas e o desejo, “existe o bem e a perfeição”¹⁶ (BDG, AA 02: II:91).

Em relação a isso, não é difícil observar o débito de Kant com Crusius, para quem a perfeição e o bem sempre devem ser interpretados a partir do conceito de vontade. Em outras palavras, o bem é compreendido como aquilo que está em conformidade com a vontade ou o desejo. Em suas próprias palavras, “[o] que está de acordo com o querer de um espírito chama-se de bem, do mesmo modo que o que está em oposição a este querer chama-se de mal. O bem da coisa consiste, por conseguinte, justamente em sua relação com uma vontade, de modo que sejam comparáveis, assim como a verdade baseia-se na relação com o entendimento ” (ANW, § 26). Se, contudo, “chamamos bom aquilo que está de acordo com a perfeição, é inegável que isso acontece pelo fato dos espíritos racionais desejarem a perfeição em si mesmos e em outras coisas”. A perfeição de uma coisa consiste, portanto, “na relação de seu estado com a soma dos efeitos para o qual ele se ajusta”. Nesse sentido a perfeição e a bondade são um pouco diferentes, porque enquanto a bondade está relacionada à satisfação dos desejos de alguém, a perfeição se relaciona com a *capacidade* de se preencher os propósitos desses

¹⁶ Para esta transformação, cabe também destacar aqui um conjunto de questões ligadas à teodiceia, cuja origem encontram-se nas primeiras reflexões kantianas sobre metafísica (Refl 3703-05, XVII: 229-239). Para tradução, consultar *Reflexões sobre o Otimismo*, *Studia Kantiana* 18, 2015, traduzido por Bruno Cunha. Para comentários, ver Henrich (1959), Schneewind (2001) e Cunha (2017).

desejos e satisfazê-los. Em Deus, a bondade corresponde exatamente à perfeição, devido a Sua onipotência. Mas no ser humano o bem é levemente distinto da perfeição, porque a perfeição pressupõe não só a satisfação do desejo, mas também a capacidade de alcançar ou não o objeto do desejo (ANW, § 26). A perfeição leva em conta a capacidade das coisas serem as causas de outras ou o seu poder para isso.

Ao interpretar a perfeição nesses termos, em próxima relação ao conceito de vontade, Crusius está reagindo ao monismo ontológico de Wolff, que interpreta a vontade como um dos graus de intensidade de uma faculdade única, a saber, da faculdade intelectual. Dentro dessa faculdade, os diversos estados do ânimo se manifestam de acordo com os graus de clareza e distinção de nossas representações do mais perfeito (*Deutsche Met.* § 747). A perfeição depende, por sua vez, do discernimento teórico em relação à concordância dos diversos elementos que compõem um objeto (*Deutsche Met.* § 152), harmonia pela qual sentimos prazer e somos atraídos. Mas Crusius quer interpretar o desejo e a vontade como algo independente, como algo mais do que um conhecimento confuso e indistinto, uma vez que, se é para assegurar as devidas condições da liberdade, a vontade não pode ser concebida como da mesma espécie que o entendimento, pois é justamente o monismo psico-ontológico dos wolffianos e seu conseqüente reducionismo causal que, como antes já fora denunciado, submete a moral ao determinismo, colocando em risco a *autonomia* da vontade. Posicionado-se contra Wolff, Crusius argumenta, dessa forma, a favor da necessidade de se considerar no ânimo duas forças causais fundamentais, a saber, o entendimento e a vontade. É preciso considerar, portanto, em suas palavras, que “vontade e entendimento são coisas completamente distintas”, pois a força de representação não implica necessariamente em força para agir segundo propósitos. Por isso, por definição, “chama-se vontade a força de um espírito de agir segundo suas representações” (ENT, § 227; ANW, § 2). A vontade é “a causa eficiente, enquanto as representações são o modelo ou as *causa exemplaris*”. Dessa forma, se não houvesse vontade, de modo algum seria possível agir de acordo com representações e estas nos seriam inúteis (ANW, § 4). O desejo pode ser definido como um querer [Wollen] para tornar real algo representado que ainda não existe ou de trazer algo representado à união conosco (ANW, § 9). A vontade pode realizar ou não quaisquer desejos que sejam despertados pelas representações. Quando estamos em uma condição na qual satisfazemos nosso desejo ou querer [Wollen], sentimos agrado [angenehm] e, quando isso acontece de forma consciente, sentimos prazer [Vergnügen] (ANW, § 24). Enquanto a vontade é a faculdade que nos permite adotar ou rejeitar os desejos relativos às nossas representações, o entendimento é a faculdade que nos permite passar de uma representação a outra. Se o entendimento é importante para a vontade no sentido de que lhe proporciona as representações de fins e dos meios de alcançá-los, a vontade é a única “causa eficiente” responsável por realizá-los.

Não restam dúvidas, quando se tem essas considerações diante dos olhos, que a posição de Crusius foi importante na reformulação kantiana do conceito de perfeição. E se a perfeição realmente diz respeito a um atributo da vontade, o problema ético de 1764 acaba por ser conduzido em outra direção. Ao assumir o imperativo da perfeição, não se trataria, desse modo, da mera aceitação da regra moral wolffiana, mas de um primeiro esforço de buscar, em distinção à necessidade problemática meramente hábil ou prudencial, uma resposta sobre o fundamento da obrigação levando em conta a especificidade da vontade em si. Isso não quer dizer, no entanto, que, nesse momento, a resposta esteja perto de ser satisfatória. Considerando que, segundo as exigências da *Investigação*, o primeiro fundamento da obrigação deve ser indemonstrável e, portanto, não é passível de desmembramento e nem de mediação teórica, Kant busca uma forma de dar conteúdo e preencher a exigência interna da vontade, representada no imperativo formal, que é vazio e abstrato, apelando a “princípios indemonstráveis do conhecimento prático”¹⁷. Com o propósito de tornar a obrigação inteligível, portanto, são exigidos tanto princípios formais quanto princípios materiais, sendo que os últimos se identificam com o sentimento moral, instância de acordo com a qual se aprova ou reprovamos, de forma imediata mediante a sensibilidade, sem depender de juízos teóricos, o valor de uma ação. Ao se compreender o problema adequadamente¹⁸, pode-se dizer que é nesse *exato sentido*, a saber, no sentido de que estes princípios materiais não podem ser dispensados para uma determinação concreta do fim em si da obrigação, que Kant louva a “Hutcheson e outros” por terem fornecido “um ponto de partida para belas observações” (*UD*, AA 02:300). Henrich acredita (1963, p. 26-27), que, com a doutrina do sentimento moral, Kant quer elucidar justamente a questão suscitada por Crusius, mas para a qual ele não foi capaz de dar uma resposta satisfatória. Para Henrich, quando percebemos isso, já não é mais de se surpreender do porquê Kant prestar reconhecimento a Hutcheson e não a Crusius. A definição do sentimento moral já contém, segundo Henrich, tudo que Kant precisa para seguir em frente aqui em sua fundamentação da obrigação sem a filosofia prática de Crusius¹⁹. A saber, o senso moral é um

¹⁷ Para uma hipótese sobre a relação entre o formal e o material na teoria ética da *Investigação*, consultar Henrich (1958, p. 64), Schmucker (1961, p. 78) e Cunha (2017, 88-91).

¹⁸ A literatura secundária inicial tomou essa afirmação, bem como outros desse contexto, como uma aceitação passiva da doutrina do sentimento moral por parte de Kant.

¹⁹ A questão que se coloca frente a sugestão de Henrich é: em que medida essa aproximação é pertinente? Para uma possível resposta, é interessante uma outra pergunta: a filosofia prática de Crusius é “uma ética do sentimento”? Benden (1972, p. 201) nos dá uma sugestiva resposta: “desejos, impulsos, inclinações, afetos e sentimentos assumem uma função fundamental na ética de Crusius. Eles são uma pressuposição necessária para a ação em geral. Mas eles devem ser colocados em um sistema, como Crusius sempre destaca, uma vez que, caso contrário, eles colocam em perigo a vida moral e o fim término dos seres humanos”. Por isso uma condição precisa ser estabelecida, “a vontade permanece consistentemente senhora de suas inclinações do ânimo, uma vez que, caso contrário, as inclinações escapam de seu comando e podem se tornar mais fortes do que ela, ou seja, do que a liberdade”

sentimento que se difere dos outros sentimentos derivados da satisfação dos impulsos naturais, de modo que ele exerce um controle sobre estes impulsos através de um senso de aprovação e reprovação. Mas a questão também pode ser conduzida de outra forma: o fato de Kant encontrar em Hutcheson uma resposta *provisória* para a questão deixada em aberto por Crusius não faz desaparecer o fato da problemática da *Investigação* ser essencialmente crusiana. Ora a herança de Crusius para a filosofia prática de Kant, desde este ponto, foi a de mostrar, primeiramente, que os primeiros princípios da moral são teoricamente indemonstráveis; em segundo lugar, que são movidos por uma motivação *qualitativamente* distinta, a partir da qual deve se distinguir *prudência* e *moralidade*, e, finalmente, que eles devem ser encontrados na própria natureza da vontade. Em um caminho importante para a doutrina kantiana, esses pressupostos são as bases conceituais sobre as quais Kant vai dar os primeiros passos para reconhecer, no que diz respeito à evidência dos primeiros princípios da moral, a indispensabilidade de uma distinção entre razão teoria e razão prática.

Considerações finais: o descobrimento da necessidade categórica

Se a solução do problema ético está longe de ser satisfatória em 1764, será a partir daqui que Kant vai começar a obter os primeiros resultados concretos no campo da filosofia moral. E não será Hutcheson quem, de fato, vai responder ao problema deixado em aberto por Crusius, mas o pensador pelo qual Kant se apaixona na primeira metade de 1760, Jean Jacques Rousseau. As *Reflexões* mais iniciais ao compêndio de Baumgarten, que segundo a datação de Adickes se inserem nos anos de 1760 - 1764, já mostram Kant refletindo, em continuação à problemática da *Investigação*, sobre a questão moral a partir da distinção categórico-condicional. Lemos na reflexão 6463: “[.2. Necessitação objetiva é ou categórica ou condicional. 3. Obrigação é ou originária ou derivada, a primeira não tem causas impulsivas]” (AA 19: 13). Mas os verdadeiros resultados em relação a isso serão identificados apenas nos comentários de 1764-1765 conhecidos por *Anotações às Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*²⁰. Em um desses comentários, Kant diz: “Toda bondade condicionada de uma ação depende de uma condição possível (como em problemas) ou de uma condição real (como nas regras de prudência; todos querem ser saudáveis), mas em uma bondade mediada ou condicionada, o querer absoluto não é bom se faltam as forças aí e as circunstâncias de tempo e lugar”. Isto é, no caso desse tipo de necessidade, apenas “na medida em que a vontade é efetiva, ela é um bem”. No entanto, é possível considerar outro tipo de necessidade denominada categórica, na qual “pode-se considerar também esta bondade em referência apenas à vontade”. Nela, “mesmo

²⁰ Ver também em *Anotações [Bemerkungen]* (AA XX, 148; 149; 155; 162).

que as forças faltem, a vontade ainda é digna de valor. [...]. E esta perfeição absoluta, na medida em que não é determinado se algo é causado a partir dela ou não, chama-se moral (AA 20:148).” Isso significa, em outras palavras, que “a *bondade* do arbítrio deve ser imediatamente diferente e também maior do que as boas consequências que podem ser *provocadas* a partir dele” e, portanto, “a maior perfeição interna e a perfeição que emerge a partir disso consiste na subordinação do conjunto das faculdades e da receptividade ao livre arbítrio” . Ao promover a subordinação de todos os aspectos da receptividade ao livre-arbítrio, “[e]sse arbítrio contém agora tanto a vontade meramente particular como a vontade universal, ou ainda, o homem considera-se ao mesmo tempo em *consenso* com a vontade universal. Aquilo que é necessário através da vontade universal é uma obrigação [...]” (AA 20 :145). Os pensamentos fundamentais esboçados nessas *Anotações* vão de algum modo se exteriorizar na forma de uma sátira ao mundo inteligível no opúsculo de 1766, *Sonhos de um Visionário explicados pelos Sonhos da Metafísica*, no qual Kant concebe, embora com um grande fundo de verdade, a ideia de um mundo inteligível completamente separado da natureza, que, assim como a gravitação para o mundo natural, é sustentado por um princípio universal que emana da vontade, ao qual ele denomina “regra da vontade universal” (TG, AA 02:335) . Nessa conjectura está implícita a ideia, completamente distinta da perspectiva wolffiana de 1755, de que “a lei da obrigação” ou o princípio da moral pressupõe uma estrutura causal própria mediante à qual é possível pensar um mundo paralelo ao mundo natural instituído sob as regras da liberdade. Como Crusius, Kant pensa agora duas estruturas causais distintas e independentes que, contudo, se inter-relacionam e cujos efeitos se acomodam, sem se contradizer. Isso justifica o motivo pelo qual aqueles efeitos relativos a moral, na medida em que esta diz respeito “à intenção” ao “estado interno do espírito”, parecem se perder em relação ao mundo físico, embora encontrem reciprocidade segundo as leis do mundo inteligível²¹ e em relação à “conexão da vontade privada com a universal” (TG, AA 02:336).

A partir do conjunto de reflexões de 1765-65 e de seus ulteriores resultados²², portanto, Kant demonstra ter encontrado uma resposta satisfatória para

²¹ Isso tem implicações para o problema da teodiceia. Para comentário, consultar Cunha, *A Gênese da Ética de Kant* (2017). Interessante observar que Kant desenvolve, nesse ponto, um argumento moral para a imortalidade da alma que já se encontra de algum modo prenunciado em Crusius (ANW, § 220).

²² Dentro da literatura, não é unânime a aceitação da tese de que os conceitos fundamentais da ética de Kant já estão desenvolvidos em meados da década de 1760. Clemens Schwaiger (1999, p. 71), por exemplo, sustenta que quando esta interpretação se tornou um consenso entre os comentaristas, com efeito, passou-se a negligenciar as fontes referentes ao período que vai da *Dissertação* até a *Fundamentação*. Em suas palavras, “embora não se possa negar que o princípio moral tardio é observado, por assim dizer, em *status nascendi* nas *Anotações*, por outro lado, não deveria ser negligenciado o fato de que tanto o conceito de imperativo categórico quanto também suas primeiras fórmulas [...] não são revelados antes dos anos setenta”. Segundo ele, “[s]e se acrescem as mudanças profundas e as progressões que as reflexões da filosofia moral de Kant experimentaram ainda no decorrer de sua atividade de preleção, e se consideram-se, portanto, todos os textos disponíveis e não apenas as

a questão levantada na *Investigação* de 1764 acerca dos primeiros fundamentos da moral, ao compreender, em contraste com o conceito de uma necessidade condicional, o conceito de uma necessidade categórica a partir da atividade interna da vontade. Ele desloca-se, com isso, em direção à teoria ética que seria apresentada anos à frente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Isso dá ocasião tanto para o aparecimento de um conceito *originário* de razão prática, compreendido como capacidade racional de determinação da vontade, quanto para o surgimento da primeira formulação ou, pelo menos, da ideia geral do *imperativo categórico* considerado como a mais alta universalidade interna e concordância da vontade consigo mesma. Dessa forma, o problema deixado em aberto antes por Crusius sobre como a vontade por si só pode ser capaz de fundar uma necessidade moral incondicionada, determinando categoricamente a ação, é respondido a partir da noção de autonomia legada por Rousseau, que se exprime, na compreensão kantiana inicial, na ideia de que a determinação moral do agir é possível a partir da harmonização da vontade consigo mesma, concordância essa que, seguindo a mesma lógica do imperativo categórico de 1785, é alcançada por meio de uma operação interna mediante a qual a vontade particular é “considerada a partir da perspectiva da vontade universal dos homens” (AA 20:161).

Anotações, então incita-se a contratese de que Kant no ano de 1765 dificilmente poderia ter colocado no papel uma página da *Fundamentação* de 1785”.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford University Press, 2011.
- BECK, L. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
- BENDEN, M. *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972.
- CARBONCINI, S. Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie. *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Stuttgart: 1986, p. 110–125.
- CRUSIUS, C. A. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*. Leipzig: 1743.
- CRUSIUS, C. A. *Anweisung vernünftig zu Leben*. Reimp. , Hildesheim: Ed. G. Tonelli, 1969.
- CRUSIUS, C. A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Reimp. , Hildesheim: Ed. G. Tonelli, 1964.
- CUNHA, B. “Wolff e Kant sobre Obrigação e Lei Natural: a Rejeição do Voluntarismo Teológico na Moral”, In: *Trans/Form/Ação*. 2015, vol.38, n.3, 2015, p. 99-116.
- CUNHA, B. *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- DICK, C.; Wunderlich, F. (Org). *Kant and his German Contemporaries*. Cambridge UP, 2018.
- HENRICH, D. Hutcheson und Kant. *Kant-Studien*. v.49. Berlin: de Gruyter, 1957, p. 49-69.
- HENRICH, D. Über Kants früheste Ethik. *Kant-Studien*. v.54. Berlin: de Gruyter, 1963, p. 404–431.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXIX, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.
- KANT, I. *Eine Vorlesung Kants über Ethik* . Ed. por Paulo Menzer. Berlin: Pan Verlag Rolf Reise, 1924.
- KANT, I. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- KANT, I. Reflexões sobre o Otimismo. Traduzido por Bruno Cunha. *Studia Kantiana n.18*, Rio Grande do Norte: Sociedade Kant Brasileira, 2015.
- KANT, I. *Lições de Ética*. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KLEMME, H. *Kants Grundleitung zur Metaphysik der Sitten: ein systematischer Kommentar*. Stuttgart: Reclam, 2017.

- KRIEGER, M. *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*. Würzburg Königshausen und Neumann, 1993.
- SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- SCHNEEWIND, J. *A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Editora Uisinos, 2001.
- SCHNEEWIND, J. (Ed). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: an anthology*. Vol. 2; Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant: um comentário introdutório*. Traduzido por Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SCHÖNFELD, M. *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. New York: Oxford University Press, 2000.
- SCHWAIGER, C. *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1999.
- WOLFF, C. *Gesammelte Werke*. Edited by J. École et al. Hildesheim: Georg Olms, 1960ff.
- WUNDT, M. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen: Mohr, 1924.

Resumo: É indiscutível a extensão da originalidade e da importância da ética de Kant. O que talvez não seja tão evidente é que a filosofia moral de Kant como um todo não foi uma teoria subitamente construída, mas dependeu de um extenso e profundo debate com a tradição filosófica, sobretudo, a representada pela escolástica alemã, com uma consequentemente apropriação ou assimilação de vários de seus aspectos. No que diz respeito a história do desenvolvimento da doutrina do imperativo categórico, em particular, não é possível ser indiferente à influência da filosofia prática do filósofo e teólogo alemão do iluminismo, Christian August Crusius. Meu objetivo nesse artigo é, dessa forma, o de tentar identificar, levando em conta a distinção da *praxis* em necessidade problemática e moral e o contraste entre prudência e moralidade, alguns pontos de interseção entre as filosofias morais de Crusius e Kant em sua origem.

Palavras-chave: prudência, vontade, moralidade, liberdade, imperativo categórico

Abstract: The extent of the originality and relevance of Kant's ethics is undeniable. But it is not so evident the fact that the Kant's moral philosophy as a whole was not suddenly built, but it was dependent on a profound debate with the philosophical tradition, especially with the German scholastic tradition, a debate which led to the assimilation or appropriation of several of its aspects. With special regard to the history of the development of the categorical imperative, it is not possible to be indifferent to the influence of the practical philosophy of the Enlightenment German philosopher and theologian, Christian August Crusius. The aim of this article is thus to try to identify, taking into account the distinction of *praxis* in problematic and moral and the contrast between prudence and morality, some points of intersection between the moral philosophy of Crusius and Kant in its origin.

Keywords: prudence, will, morality, freedom, categorical imperative

Recebido em: 03/2019

Aprovado em:05/2019

Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be send out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe. See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.