

On Schneewind and Kant's Method in Ethics

KARL AMERIKS
University of Notre Dame

Abstract

Contemporary work on Kantian ethics often ascribes to him a "constructivist" rather than a realist methodology. In this paper I focus on J.B. Schneewind's impressive historical work to the effect that such a reading fits in nicely with stressing several significant similarities between Kant and modern British moralists who employed a kind of "skeptical method" in ethics. After displaying the merits of this interpretation, I argue that there are nonetheless significant and defensible differences between Kant himself and his British predecessors and constructivist successors.

In a number of recent studies, and in most detail in an important paper on "Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics," J. B. Schneewind has developed a highly original way of interpreting Kant's ethics in its historical context.¹ Schneewind's interpretation is in line with some of the strongest trends in current ethical theory, but his outstanding knowledge of the history of ethics allows him the special advantage of a broad view, of being able to present Kant in terms of his whole age and the major developments of modern moral thought. All too often we have been taught to look primarily at the *differences* between Kant and his forerunners, and especially his British predecessors. Schneewind shows quite convincingly that if we take a slightly longer historical perspective than is common, these predecessors reveal many deep and rarely appreciated *parallels* to (and possible influences on) Kant's thought. Schneewind also notes several specific features unique to Kant's theory. The question that naturally arises is whether these differences, or other significant points, still deserve more weight than the significant similarities that Schneewind has emphasized. It can be conceded that if what one means by "Kant's thought" is its popular and influential image, what might be called the

¹J. B. Schneewind, "Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics," *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), 289-308. Page references in the body of my article will be to this essay. Other especially relevant essays by Schneewind are: "Kant and Stoic Ethics," in *Aristotle, Kant, and the Stoics*, eds. Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996), pp. 285-301; "Kant and Natural Law Ethics," *Ethics* 104 (1993), pp. 53-74; "Autonomy, Obligation, and Virtue," in *Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1992), pp. 309-341; "The Use of Autonomy in Ethical Theory," in *Reconstructing Individualism*, ed. T. C. Heller, M. Sousa, and D. Wellbery (Stanford Univ. Press, Stanford, 1986), pp. 64-75; and "The Divine Corporation and the History of Ethics," in *Philosophy in History*, eds. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984), pp. 173-191. References with "AA" are to volumes of the German Academy edition of Kant (De Gruyter, Berlin, 1900f.). Schneewind is also co-editor (with Peter Heath) of the new English edition of Kant's *Lectures on Ethics* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996).

Sobre Schneewind y el Método de Kant en Ética*

KARL AMERIKS
Universidad de Notre Dame

Resumen

Las interpretaciones actuales de la ética kantiana le atribuyen a menudo una metodología "constructivista" más bien que realista. En este artículo me concentro en el trabajo histórico impactante de J.B. Schneewind, según el cual tales interpretaciones concuerdan con la existencia de semejanzas significativas entre Kant y los moralistas británicos modernos que utilizaron un método escéptico en ética. Después de mostrar los méritos de esta interpretación, sostengo que hay no obstante diferencias significativas y defendibles de Kant con sus predecesores británicos y sucesores constructivistas.

En varios estudios recientes y, en mayor detalle, en un importante ensayo sobre "Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics", J.B. Schneewind ha desarrollado una forma muy original de interpretar la ética de Kant en su contexto histórico¹. La interpretación de Schneewind esta en la línea de algunas de las más fuertes tendencias en la teoría ética actual, pero su extraordinario conocimiento de la historia de la ética le otorga la especial ventaja de una amplia visión, capaz de presentar a Kant en los términos de la totalidad de su época y de los principales desarrollos del pensamiento moral moderno. Con demasiada frecuencia nos han enseñado a mirar primero las *diferencias* entre Kant y sus predecesores y especialmente sus predecesores británicos. Schneewind muestra, muy convincentemente, que si tomamos una perspectiva histórica un poco más amplia de lo que es común, estos predecesores revelan varios *paralelos* profundos y raramente apreciados con (y posibles influencias en) el pensamiento de Kant. Schneewind nota también varias características específicas, únicas a la teoría de Kant. La pregunta que surge naturalmente es si estas diferencias u otros puntos importantes, merecen todavía más peso que las significativas similitudes que Schneewind ha enfatizado. Podría concederse que si lo que se quiere significar por "pensamiento de Kant" es su popular e

* Traducción de William Duica, MSC.

¹ J.B. Schneewind, "Natural Law, Skepticism and Methods of Ethics", *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), 289-308. Las referencias de página hechas a lo largo de mi artículo serán a este ensayo. Otros ensayos especialmente relevantes de Schneewind son: "Kant and Stoic Ethics", en *Aristotle, Kant and the Stoics* eds. Stephen Engstrom y Jenifer Whiting, (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996), pags. 285-301; "Kant and Natural Law Ethics", *Ethics* 104 (1993), pags. 53-74; "Autonomy, Obligation, and Virtue", en *Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1992), pags 309-341; "The Use of Autonomy in Ethical Theory", en *Reconstructing Individualism*, ed. T.C. Heller, M. Sousa, and D. Wellbery (Stanford Univ. Press, Stanford, 1986), pags. 64-75; y "The Divine Corporation and the History of Ethics", en *Philosophy in History*, eds. Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984), pags. 173-191. Referencias con "AA" son a los volúmenes de la edición de Kant de la Academia Alemana (De Gruyter, Berlin, 1900s.). Schneewind es también coeditor (con Peter Heath) de la nueva edición inglesa de *Lectures on Ethics* de Kant (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996).

broad phenomenon of traditional *Kantian* theory, then Schneewind is right to stress the skeptical similarities to the British which he has found. However, if one means by “Kant’s thought” the full intricacies and genuine implications of that philosopher’s system, then it seems to me that there are serious differences worth further exploration. Hence, after reviewing what I take to be the main points of Schneewind’s interpretation, I will argue for an approach to Kant’s ethics that still distances him significantly from the modern British method, and in ways that need not make his position any less plausible intrinsically.

Before approaching this controversial issue, I will offer a brief six point review of highlights of Schneewind’s analysis. First, Schneewind provides a general characterization of what he calls “a skeptical method in ethics.” Second, he gives a number of examples of this method in modern moralists. Third, he sketches three advantages of this method, noting how these come out somewhat differently for his various examples. Fourth, he argues that Kant’s theory meets the defining characteristics of the skeptical method, and thus benefits from its general advantages. Fifth, Schneewind explains how, primarily because of its libertarian conception of agency, Kant’s ethics also differs from that of his British predecessors in a number of respects. Finally, Kant’s ethics is compared with another modern theory which shares his basic conception of agency, namely that of Crusius, and the striking difference nonetheless between their moral views is emphasized. This is taken to indicate that there is a deep and substantive agreement about morality and not only method that leaves Kant closer to the British than to figures such as Crusius.

Some of the specifics of this outline need to be filled in a bit. Three central claims of the skeptical method are: (1) that there is a distinct, universal, and non-theoretical human moral faculty; (2) that what it treats as morally basic are motivational states; and (3) that our acts have rightness simply by being generated by such states. Three purported advantages of the method (p. 300) are: (1) it can meet moral skepticism without recourse to dogmatism; (2) it can fit us into a post-Newtonian world while still capturing our uniqueness through an account of our motivational states; and (3) it can explain morality as binding on us because it relies on grounds accessible to ordinary people and their concern for “self-governance” rather than on esoteric or arbitrary commands.

Let it be granted that Schneewind is correct in showing that these features are exemplified in the thought of figures such as Shaftesbury, Hutcheson, and Hume, as well as in Kant’s ethics. This alone is an important matter for Schneewind to have established, but I will focus on the fact that he also emphasizes a number of more specific claims that are not so immediately obvious. These claims develop out of a recognition that there are differences in importance among the various features of the skeptical method, as well as

influyente imagen, lo que podría llamarse el amplio fenómeno de la teoría kantiana tradicional, entonces Schneewind tiene razón en acentuar las similitudes escépticas con los británicos que él ha encontrado. Sin embargo, si uno entiende por "pensamiento de Kant" los detalles intrincados y genuinas implicaciones del sistema de este filósofo, entonces, me parece que hay serias diferencias que vale la pena explorar más a fondo. De ahí que, después de revisar lo que considero son los principales puntos de la interpretación de Schneewind, argumentaré en favor de una aproximación a la ética de Kant que lo distancia significativamente del método moderno británico, y de forma tal que su posición no tiene por qué hacerse intrínsecamente menos plausible.

Antes de acercarnos a este asunto controversial, presentaré un breve resumen, en seis puntos, de lo más importante del análisis de Schneewind. Primero, Schneewind ofrece una caracterización general de lo que él llama "un método escéptico en ética". Segundo, nos da varios ejemplos de este método en los moralistas modernos. Tercero, esboza tres ventajas de este método, haciendo notar cómo estas tienen resultados ligeramente distintos en los diferentes ejemplos. Cuarto, sostiene que la teoría de Kant cumple con las características que definen el método escéptico y así se beneficia de sus ventajas generales. Quinto, Schneewind explica cómo, en principio, por su concepción libertaria de la acción, la ética de Kant también se diferencia de aquélla de sus predecesores británicos en varios aspectos. Finalmente, la ética de Kant es comparada con otra teoría moderna que comparte su concepción básica de la acción, a saber la de Crusius, y se enfatiza la sorprendente diferencia entre sus visiones morales. Esto se toma como un indicio de que hay no sólo en el método sino también en la moralidad un profundo y sustantivo acuerdo que deja a Kant más cerca de los británicos que de figuras tales como Crusius.

Algunas de las particularidades de este esquema necesitan ser detalladas. Tres afirmaciones centrales del método escéptico son: (1) que hay una facultad moral humana distinta, universal y no-teórica; (2) que lo que ella trata como moralmente básico son estados motivacionales; y (3) que nuestros actos tienen rectitud moral simplemente por ser generados por tales estados. Tres supuestas ventajas del método (p.300) son: (1) puede hacer frente al escepticismo moral sin recurrir al dogmatismo; (2) nos da cabida en un mundo post-newtoniano sin dejar de captar nuestra naturaleza única por medio de una descripción de nuestros estados motivacionales; y (3) puede explicar la moralidad como obligante porque ella reposa en razones accesibles a la gente común y en su interés por "autogobernarse", más bien que en mandatos esotéricos o arbitrarios.

Concedamos que Schneewind tiene razón en mostrar que estas características son ejemplificadas en el pensamiento de figuras como Shaftesbury, Hutcheson y Hume, así como en la ética de Kant. Esto, por sí solo, es ya algo importante que Schneewind establece; pero me concentraré en el hecho de que enfatiza también varias tesis más específicas que no son inmediatamente obvias. Estas

significant differences in the way that the various examples of the method develop these features. The feature which gets the most attention is the response to modern skepticism about moral knowledge.

On Schneewind's analysis there is a rather complex pattern in the responses to this skepticism. The skeptical method involves a cognitivist response in Shaftesbury, then it shifts to a non-cognitivist approach in Hutcheson and Hume, and finally it returns to a cognitivist approach in Kant, but in a form which is in several ways very unlike Shaftesbury's response. This last approach is closely connected with Kant's distinctive theory of agency. By means of a discussion of Crusius, who agrees mainly with just the metaphysics of Kant's theory, Schneewind suggests that overall it matters remarkably little whether one is a naturalist or a libertarian about agency; what matters most is not metaphysics but rather how much an agreement on the general features of the skeptical method can bring with it a common humanistic vision of what morality is all about. This is an appealing story, but I will be questioning whether it is compelling and really holds for a philosopher as metaphysical as Kant.

This issue will depend very much on how we are to regard the problem of skepticism that the skeptical method supposedly resolves. Schneewind understands the problem in terms of a worry that morality is in trouble when questions arise as to how we can know anything external, including the commands of God or natural laws of eternal "fitness" in the cosmic order. In contrast, I would emphasize that this worry becomes acute precisely at that point at the beginning of the modern era when it is insisted by some that such knowledge must and does ground morality, and when it is also realized more and more by others that such a claim seems insupportable by anything like the new paradigms of knowledge in natural science. Schneewind connects the rise of this problem more with the resurgence of interest in ancient skepticism of the Pyrrhonian form which has no "beliefs about the way things are" (p. 295).

While this kind of skepticism is surely a familiar concern of modern philosophers, it is not obvious that it plays such a central role in the history of ethics. Note that the familiar story about science which I gave offers at least one sufficient alternative way to account for the rise of radical modern doubts about the foundations of morality, one which clearly abstracts from Pyrrhonian worries about having any certainty about "how things are." Moreover, one common way of looking at eighteenth century developments is precisely to stress that for those who believed modern science does give a good account of the external world, the natural next step was to make moral qualities something of an analog to secondary qualities in general: in this way they could have a kind of "objectivity" (viz., intersubjectivity) without having to make claims about the ultimate structure of external reality. Finally, note that this account would still be compatible with the characteristics of the skeptical

tesis surgen del reconocimiento de que hay diferencias en importancia entre las múltiples características del método escéptico, así como significativas diferencias en la forma en que los diferentes ejemplos del método desarrollan esas características. La característica que recibe la mayor atención es la respuesta al escepticismo moderno acerca del conocimiento moral.

En el análisis de Schneewind hay un patrón más bien complejo de respuestas a este escepticismo. El método escéptico envuelve una respuesta cognitivista en Shaftesbury, luego esta se transforma en un acercamiento no-cognitivista en Hutcheson y Hume y, finalmente, vuelve a un tratamiento cognitivista en Kant, pero en una forma que es, en muchos aspectos, distinta a la respuesta de Shaftesbury. Este último acercamiento está estrechamente conectado con la teoría característica de la acción de Kant. Por medio de una discusión de Crusius, quien concuerda principalmente sólo con la metafísica de la teoría de Kant, Schneewind sugiere que, en últimas, importa muy poco si uno es un naturalista o un libertario* acerca de la acción; lo que más importa no es la metafísica sino más bien hasta qué punto un acuerdo sobre las características generales del método escéptico puede traer consigo una visión humanística común de lo que es la moral. Esta es una historia atrayente, pero cuestionaré si es necesaria y si realmente es válida de un filósofo tan metafísico como Kant.

Este asunto dependerá mucho de cómo veamos el problema del escepticismo que el método escéptico supuestamente resuelve. Schneewind comprende el problema en términos de la preocupación de que la moralidad está en problemas cuando surgen preguntas acerca de cómo podemos saber algo externo, incluidos los diseños de Dios o leyes naturales de armonía eterna en el orden cósmico. En contraste, yo enfatizaría que esta preocupación se vuelve apremiante precisamente en el punto, al comienzo de la era moderna, en el que algunos insisten que dicho conocimiento debe fundamentar, y fundamenta de hecho, la moralidad; y cuando también otros caen más y más en cuenta de que tal exigencia no parece ser respaldada por los paradigmas de conocimiento en ciencia natural. Schneewind conecta el surgimiento de este problema más bien con el resurgimiento del interés por el escepticismo antiguo de estilo pirroniano, el cual no tiene "creencias acerca cómo son las cosas"(p.295).

Mientras esta clase de escepticismo es sin duda una preocupación familiar a los filósofos modernos, no es obvio que juegue un papel central en la historia de la ética. Nótese que la conocida historia que he dado acerca de la ciencia, ofrece por lo menos una forma alternativa suficiente para dar cuenta del surgimiento de radicales dudas modernas sobre los fundamentos de la moralidad, alternativa que claramente abstrae de las preocupaciones pirronianas acerca de tener certeza respecto de "cómo son las cosas". Aún más, una forma común de ver los desarrollos del siglo XVII, es precisamente subrayar que para aquellos que creyeron que la ciencia moderna da buena cuenta del mundo

* En el sentido de partidario del libre albedrío (Nota del T.)

method which Schneewind stresses, and it can fit an appealing version of that method which makes moral perception relatively immediate and equally open to all.

Nonetheless, even if consideration of Pyrrhonian skepticism does not seem essential to motivate interest in the skeptical method, it is true that Shaftesbury, Hume, and others did occasionally present their approach as if it could meet even such a challenge. Thus they provided the occasion to entangle themselves and their successors (and their interpreters) much more in the thickets of skepticism than I believe is necessary. The very formulation of such skepticism notoriously generates deep problems. Take, for example, the notion that the skeptical method is said to be helpful because it makes no claim "about how things are." Note that someone favoring the skeptical method might naturally claim still to have some certainty about how something really is, namely oneself and the mind in general, even without having any beliefs about the external world, strictly speaking. Indeed, this seems to have been precisely Shaftesbury's approach in his conception of our having a cognitive moral sense.

The natural response here is to claim that Shaftesbury's method was an inferior version of the skeptical method, one still dogmatically rooted in claimed perceptual certainties, albeit certainties about merely our affections. One could then argue (as Schneewind suggests, p. 301) that the breakthrough of Hutcheson and Hume was precisely to give up such claims, and to treat morality non-cognitively, as primarily a matter of reactions ("an inner disposition and an inner emotional response") in which one adjusts to the appearances of social life without any essential reliance on taking beliefs about what there is to be true. This treatment can extend to philosophical accounts of morality as well as to first level affections: the function of a good account is to reinforce our original proper affections, not to ground them with certain beliefs. In that way even Pyrrhonian skepticism can be consistently met, for this method can eschew all cognitive claims.

Although this development is historically understandable, it is not evident to me that there is much of an advantage in this kind of a response to skepticism. The fundamental features of the skeptical method can still be maintained, after all, in an approach like Shaftesbury's. Moreover, the major faults with his specific approach seem to me to be independent of the issue of global skepticism. If we immediately object to his cognitivism, this is probably not because it cannot ensure certainty (since so much of what we commonly believe has that problem) but because it seems unlikely that moral sense cognizes the particular quality of "harmony" that Shaftesbury selects, or because we wonder how a sense which is (what he calls) an "affection of an affection" can provide trustworthy cognition. Note also that with none of these problems is there much help for Shaftesbury in the fact that his focus is on what is internal; the

exterior, el paso natural siguiente fue hacer de las cualidades morales algo análogo a las cualidades secundarias en general: en esta forma podían tener una especie de "objetividad" (viz. intersubjetividad) sin tener que hacer exigencias acerca de la estructura última de la realidad externa. Finalmente, nótese que esta explicación sería compatible con las características del método escéptico que Schneewind enfatiza, y podría adecuarse a una llamativa versión de ese método que presenta a la percepción moral como relativamente inmediata e igualmente abierta a todos.

Sin embargo, incluso si la consideración del escepticismo pirroniano no parece esencial para motivar interés en el método escéptico, es verdad que Shaftesbury, Hume y otros presentaron ocasionalmente su enfoque como si pudiera enfrentar tal reto. Así, ellos dieron lugar a que ellos mismos y sus sucesores (e intérpretes) se enredasen en las espesuras del escepticismo mucho más de lo que creo necesario. La formulación misma de tal escepticismo claramente genera problemas profundos. Tómese, por ejemplo, la noción de que el método escéptico está llamado a ser útil porque no hace ninguna exigencia "acerca de cómo son las cosas". Nótese que alguien a favor del método escéptico podría naturalmente pretender tener alguna certeza acerca de cómo es algo realmente, a saber uno mismo y la mente en general, incluso sin tener creencias sobre el mundo externo, estrictamente hablando. Efectivamente, este parece haber sido precisamente el enfoque de Shaftesbury en su concepción de nuestra posesión de un sentido moral cognitivo.

La respuesta natural aquí es alegar que el método de Shaftesbury fue una versión inferior del método escéptico, todavía dogmáticamente arraigado en presuntas certezas perceptivas, si bien meras certezas acerca de nuestras afecciones. Uno podría entonces argumentar (como lo sugiere Schneewind, p.301) que el gran logro de Hutcheson y Hume fue precisamente el de abandonar tales pretensiones y tratar la moralidad no-cognitivamente, fundamentalmente como un asunto de reacciones ("una disposición interna y una respuesta emocional interna") en la cual uno ajusta a las apariencias de la vida social, sin poner su confianza en la verdad de las creencias acerca de lo que hay. Este tratamiento se puede extender a descripciones filosóficas de la moralidad, así como a afecciones de primer orden: la función de una buena descripción es reforzar nuestras afecciones características originales, no apoyarlas en ciertas creencias. De este modo, incluso el escepticismo pirroniano puede ser consistentemente enfrentado, pues este método evita toda pretensión cognitiva.

A pesar de que este desarrollo es históricamente comprensible, no es evidente para mí que haya mucha ventaja en esta clase de respuesta al escepticismo. Las características fundamentales del método escéptico pueden mantenerse, después de todo, en un enfoque como el de Shaftesbury. Aún más, las principales fallas en su tratamiento específico me parecen independientes del asunto del escepticismo global. Si objetamos inmediatamente a su cognitivismo,

same basic limitations of his kind of method could arise whether the focus is on the self or the world.

Similarly, one can question whether Hutcheson or Hume really benefit from their radical anti-skeptical strategy. A Kantian surely would not think so, for as Schneewind himself points out,

On Kant's view, what happens when my moral faculty approves my acting on a specific maxim is not fully described by saying that a reflective motivating disposition reinforces a spontaneous disposition. It must also be said that I believe that action on my maxim is permitted (p. 304).

This point about a belief in what is absolutely *permitted* is one of several ways in which Kant is said to depart from the other practitioners of the skeptical method. A first difference is the basic point about agency noted earlier, that Kant holds that what morality requires is not merely desire mediated by reflection but rather a power of choice free from desire. Schneewind connects these two points by continuing, "Only then [when I judge the maxim is permitted] will I freely allow my desire to set a goal" (p. 304). Since for Kant there is an evidently such a close connection between the points, one might think that the main issue between Kant and his predecessors comes back basically to the issue of agency. But that would be a mistake, for note that we can omit the controversial term "freely" and still acknowledge the Kantian's fundamental point, namely that only when I "judge" a maxim is permitted, can I properly adopt the maxim suggested by the desire. This implies that the crucial thing to note is that there is a kind of cognition, or at least an unavoidable propositional state, that is at the heart of doing what is morally acceptable. Anyone who accepts this— and I find it very hard not to accept it— has already moved beyond the earlier view that morality is merely a matter of reactive dispositions or expressions. In this way we seem committed at least to "taking" something as itself absolutely true after all, and we have given up the game of a "pure" response to radical skepticism.

I do not mean to claim that any of this proves the superiority of Kantian over Humean ethics. A Humean might still argue that the judgment of permission essential to our self-understanding as moral agents is based on something more fundamental, and that ultimately it is somehow still the result of our affections. My own view is that such a strategy is implausible not so much because of moral considerations but because of general Humean difficulties in explaining the general nature of judgment, its special structure and normativity. The relevant point, however, is that once again a dispute as to how one should develop a modern method in ethics might proceed independently of commitment to a kind of skepticism. Similarly, this dispute can even abstract for the moment from the question of whether it is the ends of desire or rather the ends of pure reason which are to be affirmed in moral judgment: the first thing to see

probablemente no es porque no pueda dar certeza (dado que mucho de lo que comúnmente creemos tiene ese problema) sino porque parece improbable que el sentido moral conozca la cualidad particular de la "armonía" que Shaftesbury selecciona, o porque nos preguntamos cómo un sentido que es (lo que él llama) una "afección de una afección" pueda darnos una cognición confiable. Nótese también que en ninguno de esos problemas ayuda mucho a Shaftesbury el hecho de que su interés esté en lo que es interno; las mismas limitaciones básicas de su clase de método podrían surgir tanto si su interés primordial es el yo, como si es el mundo.

Similarmente, se puede cuestionar si Hutcheson o Hume realmente se benefician de su estrategia anti-escéptica. Un kantiano seguramente no estaría de acuerdo, pues como el mismo Schneewind lo señala,

en la perspectiva de Kant, lo que pasa cuando mi facultad moral aprueba mi acción según una máxima específica, no es cabalmente descrito diciendo que una disposición motivante reflexiva refuerza una disposición espontánea. Es necesario agregar que yo creo que la acción según mi máxima esta permitida (p.304).

Este punto acerca de una creencia en lo que es absolutamente *permitido*, es una de muchas formas en las que Kant se aparta de los otros practicantes del método escéptico. Una primera diferencia es el punto básico acerca de la acción mencionado previamente, en el que Kant sostiene que lo que la moralidad requiere no es solamente el deseo mediado por la reflexión sino, más bien, un poder de decisión libre del deseo. Schneewind conecta estos dos puntos al proseguir así: "sólo entonces (cuando juzgo que la máxima es permitida) permitiré libremente a mi deseo fijar una meta" (p.304). Dado que para Kant hay evidentemente tal conexión entre ambos puntos, uno podría pensar que el asunto central entre Kant y sus predecesores se refiere básicamente al asunto de la acción. Pero eso sería un error en la medida en que se note que podemos omitir el controversial término "libremente" y aun reconocer el punto kantiano fundamental, a saber que sólo cuando "juzgo" que una máxima es permitida, puedo adoptar con propiedad la máxima sugerida por el deseo. Esto implica que el asunto crucial a notar es que hay una especie de cognición o, por lo menos, un estado preposicional inevitable que está en el corazón del hacer lo que es moralmente aceptable. Cualquiera que acepte esto - y yo encuentro muy difícil no aceptarlo- se habrá movido ya más allá del punto de vista anterior, en el que la moralidad es solamente un asunto de disposiciones o expresiones reactivas. De esta forma parecería que, después de todo, estamos comprometidos por lo menos a "tomar" algo por absolutamente verdadero, y hemos abandonado el juego de una respuesta "pura" al escepticismo radical.

No estoy diciendo que esto pruebe la superioridad de la ética kantiana sobre la humeana. Un humeano podría todavía argüir que los juicios sobre lo permitido, esenciales para nuestra autocomprensión como agentes morales, están

is simply that the first question about our moral activity is one of judgment. Whether or not one concedes that pure practical reason must be the formal cause of this activity, let alone its efficient cause, one can still accept Kant's second departure (the "procedural" point about judgment, rather than the metaphysical claim about freedom) from his immediate predecessors in the tradition of the skeptical method. And this naturally leads to the thought that Kant's theory may have other departures that are so fundamental that ultimately they undermine the project of aligning Kant with these "predecessors".

The most significant departure comes out in a disagreement with Shaftesbury that Schneewind notes. Unlike Shaftesbury, Kant does not ascribe moral properties to our initial desires or maxims "independent of their relation to the moral law... [for Kant] "moral goodness is not prior to [moral law], but is an outcome of its operation" (p. 305). Despite this disagreement about the role of desires, Schneewind claims that Kant still ought to be aligned with the skeptical method because, in accord with its general strategy of avoiding claims about that which worries the skeptics, on this view morality (specifically, "awareness of the categorical imperative") would not "reflect some knowledge of an independently existing moral standard" (p. 303).

Such a claim naturally raises the fundamental question of whether Kant is best regarded as not being a "substantive realist" about the moral realm. Schneewind, like other Kantian "constructivists" today,² does seem at least indirectly to be suggesting a kind of non-realist interpretation, no doubt because this fits the "Copernican" imagery of Kant's philosophy in general, and because a kind of Copernican approach is obviously central to the skeptical method with which he wants to align Kant. On Schneewind's interpretation, "With the British moralists, Kant holds that we can live in accordance with an order that we impose on ourselves as individuals" (p. 307).

There is obviously considerable ambiguity in all talk of denying "independent moral standards". The "realist" alternatives to the Copernican approach that concern Schneewind appear to be traditional divine command and dogmatic teleological schools. But note that a certain kind of divine command theory could be equally characterized as one that in a sense denies "independently existing moral standards," for it may say that these standards rest on a rational will too—the will of God. This indicates that the main criterion of "independence" for Schneewind is really an epistemic rather than an ontological one: a dogmatic method would require us to *know* something outside the

²This influential view has been inspired very much by John Rawls' approach to Kant. See especially his "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77(1980), pp. 515-572. For an important recent formulation of the view, cf. two volumes by Christine Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996) and *The Sources of Normativity* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996).

basados en algo más fundamental y que, en última instancia, son de alguna manera todavía el resultado de nuestras afecciones. Mi propio punto de vista es que estrategia de ese tipo no es plausible, no tanto por consideraciones morales, sino por dificultades humeanas generales en cuanto a la explicación de la naturaleza general del juicio, su especial estructura y normatividad. El punto relevante, sin embargo, es que una vez más, una disputa de cómo uno debería desarrollar un método moderno en ética procedería independientemente del compromiso con una especie de escepticismo. Similarmente, esta disputa puede incluso prescindir, por el momento, de la pregunta acerca de si son los fines del deseo o más bien los fines de la razón pura los que son afirmados en el juicio moral: la primera cosa que hay que ver es simplemente que la primera pregunta acerca de nuestra actividad moral es una pregunta sobre el juicio. Acepte uno o no que la razón pura práctica debe ser la causa formal de esta actividad, dejando aparte su causa eficiente, se puede todavía aceptar la segunda ruptura de Kant (el punto "procedimental" acerca del juicio, más que la tesis metafísica acerca de la libertad) con sus predecesores inmediatos en la tradición del método escéptico. Y esto naturalmente lleva a pensar que la teoría de Kant podría tener otras rupturas que son tan fundamentales, que en última instancia, socavan el proyecto de alinear a Kant con estos "predecesores".

La ruptura más significativa aparece en un desacuerdo con Shaftesbury que Schneewind nota. Contrariamente a Shaftesbury, Kant no adscribe propiedades morales a nuestros deseos o máximas iniciales "independientes de su relación con la ley moral...[para Kant] el bien moral no es previo a [la ley moral], sino que es un resultado de su operación" (p.305). A pesar de que este desacuerdo acerca del papel de los deseos, Schneewind alega que Kant aun debería alinearse con el método escéptico porque, de acuerdo con su estrategia general de evitar afirmaciones acerca de lo que preocupa a los escépticos, su concepción de la moralidad (específicamente, "la conciencia del Imperativo Categórico") no "reflejaría conocimiento de un patrón moral existente independientemente" (p.303).

Tal tesis hace surgir naturalmente la pregunta acerca de si lo mejor es entender que Kant no es un "realista substantivo" acerca del reino moral. Schneewind, como otros constructivistas kantianos hoy,² parece, al menos indirectamente, estar sugiriendo una especie de interpretación no-realista, sin duda porque esta encaja con la imagen "copernicana" de la filosofía de Kant en general y porque un enfoque de tipo copernicano es obviamente central al método escéptico con el cual él quiere alinear a Kant. En la interpretación de Schneewind, "Kant sostiene, con los moralistas británicos, que podemos vivir de acuerdo con un orden que nos imponemos como individuos" (p.307).

² Esta influyente visión ha sido inspirada en gran medida por el enfoque de Kant propio de John Rawls. Véase especialmente su "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980), pags.515-572. Para una importante

will of human beings (such as God or the world's general structure) before we can determine what is right. However, even if it is granted that Kant is non-dogmatic and believes that in a sense human knowledge must come first, if it turns out that the knowledge of human beings that is required by his theory remains *in crucial ways like* knowledge of independent things, then, I would argue, there still can be something misleading about lining Kant up with a method (the "skeptical method") which claims to bypass such knowledge.

There are several ways in which the practical knowledge Kant bases his ethics on is quite unlike what is usually understood by knowledge of human beings as such. This Kantian knowledge does not rest on a cognition of the harmony of human affections (as Shaftesbury's does), nor is it tied to a mere natural disposition of approval (as Humean morality is). Nonetheless, constructivists want to say that Kant teaches us how we can understand morality as a "human creation" (p. 307). Such a claim is common to many other interpreters, but what is its precise warrant? Obviously, no one means the claim to be taken literally, since everyone would concede the Kantian moral law is not a literal product or mere companion of "human" taken as a biological species. Indeed, its validity is meant to be eternal and clearly independent of any natural actions. Moreover, unlike most modern philosophers, Kant is an astute critic (cf. the "Paralogisms") of the "Cartesian" approach that is the natural accompaniment of the original form of the skeptical method, the approach which presumes that claims about our inner world have some kind of automatic epistemic privilege over external claims.

One motive for an anti-realist interpretation of Kantian morality could be this. The skeptical method tells us to make do with appearances, rather than to worry about ultimate reality; and so it might be thought that this is simply another way of drawing the Kantian distinction between phenomena and noumena. But this would be a very misleading parallel, for although in a sense Kant does teach us that theoretical philosophy does best by sticking to the appearances, he also insists that in practical philosophy we move beyond appearances, we have absolute truth, albeit without a "speculative" ground (although Kant holds that we do at least require, as Schneewind also recognizes, theoretical knowledge which shows that the absolute truth claims made by morality, e.g., about our freedom, cannot be contradicted by speculation). Another way to see this point is by noticing that while Kant makes all (concrete) theoretical knowledge merely phenomenal in the sense that it is relative to beings restricted by a certain kind of contingent and limited epistemic equipment (viz., spatio-temporal intuition; which is not to make it relative to a particular individual or natural species), he also invokes pure concepts that are not so restricted (this is precisely one of the main reasons why the deduction of the categories is so complicated). Moreover, in his practical knowledge Kant

Hay obviamente una considerable ambigüedad en todo discurso que niegue "patrones morales independientes". Las alternativas realistas al enfoque copernicano que preocupan a Schneewind parecen ser el mandato tradicional divino y las escuelas teleológicas dogmáticas. Pero nótese que cierto tipo de teoría del mandato divino podría igualmente ser caracterizado como uno que en cierto sentido niega "patrones morales independientemente existentes", pues se podría decir que estos patrones descansan también sobre una voluntad racional -la voluntad de Dios-. Esto indica que el principal criterio de "independencia" para Schneewind es realmente epistémico más que ontológico: un método dogmático requeriría que nosotros *sepamos* algo por fuera de la voluntad de los seres humanos (tal como Dios o la estructura general del mundo) antes de que podamos determinar lo que está bien. Sin embargo, incluso si se concede que Kant no es dogmático y que cree que en cierto sentido el conocimiento de lo humano debe anteceder, si se muestra que el conocimiento de los seres humanos requerido por su teoría se *asemeja de manera crucial* al conocimiento de cosas independientes, entonces, argumentaría yo, habría todavía algo equívoco en alinear a Kant con un método (el "método escéptico") que pretende prescindir de tal conocimiento.

Hay muchas maneras en las que el conocimiento práctico en el que Kant basa su ética es completamente distinto de lo que es usualmente entendido como conocimiento de los seres humanos en cuanto tales. Este conocimiento kantiano no reposa en una cognición de la armonía de las afecciones humanas (como lo hace el de Shaftesbury) y tampoco está ligado a una mera disposición natural de aprobación (como lo está la moral humeana). Sin embargo, los constructivistas quieren decir que Kant nos enseña cómo podemos entender la moral como una "creación humana" (p.307). Tal tesis es común a muchos otros intérpretes, pero ¿cuál es su fundamento preciso? Obviamente, nadie quiere decir que esa tesis deba ser tomada literalmente, pues todos concederíamos que la ley moral kantiana no es literalmente un producto o simplemente algo asociado a "lo humano" tomado como especie biológica. Efectivamente, su validez es entendida como eterna y claramente independiente de cualquier acción natural. Más aún, a diferencia de la mayoría de los filósofos modernos, Kant es un crítico astuto (cf. los Paralogismos) del enfoque "cartesiano" que acompaña naturalmente a la forma original del método escéptico, enfoque que presume que las afirmaciones acerca nuestro mundo interno tienen una especie de privilegio epistémico automático sobre las que se refieren a lo externo.

Un motivo para una interpretación anti-realista de la moralidad kantiana podría ser este: El método escéptico nos dice que nos contentemos con las formulación reciente de esta visión, cf. dos volúmenes por Christine Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996) y *The Sources of Normativity* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996)

is quite clear that these concepts have a use through the moral law that applies (though not necessarily as a “command”) to rational agents of all kinds: humans, God (whose goodness for Kant also necessarily fits the law and obviously cannot be determined by “human creation”), and other possible types of beings. Thus he holds to the traditional view that “the general rules of the good stretch over all rational beings, even God, for they apply to cognition.”³

This indicates that we might do better to try again to take the idea of a non-realist view here more in epistemic than metaphysical terms. Even if the moral law isn’t meant to apply only to appearances, or only to humans, perhaps the point is that we can’t make sense of it except from our distinctive human perspective. Again, what Schneewind stresses is that “moral goodness or badness is not prior to [the moral law], but is an outcome of its operation” (p. 305). The question is whether this means that our access to it must depend, as morality does for the British, on something recognizably and merely human and internal.

The obvious text behind Schneewind’s remark is the famous discussion in Kant’s second *Critique* of how “the concept of good and evil is not defined prior to the moral law” (*AA* V, 62; referred to at p. 305, n. 42).⁴ However, as far as I can see, in context this phrase supports connecting Kant with anti-realism or a fully skeptical method if and only if “the moral law” can be tied simply to human beings, while the concept of good and evil prior to the law is tied to what is external to them. But it is not at all clear that this is how Kant’s argument proceeds. The argument rather presumes the hypothesis of “the possibility of practical laws a priori” (*AA* V, 63), and then it argues indirectly that any beginning with an independently defined concept of good and evil would have to use pleasure as the ultimate moral criterion, and that this, contrary to the original hypothesis, would make determination of practical laws in an a priori and universal way impossible. There are several controversial steps here, but we can abstract from these and note simply that Kant’s intentions appear to have little to do with cutting morality down to the human domain. The problem with the alternative Kant rejects is, according to him, not that it rests on something too independent for us to determine or make sense of, but, on the contrary, that it is precisely too tied down to human nature to meet in any possible way certain assumed characteristics of morality. These are the famil-

³Metaphysics Mrongovius, *AA*, XXIX, p. 892; now translated in *Kant’s Lectures on Metaphysics*, eds. Karl Ameriks and Steve Naragon (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996), p. 260. This point occurs repeatedly in Kant’s works, especially when he is contrasting ethical with aesthetic value. Many other references could be given on these points, from Kant’s ethics as well, but in this discussion I am not aiming at a comprehensive historical treatment.

⁴For related recent uses of this text by Schneewind, see also his “Kant and Stoic Ethics,” and “Autonomy, Obligation, and Virtue.” This passage is, of course, a favorite of Rawls.

apariencias, en vez de preocuparnos acerca de la realidad última; y así podría pensarse que esta es simplemente otra forma de esbozar la distinción kantiana entre fenómenos y noumenos. Pero este sería un paralelo muy engañoso, pues, si bien en cierto sentido Kant nos enseña que la filosofía teórica debe atenerse a las apariencias, también insiste que en la filosofía práctica nos movemos más allá de las apariencias, tenemos verdad absoluta, aunque sin un cimiento "especulativo" (a pesar de que Kant sostiene que requerimos por lo menos, como Schneewind también lo reconoce, de un conocimiento teórico que muestre que las exigencias de verdad absoluta propias de la moralidad, e.g. acerca de la libertad, no pueden ser contradichas por la especulación). Otra forma de ver este punto es notando que, mientras Kant hace de todo conocimiento teórico (concreto) algo puramente fenoménico en el sentido de que es relativo a seres restringidos por cierto tipo de equipamiento epistemológico contingente y limitado (viz. intuición espacio-temporal; que no es relativizarlo a un individuo particular o a especies naturales), invoca asimismo conceptos puros que no son tan restringidos (esta es precisamente una de las principales razones por la cual la deducción de las categorías es tan complicada). Más aún, en su conocimiento práctico, Kant deja bien claro en que estos conceptos tienen un uso a través de la ley moral que se aplica (aunque no necesariamente como un "mandato") a agentes racionales de todas las clases: seres humanos, Dios (cuya bondad para Kant necesariamente también encaja con la ley y obviamente no puede estar determinada por la "creación humana") y otros tipos posibles de seres. Así, él comparte la visión tradicional según la cual "las reglas generales del bien se extienden a todos los seres racionales, incluso Dios, pues ellas se aplican a la cognición."³

Esto indica que haríamos mejor en tomar aquí la idea de una visión no-realista más en términos epistémicos que metafísicos. Incluso si la ley moral no está pensada para aplicarse sólo a las apariencias o sólo a seres humanos, quizá el punto es que no podemos darle sentido excepto desde nuestra particular perspectiva humana. Una vez más, lo que Schneewind enfatiza es que "el bien o el mal moral no son previos a (la ley moral), sino que son un resultado de su operación (p.305). La cuestión es si esto significa que nuestro acceso a la moral debe depender, como para los británicos, de algo clara y puramente humano e interno.

El texto que obviamente está detrás de la observación de Schneewind es la famosa discusión en la segunda *Crítica* de Kant de cómo "los conceptos de bueno y malo no están definidos previamente a la ley moral" (AA V, 62;

³ *Metafísica* Mrongovius, AA, XXIX, p.892; ahora traducida en *Kant's Lectures on Metaphysics*, eds. Karl Ameriks and Steve Naragon (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996), p. 260. Este punto ocurre repetidamente en los trabajos de Kant, especialmente cuando está contrastando el valor ético con el estético. Muchas otras referencias podrían darse sobre estos puntos, también desde la ética, pero en esta discusión no estoy apuntando a un tratamiento histórico exhaustivo.

iar Kantian characteristics of a *prioricity* and *necessity*, features which, it will be noted, have no explicit place in the skeptical method— although they may well be implicit in the fact that Kant believes his principle provides a rule which each agent can always use in daily life (cf. p. 305).

Once one sees that Kantian morality requires *necessity* and a *prioricity*, once one notes that in his practical philosophy Kant has none of the specific tools he uses in his theoretical philosophy for insisting that claims must be restricted to the merely human or phenomenal, once one recognizes that on the contrary his moral claims are meant to apply to all possible rational agents, it becomes very difficult here not to characterize Kant more as a traditional rationalist than as a subtle advocate of a kind of skepticism.

One last way in which one might try to defend treating Kantian moral philosophy as fully Copernican is by stressing that the claims of morality are still limited “only” to rational agents, and indeed to the “self-legislation” of such agents, to our own rational demands.

Is there any anti-realism entailed by these ideas? The observation that certain claims are relative to rational beings surely is not sufficient. The deliverances of reason alone are precisely our prime examples of claims with no significant restrictions, of what must be real *simpliciter* and in no way a mere appearance or “human all too human.” Thus, in a typical remark in the recently published “Moral Mrogonovius II” lectures (1784-5), Kant speaks in a straightforwardly realist way about morality by saying (after rejecting divine command theories) moral laws reside in the “Natur der Dinge” (*AA*, XXIX, p. 633; cf. 634: “im Wesen der Dinge”), i. e., the “nature of things” in the sense of a general and knowable essential structure.

What of the other idea here, the familiar theme of self-legislation— doesn’t this show Kantian ethics must part company with dogmatic rationalism? Taken in its proper context this theme only further reinforces our reading: by “self-legislation” Kant primarily means our determination by our own “true being” in the sense of our rational as opposed to merely natural character. The rational self can in certain ways be spoken of as “inner”, while the natural is treated as “outer”, but these are superficial characterizations. In fact, determination by nature alone can be from either internal (psychological) or external (physical) sources. Similarly, moral self-determination may seem inner since it reveals freedom, which, as a capacity for choice, is necessarily an internal matter, but this executive freedom is not sufficient for what Kant means by self-determination. What is essential is that this freedom be bound by laws and rationality, and the experience of compulsion here is not itself exclusively internal, any more than the experience of the compellingness of laws of logic reveals something merely internal.

referenciado en p.305, n. 42).⁴ Sin embargo, hasta donde puedo ver, en su contexto esta frase apoyaría la idea de conectar a Kant con el anti-realismo o con un método completamente escéptico si y sólo si “la ley moral” se ligase sólo a los seres humanos, mientras el concepto de bueno y malo previo a la ley se ligase con lo que es exterior a ellos. Pero no es en absoluto claro que sea así como procede el argumento de Kant. El argumento más bien presume la hipótesis de “la posibilidad de leyes prácticas a priori” (AA V, 63) y luego argumenta indirectamente que si comenzáramos con un concepto de bueno y malo definido independientemente tendríamos que usar el placer como el criterio moral fundamental y que esto, contrariamente a la hipótesis original, haría imposible una determinación a priori y universal de las leyes prácticas. Hay muchos pasos controversiales aquí, pero podemos prescindir de ellos y notar simplemente que la intención de Kant parece tener poco que ver con reducir la moralidad al dominio humano. El problema con la alternativa que Kant rechaza es, de acuerdo con él, no que ella repose en algo tan independiente de nosotros que no podamos determinar o darle sentido, sino, por el contrario, que está precisamente demasiado atada a la naturaleza humana para satisfacer en cualquier forma posible ciertas características propias de la moralidad. Estas son las características kantianas familiares de aprioricidad y necesidad, características que, como se notará, no tienen ningún lugar explícito en el método escéptico -a pesar de que pueden muy bien estar implícitas en el hecho de que Kant cree que su principio provee una norma que cada agente puede usar siempre en la vida diaria (cf. p.305).

Una vez que se ve que la moralidad kantiana requiere de la necesidad y la aprioricidad, una vez que uno nota que en su filosofía práctica Kant no tiene ninguna de las herramientas específicas que usa en su filosofía teórica para insistir que toda afirmación debe ser restringida a lo puramente humano o fenoménico, una vez que se reconoce que por el contrario, sus afirmaciones morales tienen la intención de aplicarse a todo agente racional posible, se vuelve muy difícil no caracterizar a Kant más como una racionalista tradicional que como un sutil devoto de cierta especie de escepticismo.

Una última forma en que uno podría tratar de defender la interpretación de la filosofía moral kantiana como completamente copernicana, es enfatizando que las exigencias de la moralidad están limitadas “sólo” a agentes racionales, y ciertamente a la “auto-legislación” de tales agentes, a nuestras propias necesidades racionales.

¿Hay algún anti-realismo implicado en estas ideas? La observación de que ciertas afirmaciones son relativas a seres racionales seguramente no es suficiente. Las deliberaciones de la mera razón son precisamente nuestro

⁴ Para usos recientes semejantes de este texto por Schneewind, véase también su “Kant and Stoic Ethics”, y “Autonomy, Obligation, and Virtue”. Este pasaje es, por supuesto, uno de los favoritos de Rawls.

These distinctions turn on two fundamental Kantian concepts, concepts which in the “Moral Mrongovius II” (*AA*, XXIX, p. 626; cf. “Metaphysik Mrongovius,” *AA*, XXIX, p. 900) receive the helpful labels of (1) “legislative autonomy”, the characteristic of a morality determined by the ends of reason rather than natural ends such as the ends of sense, and (2) “executive autocracy”, the characteristic of absolutely free choice (the ability to set and select among ends at all). Schneewind’s final comparison of Kant and Crusius illustrates the independence of these characteristics. One can see Schneewind’s use of the example of Crusius as revealing in effect how someone might endorse a kind of autocracy without appreciating full autonomy. Similar examples might be found in Kant’s own early work. In arguments for the necessity of categorical ends of reason he abstracts from a clear proof (indeed he usually settles for an immediate commitment rather than an argument on this issue) that freedom of choice is also required by such ends; hence some of his immediate followers even developed the idea that our only options are to be determined either directly by reason or directly by sense. Kant also makes remarks which, like Crusius’s, indicate a commitment to autocracy without a clear understanding of the notion of autonomy.⁵

I thus can agree with Schneewind that despite the importance of Kant’s conception of our free executive power, it cannot determine our overall placement of his moral philosophy. Philosophers otherwise quite unlike him might happen to share his libertarianism. However, this does not mean that philosophers such as the British moralists, who reject that libertarianism while agreeing on some other points with Kant (such as the rejection of divine command views), are best regarded as members of a common movement and advocates of a common method. Until there is more of an explanation of how Kantian rationalism can be properly integrated into the skeptical method, it seems permissible to me to regard Kant himself as still far on the other side of the channel from his ultimately non-realist British predecessors.

This is not at all to say that Kant’s method is dogmatic like that of Leibniz, Wolff, Baumgarten, let alone Crusius. In more recent work, Schneewind has rightly stressed some of the crucial differences between Kant and his German forerunners. However, Schneewind’s interpretation still attempts to save Kant from commitment to an “independent standard.” Kant is described as “coming down on the side of the voluntarist.”⁶ This does not mean that Kant accepts an arbitrary will as the source of value, but only that, in contrast to Leibniz, a) the ontological “equation of being and goodness” is not assumed, since nature as

⁵These points are explored in the interpretations of Henry Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1990), and Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants* (Anton Hain Verlag, Meisenheim am Glan, 1961).

⁶Schneewind, “Kant and the Stoics,” p. 294.

ejemplo típico de afirmaciones sin restricciones significativas, de lo que debe ser real sin más y de ningún modo mera apariencia o "humano demasiado humano". Así, en una anotación típica en las lecciones "Moral Mrongovius II" (de 1784-5) recientemente publicadas, Kant habla de un modo abiertamente realista sobre moralidad diciendo (después de rechazar teorías del mandato divino) que las leyes morales residen en la "Natur der Dinge" *AA*, XXIX, p.633; cf.634: "im Wesen der Dinge"), i.e., la "naturaleza de la cosa" en el sentido de una estructura esencial general y cognoscible.

Y qué decir en este punto de la otra idea, el tema ya familiar de la auto-legislación, ¿no muestra ésta que la ética kantiana debe separarse del racionalismo dogmático? Tomado en su contexto apropiado, este tema sólo refuerza una vez más nuestra lectura: por "auto-legislación" Kant se refiere fundamentalmente a nuestra determinación por nuestro "ser verdadero" en el sentido de nuestro carácter racional, por oposición al carácter puramente natural. Del yo racional se puede en cierta forma hablar como de algo "interior", mientras que lo natural es tratado como "externo", pero estas son caracterizaciones superficiales. De hecho, la caracterización de la sola naturaleza puede ser de fuentes, o bien internas (psicológicas), o bien externas (físicas). De igual manera, la auto-determinación moral podría parecer interna en tanto que revela la libertad que, como capacidad de elección, es necesariamente un asunto interno; pero esta libertad de ejecución no es suficiente para lo que Kant quiere decir por auto-determinación. Lo que es esencial es que esta libertad esté limitada por las leyes y la racionalidad y la experiencia de la compulsión no es aquí en sí misma exclusivamente interna, así como la experiencia del carácter obligatorio de las leyes de la lógica tampoco revelan algo puramente interno.

Estas distinciones dependen de dos conceptos kantianos fundamentales, conceptos que en "Moral Mrongovius II" (*AA*, XXIX, p.626; cf. "Metaphysik Mrongovius" *AA* XXIX, p.900) reciben el rótulo aclarador de (1) "autonomía legislativa", la característica de una moralidad determinada por los fines de la razón más que por fines naturales tales como los sensibles y, (2) "autocracia ejecutiva", la característica de la libertad absoluta de elección (la habilidad de poner y seleccionar fines). La comparación final que Schneewind hace entre Kant y Crusius ilustra la independencia de estas características. Uno puede ver el uso que hace Schneewind del ejemplo de Crusius como revelando en efecto que alguien podría respaldar una especie de autocracia sin apreciar la autonomía en su totalidad. Ejemplos similares podrían encontrarse en la obra temprana del propio Kant. En argumentaciones en favor de la necesidad de los fines categoriales de la razón él abstrae de una prueba clara (de hecho establece usualmente un compromiso inmediato más que un argumento en este asunto) de que la libertad de elección es también requerida por tales fines; de ahí que algunos de sus seguidores inmediatos incluso desarrollaron la idea de que nuestras únicas opciones están determinadas, o bien directamente por la razón,

such is defined as “indifferent” to human concerns; and b) the epistemic model of our access to value as being based on something like perception is to be rejected. The first claim is surely correct, but the second claim involves a significant problem.

What Schneewind emphasizes is that Kantian morality essentially requires the feeling of respect, and “respect is not the perception of some good. It is a unique feeling caused by being humbled by a law that we know we must follow.”⁷ Schneewind is right to stress that Kantian respect is not a Leibnizian perception of ontological perfection, but it would be wrong to think that respect has a role in Kant’s theory that helps to supplant “independent standards” rather than merely to supplement them with a story about motivation. Kant introduced respect because of his concern with the problem of what he believed required the “philosopher’s stone” in ethics: the fact that ethical insight of itself does not inevitably lead us to proper action. Human beings can know the right thing, and still not do it, and so in addition to seeing what is right, one has to be moved by the special feeling of respect that comes with freely accepting the moral law as an effective guide to one’s action; i.e., not by simply willing but by adding a commitment of the will to what is judged to be morally correct.⁸ None of this takes back the point that, even in Schneewind’s own words, there is a law that we first must “*know* that we must follow.” That the rule for our action is “relative” to the law of rational will in general, and that we can actually bring ourselves to act on this law only by a special exercise of our own will, and not merely our intellect, does not mean that in any restrictive sense the law itself is a product of human making. Kant can be a strong moral realist even while stressing the ontological and motivational inadequacy of traditional rationalism, i.e., even while allowing that there is more to good action than the necessary effects of “clearing” up our perceptions and having our desires rearranged.

This kind of orthodox Kantian realism eschews the false dichotomy of “either imposed by us or imposed by another”; it allows the standards of proper action to be beyond human making but necessarily in line with human reason, while leaving the following of those standards up to free agents. Like many current readers of Kant, Schneewind seems caught in a constructivist conclusion precisely because of not looking beyond this false dichotomy (or false trichotomy: either imposed by us, or imposed by another, or simply “perceived” as a natural feature). After starting from the correct observation that Kant takes as basic the feeling of moral respect rather than slavish obedience to a “supe-

⁷Schneewind, “Kant and the Stoics,” p. 295.

⁸For some further references on the nature of Kantian respect, see K. Ameriks, “The Hegelian Critique of Kantian Morality,” in *New Essays on Kant*, ed. by B. den Ouden (Peter Lang, New York, 1987), 179-212.

o bien directamente por los sentidos. Kant también hace observaciones que, como las de Crusius, indican un compromiso con la autocracia sin una clara comprensión de la noción de autonomía.⁵

Puedo, entonces, estar de acuerdo con Schneewind en que a pesar de la importancia de la concepción de Kant de nuestro poder de libertad de acción, éste no puede determinar nuestra ubicación definitiva de su filosofía moral. Podría llegar a ocurrir que filósofos por lo demás muy distintos a él compartiesen su libertarianismo. Sin embargo, esto no significa que filósofos tales como los moralistas británicos que rechazan ese libertarianismo, aunque están de acuerdo en algunos otros puntos con Kant (tal como el del rechazo a las visiones del mandato divino), deban verse como miembros de un movimiento común y partidarios de un método común. Hasta que no haya una mejor explicación acerca de cómo el racionalismo kantiano puede ser apropiadamente integrado al método escéptico, me parece legítimo ver a Kant mismo al otro lado del canal, lejos aun de sus principales predecesores británicos, esencialmente no-realistas.

Esto no significa decir, de ninguna manera, que el método de Kant sea dogmático como el de Leibniz, Wolff, Baumgarten y menos aún Crusius. En un trabajo más reciente, Schneewind ha enfatizado correctamente algunas de las diferencias cruciales entre Kant y sus predecesores alemanes. Sin embargo, la interpretación de Schneewind trata aún de salvar a Kant de compromisos con un "patrón independiente". Kant es descrito como "perteneciendo al bando de los voluntaristas".⁶ Esto no significa que Kant acepte una voluntad arbitraria como la fuente del valor, sino sólo que, en contraste con Leibniz, a) no asume la ontológica "igualdad del ser y el bien", en la medida en que la naturaleza como tal es definida como "indiferente" a las preocupaciones humanas; b) rechaza el modelo epistémico de nuestro acceso al valor basado en algo parecido a la percepción. La primera tesis es seguramente correcta, pero la segunda envuelve un problema significativo.

Lo que Schneewind enfatiza es que la moralidad kantiana requiere esencialmente el sentido del respeto y, "el respeto no es la percepción de algún bien. Es un sentimiento único causado por haber sido sometidos por una ley que sabemos que debemos seguir".⁷ Schneewind tiene razón en subrayar que el respeto kantiano no es la percepción leibniziana de la perfección ontológica, pero sería un error creer que el respeto cumple, en la teoría de Kant, un papel que ayuda a suplantar "patrones independientes" más que meramente complementarlos con una historia acerca de la motivación. Kant introdujo el respeto debido a su preocupación por el problema que él creía que requería "la

⁵ Estos puntos son explorados en la interpretación de Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1990) y Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants* (Anton Hain Verlag, Meisenheim am Glan, 1961).

⁶ Schneewind, "Kant and the Stoics", p. 294.

⁷ Schneewind, "Kant and the Stoics", p. 295.

rior authority,” Schneewind concludes that Kant must mean moral necessities are “imposed” “by us”, by the activity of our “noumenal self,”⁹ -for, supposedly they have to be made by somebody, and Kant does after all, stress our activity in many ways. In this context, however, an ultimate stress on our activity makes little sense, and Kant explicitly realized this, for, as was noted earlier, it is not *our* noumenal self, but rationality in general that counts, for there is no way that something simply imposed by us can yield rules like those of morality which would necessarily hold even for a non-human will, a divine will (note that these considerations do not have to presume that such a being exists). It is only our own limited sense of options, and not Kant’s best and actual views, that impose an imposition theory of value on him.

Constructivism is so popular now that it may well seem that if we go back to looking at Kant in a realist way, we lose our best chance for drawing out what is most likely to be worthwhile in his moral theory. There is clearly a non-historical issue here, one that goes far beyond my brief remarks and points to a burden that needs to be assumed in further work. And there is also an historical burden. For, just as Schneewind has boldly proposed that, despite our common first thoughts, Kantian morality can be accommodated within a promising but skeptical humanist tradition, so anyone who has second thoughts against such an accommodation would do well to try to find some broader pre-skeptical tradition with which Kant can be more fruitfully aligned. Research like Schneewind’s properly reminds us that great philosophical theories are likely to have very complex roots, and so even those who have objections to some of his specific hypotheses ought to feel obliged to build on his work and to develop their own “genealogy of the method of morals”. But it should not be simply presupposed that, even from a Kantian perspective, such a genealogy will have to come out in favor of a skeptical humanism.¹⁰

⁹Schneewind, “Kant and Natural Law Ethics,” p. 71.

¹⁰For discussions on the issues of this paper, I am especially indebted to J.B. Schneewind, Philip Quinn, Patrick Kain, and an audience at Oberlin.

pedra filosofal” en ética: el hecho de que la intelección ética por sí misma no nos dirige inevitablemente a la acción apropiada. Los seres humanos pueden saber lo correcto y no hacerlo, de modo que además de ver lo que es correcto uno tiene que ser movido por el sentimiento especial del respeto que surge del aceptar libremente la ley moral como una guía efectiva para nuestra acción; i.e. no por un simple querer, sino sumando un compromiso de la voluntad a lo que se juzga como moralmente correcto.⁸ Nada de esto quita el punto de que, incluso en los propios términos de Schneewind, hay una ley que primero tenemos que “saber que debemos seguir”. Que la regla para nuestra acción sea “relativa” a la ley de la voluntad racional en general y que podamos de hecho actuar según esta ley sólo por un ejercicio especial de nuestra propia voluntad y no solamente de nuestro intelecto, no significa que, en un sentido restrictivo, la ley en sí misma es un producto humano. Kant puede ser un realista moral fuerte incluso enfatizando la inadecuación ontológica y motivacional del racionalismo tradicional, i.e. incluso concediendo que se requiere más para la buena acción que los efectos necesarios de “aclarar” nuestras percepciones y reordenar nuestros deseos.

Esta especie de realismo kantiano ortodoxo evita la falsa dicotomía de “o bien impuesta por nosotros, o bien, impuesta por otro”; permite a los patrones de acción apropiada estar más allá del hacer humano pero necesariamente en línea con la razón humana, mientras deja el asentimiento a aquellos patrones a los agentes libres. Como muchos de los actuales lectores de Kant, Schneewind parece atrapado en una conclusión constructivista precisamente por no mirar más allá esta falsa dicotomía (o falsa tricotomía: o bien impuesta por nosotros, o impuesta por otro, o simplemente “percibida” como una propiedad natural). Después de empezar por la observación correcta de que Kant toma como básico el sentimiento del respeto moral más que la obediencia esclava a una “autoridad superior”, Schneewind concluye que Kant debe querer decir que las necesidades morales son “impuestas” “por nosotros”, por la actividad de nuestro “yo nouménico”,⁹ -pues supuestamente ellas tienen que ser creadas por alguien y Kant, después de todo, subraya nuestra actividad en muchas formas. En este contexto, sin embargo, un extremo énfasis en nuestra actividad tiene poco sentido y Kant explícitamente se da cuenta de ello, pues, como fue anotado anteriormente, no es *nuestro* yo nouménico, sino la racionalidad en general, lo que cuenta; pues no hay forma de que algo simplemente impuesto por nosotros pueda proporcionar reglas como las de la moralidad, las cuales necesariamente serían válidas incluso para una voluntad no-humana, una voluntad divina (nótese que estas consideraciones no tienen que presuponer que tal ser existe).

⁹ Schneewind, “Kant and Natural Law Ethics”, p. 71.

⁸ Para más referencias sobre la naturaleza del respeto en Kant, véase K. Ameriks, “The Hegelian Critique of Kantian Morality”, en *New Essays on Kant*. ed. B. den Ouden (Peter Lang, New York, 1987), pags. 179-212.

BIBLIOGRAPHY

Allison, Henry (1990)

Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Ameriks, Karl, (1987)

"The Hegelian Critique of Kantian Morality," in *New Essays on Kant*, ed. by B. den Ouden
New York: Peter Lang, 179-212.

Kant, I. (1900f.)

Kants Werke. Akademie Textausgabe, Berlin: Walter De Gruyter

Kant, I. (1996)

Kant's Lectures on Metaphysics, eds. Karl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Korsgaard, Christine (1996)

Creating the Kingdom of Ends, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Korsgaard, Christine (1996)

The Sources of Normativity, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Rawls, John, (1980)

"Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77, 515-572.

Schneewind, J. B. (1984)

"The Divine Corporation and the History of Ethics", in *Philosophy in History*, eds. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 173-191.

Schneewind, J. B. (1986)

"The Use of Autonomy in Ethical Theory," in *Reconstructing Individualism*, ed. T. C. Heller, M. Sousa, and D. Wellbery, Stanford: Stanford Univ. Press, 64-75.

Schneewind, J. B. (1991)

"Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics," *Journal of the History of Ideas* 52, 289-308.

Schneewind, J. B. (1992)

"Autonomy, Obligation, and Virtue," in *Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 309-341.

Schneewind, J. B. (1993)

"Kant and Natural Law Ethics," *Ethics* 104, 53-74.

Schneewind, J. B. (1996)

"Kant and Stoic Ethics," in *Aristotle, Kant, and the Stoics*, eds. Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 285-301.

Schmucker, Josef (1961)

Die Ursprünge der Ethik Kants, Meisenheim am Glan: Anton Hain Verlag.

Es únicamente nuestro limitado sentido de las opciones y no las opiniones mejores y verdaderas de Kant lo que fuerza a una teoría de la imposición del valor en él.

El constructivismo es tan popular ahora que bien podría parecer que si volvemos a mirar a Kant en una forma realista, perdemos nuestra mejor oportunidad de esclarecer lo que tiene mayor posibilidad de ser provechoso en su teoría moral. Hay claramente un asunto no-histórico aquí, uno que va mucho más allá de mis cortas anotaciones y apunta hacia una preocupación que necesita ser asumida en un trabajo ulterior. Y hay también una preocupación histórica. Pues, así como Schneewind audazmente ha propuesto que, a pesar de nuestros creencias comunes, la moral kantiana puede ser ubicada en una tradición humanista prometedor pero escéptica; así cualquiera que tenga dudas en contra de tal ubicación haría bien en tratar de encontrar alguna tradición pre-escéptica más amplia en la cual Kant pueda ser alineado más fructíferamente. Investigaciones como la de Schneewind nos recuerdan de manera apropiada que las grandes teorías filosóficas bien pueden tener raíces muy complejas, de modo que incluso aquéllos que tienen objeciones a algunas de sus hipótesis específicas deben sentirse obligados a construir sobre su trabajo y desarrollar su propia "genealogía del método de la moral". Pero no ha de presuponerse simplemente que, incluso desde una perspectiva kantiana, tal genealogía tendrá que resultar en favor de un humanismo escéptico ¹⁰.

¹⁰ Por discusiones sobre los temas de este artículo, estoy especialmente en deuda con J.B. Schneewind, Philip Quinn, Patrick Kain y una audiencia en Oberlin.