

# **Studia Kantiana**

**REVISTA  
DA SOCIEDADE  
KANT BRASILEIRA**

**Número 13  
dezembro de 2012  
ISSN 1518-403X**

## **Editor**

Christian Hamm  
Universidade Federal de Santa Maria

## **Editor-Associado**

Rogério Passos Severo  
Universidade Federal de Santa Maria

## **Comissão Editorial**

José Henrique Santos  
Universidade Federal de Minas Gerais

Valerio Rohden†  
Universidade Federal de Santa Catarina

Zeljko Loparic  
Universidade Estadual de Campinas

## **Endereço para correspondência**

Christian Hamm  
Departamento de Filosofia – UFSM  
Av. Roraima, 1000 – prédio 74A  
Bairro Camobi  
97105-900 Santa Maria, RS  
Tel.: (55) 3220-8132 ramal 30  
Fax: (55) 3220-8404  
E-mail: chvhamm@gmail.com

## **Conselho editorial**

António Marques  
Universidade de Lisboa

Eckart Förster  
Universidade de München

Francisco Javier Herrero Botin  
Universidade Federal de Minas Gerais

Guido A. de Almeida  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Henry Allison  
Universidade de Boston

José Alexandre D. Guerzoni  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Julio Esteves  
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Marco Zingano  
Universidade de São Paulo

Marcos Lutz Müller  
Universidade Estadual de Campinas

Mario Caimi  
Universidade de Buenos Aires

Otfried Höffe  
Universidade de Tübingen

Oswaldo Giacóia  
Universidade Estadual de Campinas

Paul Guyer  
Universidade da Pennsylvania

Ricardo Terra  
Universidade de São Paulo

Vera Cristina Andrade Bueno  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

# Studia Kantiana

número 13  
dezembro de 2012  
ISSN 1518-403X

## Artigos

- 05**      **Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason**  
Mario Caimi
- 17**      **El problema de la virtud en la ética de Hermann Cohen**  
[The problem of virtue in Hermann Cohen's ethics]  
Héctor Oscar Arrese Igor
- 30**      **O papel do conceito de verdade no julgar: Kant e Frege**  
[The role of the concept of truth in judging: Kant and Frege]  
Dirk Greimann
- 40**      **Die Locke der Antinomie: La sortija de la Antinomia**  
[The curl of the Antinomy]  
Soledad García Ferrer
- 55**      **Credo quia rationale. Kant sobre a Fé Moral**  
[Credo quia rationale. Kant on moral faith]  
Günter Zöllner
- 73**      **A Ético-teologia kantiana e o dever para a promoção do Sumo Bem**  
[Kant's ethicotheology and the duty to promote the highest good]  
Bernd Dörflinger

## **Discussão**

- 91**      **Ética e Felicidade. Notas para uma revisão reconstrutiva da doutrina kantiana do sumo bem**  
[Morality and Happiness. Notes for a reconstructive revision of the Kantian doctrine of highest good]  
João Carlos Brum Torres

## **Tradução**

- 121**      **Kant e a primeira recensão a Herder: comentários, tradução e notas**  
[Kant and the first critique of Herder: commentary, translation, and notes]  
Joel Thiago Klein

# Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason

Mario Caimi \*

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

## I.

In his *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, at the beginning of his Latin *Logic*,<sup>1</sup> Christian Wolff asserts that the method of Philosophy is the very same as that of Mathematics: *Methodi philosophicae eadem sunt regulae, quae methodi mathematicae* (1740, § 139, p. 69). Already in 1762 Kant states that it is not so: namely, that the method of Philosophy is very different from that of Mathematics and in some respects it is downright opposed to it.<sup>2</sup>

Let us describe some of the moments of the philosophical method proposed by Kant in 1762, which are retained later on in the *Methodenlehre* of the *Critique of Pure Reason*. The foremost aspect of this method of 1762 is precisely such distinction between the philosophical and the mathematical methods; a distinction which is performed by means of a detailed exposition of the philosophical method, throughout which Kant states the differences there are between both methods. We can distinguish there:

1) A first moment, wherein there is but an obscure and confuse concept; such concept cannot be accounted for (“it is already given”).<sup>3</sup> Yet its origin does not matter, since philosophical work starts precisely with that initial concept, as if nothing of that sort had ever previously existed.

---

\* Email: mcaimi@infovia.com.ar

<sup>1</sup> Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica Methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Praemittitur *discursus praeliminaris de philosophia in genere*. We quote according to *Editio Tertia* (1740).

<sup>2</sup> *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat (hereinafter UDG), AA II, 273f. Kant’s exposition reminds that of Pascal about the opposition of *Esprit de Géométrie* and *Esprit de Finesse*; but although Kant mentions Pascal in several instances, I have not found any actual reference pointing out those concepts.

<sup>3</sup> *Untersuchung über die Deutlichkeit* AA II, 276: “Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren und nicht genugsam bestimmt”.

- 2) Detecting some element within the concept. To this end it becomes necessary to “analyse the concept”.<sup>4</sup>
- 3) The so detected elements are isolated and separately studied, in order to bring them to their foremost clarity and distinction.<sup>5</sup> Isolation of the elements and their separate study form part of the second rule of the method stated in UDG.
- 4) The cognitions obtained by means of the study of the separated elements serve as axioms for the deduction of further knowledge.<sup>6</sup> These new cognitions must necessarily give rise to references to hitherto undetected elements (since on distinctly knowing the elements *precisely as elements* we may then become aware of their reference to the whole of which they are part of; being a part of a whole, the isolated element demands the existence of other elements of the same whole). The fore-mentioned new elements must be submitted then to the same procedure as in step 3.<sup>7</sup>
- 5) After study, elements are unified or synthesized (they are now clearer and more distinct while each one of them bears a reference to the other ones) thus allowing us to attain partial syntheses.<sup>8</sup>
- 6) Once the discerned elements are dealt with in this way, the partial syntheses are unified in turn, in a complete and all embracing synthesis. Such synthesis is to Philosophy what definition is to Mathematics. Thus it is manifest that in Philosophy definition is reached at the end of research, being the last step of methodical procedure (we can even disregard definition without therefor resigning the accomplishment of our philosophical task);<sup>9</sup> whereas in Mathematics we start by providing a

---

<sup>4</sup> UDG, AA II, 276 s.: “Ich muss ihn zergliedern [...] um Merkmale derselben [d. i. der gegebenen “Idee”, MC] durch zergliederung zu entdecken”. In the same sense we read in UDG, AA II, 285: “Die zweite Regel ist: daß man die unmittelbare Urtheile von dem Gegenstände in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewißheit antrifft, besonders auszeichnet”.

<sup>5</sup> “Ich muss [...] die abgesonderte Merkmale [...] ausführlich und bestimmt machen.” UDG, AA II, 277. Equally, it is demanded in UDG, AA II, 285: “dass man gewiss ist, dass das eine [unmittelbare Urteil, MC] in dem andern nicht enthalten sei”. Namely isolation of the elements and their separate study is required.

<sup>6</sup> “Die zweite Regel ist: daß man die unmittelbare Urtheile von dem Gegenstände in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewißheit antrifft, besonders auszeichnet und [...] sie so wie die Axiomen der Geometrie als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt.” UDG, AA II, 285.

<sup>7</sup> [Ich muss] “verschiedene abstrahirte Merkmale [...] unter einander zusammenhalten, ob nicht zum Theil eins die andre in sich schließe” (loc. cit.).

<sup>8</sup> [Ich muss] “verschiedene abstrahirte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben” (loc. cit.).

<sup>9</sup> UDG AA II, 284: “In der Philosophie und namentlich in der Metaphysik kann man oft sehr viel von einem Gegenstände deutlich und mit Gewißheit erkennen, auch sichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst dann, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben.” UDG, AA II, 293: “Daher ist es möglich, den Irrthümern zu entgehen,

definition.<sup>10</sup> *Not to begin by a definition* is the first and most important rule of the method of metaphysics, as stated in UDG.<sup>11</sup>

## II.

The aforementioned hints about method, present in the *Untersuchung über die Deutlichkeit*, are adopted with slight modifications in the Methodenlehre of the *Critique of Pure Reason*. Thus it may suit the aims of our study to carefully review the correspondences in both the texts of 1762 and of 1781:

The Doctrine of Method in the *Critique of Pure Reason* also points out the necessary separation of the philosophical and the mathematical methods: “But although [...]they [that means, Mathematics and Philosophy, M.C.] have a common object, the mode in which reason considers that object is very different in philosophy from what it is in mathematics”.<sup>12</sup> The mathematical method can by no means be adopted, not even imitated, by philosophy: “The procedure of the one can never be imitated by the other” (A 726/ B 754). “It follows from all these considerations, that it is not consonant with the nature of philosophy, especially in the sphere of pure reason, to employ the dogmatical method, and to adorn itself with the titles and insignia of mathematical science. It does not belong to that order” (A 735/ B 763).

However, the coincidences of the rules of method in *Untersuchung über die Deutlichkeit* and in the *Critique of Pure Reason* exceed such general remarks. The steps we have found out in the *Untersuchung über die Deutlichkeit* are to be also met in the *Critique*. As the formulation of the forementioned steps in the *Critique of Pure Reason* is not as detailed and manifest as in the *Untersuchung über die Deutlichkeit*, we shall outline them in some detail:

1) Also in the Methodenlehre the starting point of philosophical work is a concept which does not appear in a clear and distinct way, but obscurely and confusedly and occurs without furnishing us with the knowledge of its origin: “Systems seem, like certain worms, to be formed by a kind of

---

wenn man gewisse und deutliche Erkenntnisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definition so leicht anzumaßen.”

<sup>10</sup> UDG, AA II, 283: “In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objects, z.E. eines Triangels, Zirkels u.s.w., an, in der Metaphysik muß ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, daß die Definition hier das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, daß sie vielmehr fast jederzeit das letzte ist.”

<sup>11</sup> UDG, AA II, 285: “Die erste und vornehmste Regel ist diese: daß man ja nicht von Erklärungen anfangen”.

<sup>12</sup> A 715/ B 743. Quotations taken from: *Critique of Pure Reason*, translated from the German of Immanuel Kant by J. M. D. Meiklejohn (1855).

*generatio aequivoca* — by the mere confluence of conceptions, and to gain completeness only with the progress of time. But the schema or germ of all lies in reason” (A 835/ B 865). The idea which serves as basis of a science “lies, like a germ, in our reason, its parts undeveloped and hid even from microscopical observation” (A 834/ B 862). This can be said also with regard to the total system formed by the whole of the single systems of human knowledge (that is to say, formed by the whole of all sciences); and it concerns particularly that part of the whole system which originates in pure reason.

2) *Decomposing* of the concept also appears in the *Critique* as a necessary moment in the method. That moment of analysis is presupposed in the theory of definition, wherein it is acknowledged that definition is not possible in philosophy, precisely because we cannot be sure of the thoroughness and completeness of our analysis of the concept and of the representations therein included. It is that and no other reason why we cannot formulate definitions of a priori concepts in philosophy (B 756).

3) *Isolating* of the elements of the concept, studying them separately, and 4) *using* the cognitions thereby obtained as if they were axioms, to enable deduction of further cognitions, are both moments of the method of 1762 presupposed in the theory of definition in *Methodenlehre*, where Kant recognizes that even without accomplishing a definition we may derive valid consequences from the studied *elements*: “But, as incompletely defined conceptions may always be employed without detriment to truth, so far as our analysis of the elements contained in them proceeds, imperfect definitions, that is, propositions which are properly not definitions, but merely approximations thereto, may be used with great advantage” (A 731 note/ B 759 note).

5) *Performing partial syntheses* is involved in the concept of “imperfect definitions” found in the *Methodenlehre*. The process of defining the a priori concepts involves analysing the concept and the later synthesis of partial representations contained in it; it is precisely in this aspect that philosophy and mathematics differ, since perfect definition demands a clear and distinct synthesis of all the marks of the concept — mathematics being the only science capable of supplying such *complete* collection of marks as well as their a priori “arbitrary synthesis”; such complete collection being nothing but the formula of building a mathematical concept. Philosophy instead must content itself with *partial syntheses* of whose thoroughness we can never be certain enough. As stated in the *Critique of Pure Reason*: “There are no other concepts which can bear definition, except those which contain an arbitrary synthesis, which can

be constructed a priori. Consequently, the science of mathematics alone possesses definitions.”<sup>13</sup>

6) Lastly, the first rule of the method of philosophy exposed in the *Untersuchung über die Deutlichkeit* states that philosophical work should not start by definitions, but these should be placed at the end of investigation, definitions being the accomplishment of philosophical research. In the same sense we read in the *Methodenlehre*: “a full and clear definition ought, in philosophy, rather to form the conclusion than the commencement of our labours.”<sup>14</sup>

### III.

We may therefore admit that the same steps we have pointed out in the method developed in the *Untersuchung über die Deutlichkeit* can also be found in the Doctrine of method explained in the *Critique of Pure Reason*. Not very many interpreters have been aware that *these very same steps rule the development of the research in the Critique itself*.<sup>15</sup> Hereafter we shall endeavour to prove this last assertion.

1) As formerly mentioned, the first step consists in the initial occurrence of a confuse concept. The *Critique of Pure Reason* aims at investigating pure reason, in order to establish its reach and limits, this being the general task of the *Critique*. As the concept of “reason” is initially far too imprecise, the general task is formulated in such a way as to exclude imprecision: it is stated as the problem of explaining how synthetical a priori judgements are possible. This formulation is but a further determination of the general task expressed in the title of the book. Enquiring about the possibility of a priori synthetical judgments is no other thing than enquiring about the possibility of formulating judgments that can enlarge our knowledge with the sole help of reason (a priori). It is precisely pure reason that “faculty which furnishes us with the principles of knowledge a priori” (A 11/ B 24). Therefore, the concept of “pure speculative reason” is that concept we are initially furnished with; this is the one concept we should examine following the steps established in the

<sup>13</sup> A 729/ B 757. We have slightly modified the English version.

<sup>14</sup> A 730 f./ B 758 f. This is confirmed by Claudio La Rocca: The idea serving as grounds for a system “è un principio operativo che non ha bisogno di essere interamente dispiegato —essere interamente cosciente e esposto come regola— per svolgere la sua funzione, e che dunque può esser presente all’inizio e tuttavia colto solo alla fine” (2003, p. 210).

<sup>15</sup> This interpretation of the argumentative structure of the *Critique of Pure Reason* differs from that of Hermann Cohen in *Kants Theorie der Erfahrung*. Cohen applies in his explanation the analytical method proposed by Kant in *Prolegomena*.

method. The object of critical examination “is exclusively a critique of the faculty of pure reason” (A 13/ B 27).

2) The second step in the method consists in distinguishing elements within that yet undifferentiated concept. This is to be found in the titles themselves of the main sections of the *Critique*: in “Transcendental Doctrine of Elements. First Part – Transcendental Aesthetic” (A 19/ B 33), and in the “Transcendental Doctrine of Elements. Second Part – Transcendental Logic”.<sup>16</sup> Such mention of “elements” is precisely the mark of compliance with the second step in the method. The elements marked out in the faculty of a priori knowledge under study are firstly sensibility and secondly understanding.

3) Thirdly, we should isolate those elements and study them separately. That is precisely what is said in the text of the *Critique*: “in the science of transcendental aesthetic accordingly, we shall first isolate sensibility” (A 22/ B 36); and further on: “In transcendental logic we isolate the understanding (as we in transcendental aesthetic the sensibility)” (A 62/ B 87). Isolation is even carried further: “Pure understanding distinguishes itself not merely from everything empirical, but also completely from all sensibility” (A 65/ B 89).

Study of each single element taken separately includes applying to it the steps of discrimination and isolation of elements; so explained at the beginning of Transcendental Analytic: “Transcendental analytic is the dissection of the whole of our a priori knowledge into the elements of the pure cognition of the understanding” (A 64/ B 89).

4) Study of each single element taken separately inevitably leads to acquiring new cognitions; such new cognitions, in turn, include references to further elements other than the single element first analysed. It is not possible to know objects by means of sensibility alone (the analysis of sensibility does not allow us to account for knowledge of objects); neither is it possible to get any contents for knowledge by means of concepts alone (mere analysis of understanding does not furnish us with actually given objects to which we might apply our concepts). “Without the sensibility no object would be given to us, and without the understanding no object would be thought. Thoughts without content are void; intuitions without concepts, blind.”<sup>17</sup> That is why study of the sensibility requires study of the understanding, and study of the understanding, in turn, demands (due to the restriction thesis of the application of categories) study of the sensibility.

---

<sup>16</sup> A 50/ B 74. We have slightly modified the English version.

<sup>17</sup> A 51/ B 75. We have slightly modified the English version.

5) As a result of those demands originated in the partial studies of the isolated elements, partial syntheses are performed; yet those syntheses are wide apart from the complete synthesis that would be the definition of the concept. Accordingly, we find in the *Critique of Pure Reason* the partial syntheses of categories with time, constituting the subject of the chapter on Schematism. The reasons why these partial syntheses are necessary are already explained in the introduction to Transcendental Logic: “Understanding cannot intuit, and sensibility cannot think. In no other way than from the united operation of both, can knowledge arise.”<sup>18</sup> More embracing partial syntheses allow for later unification of the categories with phenomena in general, thus giving rise to the universal principles of experience.

6) The sixth and last step of the method explained in *Untersuchung über die Deutlichkeit* and adopted in the *Methodenlehre* requires that, once clearly and distinctly known all the elements of the studied concept and their rational connection, a comprehensive synthesis be reached—a final synthesis embracing all the elements. The proposition expressing that final synthesis is the definition of the concept. *At the end* of the philosophical enquiry a definition of the studied concept should come out.

In compliance with it, we find in the “Architectonic of Pure Reason” a detailed and articulated exposition of the concept of philosophy of pure reason (A 841/ B 869). This is the nearest analogous to a definition which philosophy can afford. Thus, also this sixth step of the method is accomplished in the very text of the *Critique of Pure Reason*. Everything seems to indicate we are allowed to interpret the argumentative structure of the text as if it were organized following the steps of the method formulated in 1762.<sup>19</sup> This fact has some consequences which are not merely formal, but they involve also the contents of the work. We shall refer to them in the following.

#### IV.

Provided our observations are right, those parts of the *Critique of Pure Reason* dealing with reason, its concepts, the ideal and other sub-

<sup>18</sup> A 51/ B 75 f. We have slightly modified the English version.

<sup>19</sup> Accordingly, La Rocca (2003, p. 203) states that the chapter on the discipline of pure reason “può essere un chiave di lettura essenziale per le stesse pagine della Dottrina degli elementi.” Also De Vleeschauwer finds correspondence of the *Methodenlehre* with the *Doctrine of Elements*; but De Vleeschauwer offers a different interpretation to this correspondence: in his views, it is the *Elementarlehre* which should be found in the *Methodenlehre*: the metaphysical Deduction (the inventory of the a priori cognitions) is to be found in the *Architectonic*; the transcendental Deduction in the *Discipline*; the doctrine of restriction of a priori cognitions corresponds to the *Canon of pure reason* (Vleeschauwer, 1967, p. 180 f.).

jects found in the Transcendental Dialectic, as well as the Discipline, the Canon and the Architectonic, become the most important parts of the book. Its *end* turns out to be the core and the heart of the *Critique of Pure Reason*. Then, the results of Kant's enquiry are not likely to be solely negative; they may not consist solely in abolishing dogmatic speculative metaphysic. In this final part we should find positive answers to the questions which constitute the task and purpose of pure reason.

This task is stated in the well known questions: "What can I know?, What ought I to do?, What may I hope?". Neither do the assumed task and purpose consist solely in the critical examination of knowledge. Certainly, the first of the questions which constitute the task of reason is: "What can I know?"; however, it is not the only question; moreover it is just a preparatory and purely speculative question,<sup>20</sup> and has been dealt with in the preliminary parts of the book. The second question expressing the task of reason is, according to Kant, just a practical one: "The second question is purely practical. As such it may indeed fall within the province of pure reason, but still it is not transcendental, but moral, and consequently cannot in itself form the subject of our criticism" (A 805/ B 833). The critique of reason does not aim at that. There remains the third question: "What may I hope?". This question "is at once practical and theoretical." It also comprises the answers to the speculative questions of reason as well. The development of the answer to this question, as supplied in the Canon, leads to the concepts of "Supreme original good" and of "highest derivative good". In so doing, the argumentation leads to subjects which pertain to speculative metaphysics. Herewith both speculative and practical reason meet. Consequently, the metaphysics therefrom resulting is not just a practical one (as is widely understood) but it is a practic-dogmatic metaphysic in which "the practical forms [but] a clue to the answer of the theoretical, and [...] speculative question".<sup>21</sup>

What I may hope is, in accordance to the Canon of pure reason, to reach the "highest derivative good", namely the union of virtue and thereto proportional happiness. Since the condition for this highest derivative good is the Ideal of the Supreme original Good (namely the existence of God as "an intelligence in which the morally most perfect will, united with supreme blessedness, is the cause of all happiness in the world, so far as happiness stands in strict relation to morality" (A 810/ B 838)), it follows that we have sufficient subjective grounds to believe in

---

<sup>20</sup> "The first question is purely speculative" (A 805/ B 833).

<sup>21</sup> A 805/ B 833. We have slightly modified the English version.

the existence of God. Such subjective grounds are called “belief”; yet such belief (believing in the existence of God and in a future life) does not strictly belong to practical reason: “Still, if we use words strictly, this must not be called a practical, but a doctrinal belief” (A 826/ B 854). The judgments expressing doctrinal belief bear “an analogon of practical judgments”, but they are “purely theoretical judgments” (A 825/ B 853). We find here a theoretical development of metaphysics, although its grounds and origin be practical.

Are we then before a new kind of metaphysics, whose grounds are practical, and whose objects, however, are the objects of speculative reason? Indeed, I believe so. Certainly in the text of the *Methodenlehre* the positive results of *practical* metaphysics are exposed with remarkable clarity, distinction and stress. Precisely such clarity, distinction and stress might turn us away from considering a *theoretical* metaphysic also present in those very same texts. Such theoretical metaphysic has been developed in *Prolegomena* without recourse to practical grounds. Therein it was developed as a doctrine of “limits” and of “analogy”, a doctrine which allows an analogical knowledge of the objects beyond the limits of possible experience.<sup>22</sup> And it has been further developed in the *Fortschritte der Metaphysik*, here but including the practical grounds.<sup>23</sup>

The present research allows us to suggest that the results of the labours undertaken in the *Critique of Pure Reason* are to be found precisely in this theoretical (or rather practical-theoretical) metaphysics.

The purely theoretical and speculative metaphysic explained in *Prolegomena*, based on the concepts of “limit” and of “analogy”, offers just a partial and one-sided version of the critical metaphysic we attempt to expose here. This purely theoretical and analogical metaphysic derives from *withdrawing* from the complete, practical-dogmatic metaphysics (the one studied in the Canon of pure reason) its moral grounds. Kant himself suggests it, as he states: “If we [...] take a man who is entirely indifferent with regard to moral laws, the question which reason proposes, becomes then merely a problem for speculation, and may, indeed, be supported by strong grounds from analogy, but not by such as will compel the most obstinate scepticism to give way” (A 829 f./ B 857 f.).

This steadiness of the grounds, capable of overcoming “the most obstinate scepticism”, is more than the sole verisimilitude of a hypothe-

<sup>22</sup> On the metaphysics developed in the *Prolegomena* based on the concepts of limit and analogy, see Günter Zöllner (2008). On the same subject, see also Norbert Hinske (1999) and Marcos Thisted (2008).

<sup>23</sup> About the practical-dogmatic metaphysics in *Fortschritte der Metaphysik*, see Max Wundt (1991), as well as Mario Caimi (1989).

sis; it is based on the moral grounds of belief. It is only the inclusion of such moral grounds what constitutes the authentic new critical metaphysic: it is a metaphysic which combines practical doctrines with theoretical ones and so becomes a practical-dogmatical metaphysic.

We have seen that in such combination practical metaphysic supplies the grounds for holding something to be true; thus enabling a theoretical approach to the objects of speculative metaphysic. It then becomes manifest that such new metaphysic is not confined to its practical contents, but it satisfies also (as far as it is possible) the *speculative* interest of reason. Even the aforementioned rational belief: that which supplies the grounds for holding something to be true, is (as we have already seen) a “doctrinal” belief, one that is theoretical and not practical. Determination of the objects of metaphysic is later undertaken (by means of analogy) upon those theoretical-practical grounds.

## V.

Our methodological considerations led us to expect that the solution to the problems put forth by the *Critique* (the answer to the questions put forth by pure reason) should be found at the end of the book. Particularly, granted that the methodical steps explained in the *Untersuchung über die Deutlichkeit* and in the *Methodenlehre* are applied in the argumentation of the *Critique of Pure Reason*, we should expect to find out at the end of the book a definition of the concept of “knowledge by pure reason”, showing in a clear and distinct way the inner logical divisions of the concept and their connections. As a matter of fact, this has proved to be so. This compels us to change, to some extent, our reading of the *Critique of Pure Reason*. Mainly its final part (from the *Dialectic* onwards) acquires a decisive importance. The interpretation of the *Dialectic* as a critique whose results are only negative reveals itself as insufficient; we should acknowledge the importance of its positive contents (offered mostly in the enigmatic second Appendix: “Of the Ultimate End of the Natural Dialectic of Human Reason”),<sup>24</sup> as well as the importance of the positive contents of the *Methodenlehre*. Moreover, the interpretation of the *Critique of Pure Reason* stating that once uncovered the transcendental illusion we are compelled to retain only the *practical* metaphysic, proves insufficient.

We are faced with the manifest need of conceiving a new kind of metaphysics: a practical-dogmatical one, whose purpose is the solving of

---

<sup>24</sup> Stated mostly in its enigmatic second appendix: “Of the Ultimate End of the Natural Dialectic of Human Reason” (A 669/ B 697).

*speculative* problems of the theoretical reason, though the solving of those problems must be kept within very strict boundaries.

## References

- CAIMI, Mario. "Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer *metaphysica specialis*". In: G. Funke (hrsg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*. pp. 103-126. Bonn: Bouvier, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA, 1989.
- COHEN, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: B. Cassirer, 1918.
- HINSKE, Norbert. "La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los *Prolegómenos*". In: Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. pp. 339-354. Madrid: Istmo, 1999.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. 29 v. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.
- \_\_\_\_\_. *Critique of Pure Reason*. Translated from the German of Immanuel Kant by J. M. D. Meiklejohn. London: Henry G. Bohn, 1855.
- La ROCCA, Claudio. "Istruzioni per costruire. La Dottrina del metodo della prima Critica". In: Claudio La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. pp. 183-215. Venecia: Marsilio, 2003.
- THISTED, Marcos: "The Janus Face of the Boundary of Pure Reason Concept: from the Critique of Dogmatic Metaphysics to the Foundation of a Critical Metaphysics". In: *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. pp. 761-771. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- VLEESCHOUWER, H.J. de: "Le sens de la méthode dans le Discours de Descartes et la Critique de Kant". In: Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich and Giorgio Tonelli (eds.), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. pp. 167-183. Hildesheim: Olms, 1967.
- WOLFF, Christian. *Philosophia rationalis sive Logica Methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Editio Tertia. Francofurti & Lipsiae: Oficina libraria Rengeriana, MDCCXXX (1740).
- WUNDT, Max. *Kant als Metaphysiker*. Stuttgart: F. Enke, 1924.
- ZÖLLER, Günter: "In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der *Kritik der reinen Vernunft*". In: Jiri

Chotas, Jindrich Karásek and Jürgen Stolzenberg (eds), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur "Transzendentalen Dialektik" der Kritik der reinen Vernunft*. pp. 17-31. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

**Resumo:** Em 1762, Kant formula um método da filosofia que é distinto do método matemático. Com isso, ele distancia-se do pensamento metodológico de Leibniz e de Wolff. No presente artigo formularemos, primeiro, os preceitos deste método. Depois mostraremos que estes preceitos do método de 1762 se encontram, de modo explícito ou implícito, na doutrina do método da *Crítica da razão pura*. Finalmente, tentaremos demonstrar que a argumentação da *Crítica* guia-se exatamente por esses preceitos metodológicos. Como o mais importante destes preceitos metodológicos diz que a definição não pode estar no início, senão no final da investigação filosófica, é de se esperar que, no final da argumentação da *Crítica da razão pura*, se encontrará uma definição da filosofia da razão pura, ou, pelo menos, uma explicação bastante completa da mesma. Essa expectativa cumpre-se, e isso nos obriga a alterar, em muitos pontos, nossa interpretação da *Crítica* e do tratamento dado nela à metafísica.

**Palavras-chave:** método, metafísica crítica, razão pura, filosofia transcendental

**Abstract:** In 1762, Kant lays down a philosophical method which is quite distinct from the mathematical method. Thereby he withdraws from the methodical thought of Leibniz and Wolff. In the present article first we point out the precepts of this method; then we show that these precepts dating from 1762 were incorporated, in an explicit or implicit way, in the Doctrine of Method of the *Critique of pure reason*. At last, we want to show that the argumentation of the *Critique* is guided just by those methodical precepts. As the most important of these methodical precepts says that a definition cannot be in the beginning, but must be placed at the end of philosophical investigation, we can expect that we will find in the end of the argumentation of the *Critique of pure reason* a definition of philosophy of pure reason or, at least, a detailed explication of that philosophy. This expectation is fulfilled, and this obliges us to change in many respects our interpretation of the *Critique* and its mode of treating metaphysics.

**Keywords:** method, critical metaphysics, pure reason, transcendental philosophy

Recebido em 14/11/2011; aprovado em 29/03/2012.

## El problema de la virtud en la ética de Hermann Cohen

[The problem of virtue in Hermann Cohen's ethics]

Héctor Oscar Arrese Igor\*

Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires (Buenos Aires,  
Argentina)

Hermann Cohen elaboró un sistema filosófico que constituyó un hito en el “retorno a Kant” que tuvo lugar en la Alemania de fines del siglo XIX (Willey, 1978; Sieg, 1994; Köhnke, 1986). En la segunda parte de su sistema filosófico, la *Ethik des reinen Willens* (en adelante *ErW*), Cohen intentó rescatar la herencia de la ética kantiana, superando a la vez las que consideraba como sus insuficiencias.

Cohen entiende que el carácter específicamente kantiano de la filosofía consiste en partir de un corpus científico determinado, para luego descubrir sus condiciones de posibilidad. Como sostiene Cohen: “Toda filosofía está referida al hecho de las ciencias. Esta referencia al hecho de las ciencias vale para nosotros como lo eterno en el sistema de Kant” (“Alle Philosophie ist auf das Faktum von Wissenschaften angewiesen. Diese Anweisung auf das Faktum der Wissenschaften gilt uns als das Ewige in Kants System”; *ErW*, p. 65). En el caso de la lógica, esto es de la filosofía teórica, el punto de partida es la ciencia matemático-natural. Pero en cuanto a la ética, o filosofía práctica, la cuestión se torna más compleja, porque el mismo Kant no tomó como referencia ningún corpus en particular. Cohen considera que esto es un hueco dejado por la filosofía moral de Kant, lo que intenta subsanar buscando la ciencia de referencia para la ética (*ErW*, p. 67).

Esta búsqueda impulsa a Cohen a investigar la idoneidad de la historia, la psicología y la sociología, las que son rechazadas por diversas razones (*ErW*, 28-43. Cfr. Dreyer, 1985, p. 111; Günther, 1971, p. 96). La ciencia jurídica es la única disciplina que, desde el punto de vista de Cohen, puede ser el punto de partida para establecer la correlación entre

---

\* Email: harreseigor@gmail.com

el individuo y la universalidad moral, que es el problema específico de la ética (*ErW*, pp. 63-66). Llevado por la idea del Estado como persona jurídica, Cohen encuentra que la voluntad pura, fundamento de la ética, se expresa por medio de la autoconciencia a través de la legislación en el Parlamento (*ErW*, p. 80; Ollig, 1979, p. 156; Lissner, 1922, p. 55). En cuanto a su forma, la ley es una especie de contrato, porque presupone el acuerdo de los ciudadanos, quienes se autolegislan por medio de sus representantes (*ErW*, 247; Winter, 1980, p. 283; Giesecke, 1990, p. 120).

El Estado como comunidad moral, que establece esta correlación entre el individuo y la universalidad de la ley, es un ideal a realizar en la historia. Más aún, el Estado es por definición un ideal irrealizable del todo, porque consiste en una serie de normas o prescripciones, establecidas en la Constitución, que siempre esperan ser cumplidas. Por lo tanto, el carácter prescriptivo del Estado siempre está haciendo referencia al futuro, es decir que está anticipándose (Schmid, 1993, pp. 72-73; Lissner, 1922, pp. 56-57). De este modo, el ideal moral empuja a la historia siempre hacia delante.

La autoconciencia se realiza entonces por medio de la legislación en el Estado, por lo que supone la autonomía, como autolegislación, autodeterminación a la acción, autorresponsabilidad respecto de ella y, finalmente, autoconservación en la existencia (*ErW*, pp. 324-388). Sin embargo, como veremos más adelante, ninguna de estas dimensiones de la autonomía implica la realización efectiva de la autoconciencia porque son parte de su concepto, en tanto que ideal moral.

En consecuencia la ética necesita de una mediación para dar vida al ideal moral de la autoconciencia. Se trata del rol que deberá cumplir la virtud. Pero, para lograrlo, debe permitirnos acceder al individuo particular, lo que la ética de Cohen no ha logrado en el nivel de sus conceptos fundamentales. Cohen más bien ha permanecido en el nivel de la universalidad de la autoconciencia moral, con lo que ha podido dar cuenta únicamente de una de las dos dimensiones fundamentales de la ética. El objetivo de este trabajo es examinar si la teoría de la virtud, presente en la *ErW*, es suficiente para introducir la dimensión del individuo particular en la ética, postergada en la parte de su fundamentación.

## 1. El problema de la virtud

Cohen comienza su investigación sobre la virtud remontándose a la ética socrática misma. Sócrates descubrió el concepto universal a partir del problema moral, sobre todo el de la definición del bien. Si el

conocimiento tiene un carácter universal, entonces debe conformar una unidad. En consecuencia, Sócrates sostuvo que esta unidad debe darse también en la virtud correspondiente a la adquisición del conocimiento, es decir que surge de su enseñabilidad. De este modo, la virtud queda ligada desde el comienzo de la historia de la filosofía con la interioridad, en particular con el desarrollo de las convicciones morales (*ErW*, pp. 470-471). Sin embargo, Cohen no se da por satisfecho con esta idea, porque considera que no se puede prescindir de la esfera de la acción externa para dar cuenta de la virtud, quedándose encerrado en el foro interno de la conciencia.

Cohen señala que ambas dimensiones son necesarias para estructurar la virtud, porque puede ocurrir que la acción sea buena, mientras que nuestra intención al realizarla sea mala; o, por el contrario, podría ser el caso de que nuestra acción sea mala (por ejemplo, que provoque ciertos daños a los demás), aunque guiada por una intención recta (*ErW*, p. 471). Esto provoca ciertos problemas conceptuales que Cohen intentará enfrentar más adelante en su teoría de los móviles morales, tanto en el caso del honor como en el del amor.

Por otro lado, la mera realización de la acción (*Betätigung*) debe ser complementada con la habilidad para llevarla a cabo, denominada por Cohen como *Fertigkeit* (como una traducción del término aristotélico *hexis* y del latino *habitus*). La idea de habilidad debe ser separada de la de hábito, porque esta última la convierte en una mera costumbre, es decir en una mera repetición de actos sin demasiada convicción. En este último caso, la virtud se separaría de las convicciones morales que el sujeto sostiene en su foro interno y se convertiría en una acción meramente externa y biológica.

De este modo, no puede prescindirse de ninguna de las dos dimensiones. Con palabras de Cohen: “la virtud debe tener y conservar sus raíces vivientes en la convicción. Y del mismo modo ella debe atestiguar por medio de las acciones, que adquieren la apariencia de una substancialidad moral por medio de la continuidad y de un tipo de persistencia” (“Die Tugend muss ihre lebendige Wurzel in der Gesinnung haben und behalten. Und sie muss ebenso sehr durch die Handlungen sich bezeugen, welche durch die Beständigkeit, durch eine Art von Beharrung das Ansehen einer sittlichen Substantialität annehmen”; *ErW*, p. 472).

Ahora bien, el aporte específico que hace la idea de la virtud a la teoría de Cohen consiste en dar estabilidad a la acción, de modo tal que nunca sea impedida su realización por algún obstáculo psicológico o moral. La virtud es necesaria para dar plausibilidad al ideal de la

autoconciencia moral que Cohen propone en el capítulo 4 de su *ErW*. La autoconciencia presupone la autonomía que es la capacidad de elaborar la ley. Según el capítulo 7 de la *ErW*, la autonomía contiene a su vez cuatro dimensiones: la autolegislación, la autodeterminación, la autorresponsabilidad y la autoconservación. La dimensión que hace referencia a la realización concreta de la acción es la autodeterminación, que implica que el sujeto realiza la acción por sí mismo, sin sufrir ningún tipo de coacción externa o interna (*ErW*, pp. 345-357).

Cohen argumenta que es poco razonable esperar que el sujeto individual pueda cumplir sin más con esta exigencia, de modo tal de realizar la acción en cada caso sin tener que luchar duramente contra sus propias tendencias, inclinaciones y hábitos en sentido contrario. Por el contrario, lo más sensato es garantizar que el sujeto pueda realizar la acción como lo hace respecto de su propia autoconservación biológica, es decir de modo continuo y sin interrupciones (*ErW*, p. 472).

Lo mismo ocurre si consideramos el tercer elemento de la autonomía, que es la autorresponsabilidad. Se trata de la necesidad de identificarse a sí mismo con la ley del Estado, en tanto que producida por uno mismo como ciudadano, es decir como autolegislador (*ErW*, pp. 357-372). Pero tampoco la puesta en práctica de la autorresponsabilidad está exenta de problemas, dado que el sujeto que quiere hacerse cargo de sus propias acciones se ve enfrentado a una serie de tentaciones, de excusas, de desviaciones, etc. Es poco realista sostener que el agente puede combatir todas estas tentaciones de a una, cada vez que aparezcan, y que de este modo tiene siempre el éxito garantizado. Por el contrario, sostiene Cohen, también en este caso el sujeto necesita de algún medio para garantizar cierta estabilidad a la acción. Dicho de otro modo, el sujeto debe desarrollar alguna disposición a actuar de esa manera (*ErW*, p. 473).

Las precisiones de Cohen respecto de la autodeterminación y de la autorresponsabilidad son importantes para comprender el lugar que ocupa el concepto de la virtud en el sistema de su filosofía moral. Por un lado, está el concepto de autoconciencia moral, que se determina por medio de la idea de autonomía en sus cuatro dimensiones. Se trata del ideal moral a realizar o, como dice Cohen, de los conceptos fundamentales y constitutivos de la moralidad. Dicho de otra manera, la idea de la autoconciencia moral nos señala la dirección que debe tener nuestro camino.

Pero este concepto guía y orientador de la autoconciencia moral no alcanza para garantizar su realización efectiva en la historia concreta de cada individuo. Para ello, necesita de otro instrumental conceptual,

que le dé estabilidad y seguridad a la acción particular, de modo tal de que pueda tomar al ideal de la autoconciencia como modelo. Se trata del concepto de virtud, que mantiene firmes a las acciones en su camino hacia el perfeccionamiento moral del individuo (*ErW*, pp. 472-474).

## 2. Los afectos de las virtudes

Contra la idea socrática de la unicidad de la virtud, Cohen sostiene que en realidad debe pensarse en una multiplicidad de virtudes. La razón de esta afirmación reside en que la realización de la autoconciencia moral es la meta de la acción virtuosa y que, por otro lado, la autoconciencia moral sigue dos orientaciones, dado que consiste en la correlación que se establece entre cada individuo y la universalidad moral del Estado (*ErW*, p. 475). Como enfatiza Cohen: “las dos orientaciones tienen el mismo valor para la producción de la autoconciencia; las dos orientaciones deben ser seguidas y conservadas” (“Beide Richtungen haben den gleichen Wert für die Erzeugung des Selbstbewusstseins; beide Richtungen müssen beschritten und eingehalten werden”; *ErW*, p. 475). Esto implica que deben encontrarse también móviles morales para cada orientación de la autoconciencia, en razón de la especificidad de cada una.

Análogamente, el concepto de voluntad pura contiene en sí mismo también una doble orientación, dado que consiste en la integración del pensamiento y el afecto. El pensamiento es quien construye el contenido de la voluntad, mientras que el afecto es quien mueve a la voluntad para llevarlo a cabo, según el capítulo 2 de la *ErW* (pp. 109-163). Ahora bien, la voluntad exige al pensamiento que se una con el afecto. Esta integración es posible gracias a que el pensamiento contiene movimiento en sí mismo, aquello que Cohen denomina como la “tendencia” (*Tendenz*). La tendencia se une con el “impulso”, que es el movimiento propio del afecto y, de este modo, hace posible que la voluntad se ponga en acción. Por lo tanto, el afecto es el motor, pero no el factor de la voluntad (*ErW*, p. 476). Dicho de otro modo, el afecto es la herramienta o el medio para la realización de la acción voluntaria.

Esta importancia que tiene el afecto para explicar la acción necesariamente debe influir en la clasificación de las virtudes, porque ellas son quienes deben poner las mediaciones entre las que debe elegir la voluntad y que luego la acción debe recorrer. En vista de lo argumentado hasta aquí, Cohen rechaza la idea estoica de la apatía, dado que no le otorgaría ningún lugar al afecto. Pero tampoco se inclina por el sentido opuesto, es decir por aquellas concepciones que le dan un lugar

tan preponderante al afecto que incluso llegan a afirmar que sería él quien produce el contenido de la voluntad. En este caso, el afecto adquiriría la apariencia de un afecto independiente y, por lo tanto, puro. Desde este punto de vista, el afecto sólo podría ser un sentimiento estético, porque sólo en este tipo de sentimiento el afecto constituye el contenido mismo. Por lo tanto, el afecto dejaría de ser tal y se transformaría en algo distinto de sí (*ErW*, p. 477).

En las diferentes formas de la conciencia, tanto en el pensamiento como en la voluntad, el afecto es un conjunto de anexos y sufijos, es decir que es un mero medio para la realización de la conciencia, pero no determina sus contenidos. En el caso del sentimiento estético, el contenido es puesto por el sentimiento mismo; más aún, es el sentimiento mismo (Cohen, 1912, pp. 136-235; Poma, 1997, pp. 136-139). Podría objetarse que la moralidad podría constituir el contenido del sentimiento estético, como ocurre en numerosas obras con contenido moralmente relevante. Lo mismo podría decirse del pensamiento respecto de aquellas obras que tienen contenido científico. Pero en realidad, argumenta Cohen, estos son sólo los materiales (*Stoffe*) que usa el sentimiento estético pero no sus contenidos propiamente dichos (*ErW*, pp. 478-479). Sin embargo, la pregunta acerca del rol del afecto en la formación del contenido de la voluntad no es la correcta, a fin de tratar el conflicto entre la ética y la estética, en relación con la teoría de la virtud.

La pregunta más bien debe referirse al tipo de afecto que está a la base de la estética y a si éste es idóneo para poner los fundamentos de la virtud o no. Según Cohen, en la antigüedad ya está presente el concepto de sentimiento, introducido para transformar y eliminar el carácter egoísta de los conceptos de placer y displacer. Pero la espontaneidad que es propia del sentimiento estético está dada por el impulso natural del amor (*Liebe*) (*ErW*, p. 480). Esto se ve claramente en el caso de la poesía y la música, pero también en las artes constructivas como, por ejemplo, en la arquitectura, en donde la casa construida es pensada como un nido para la familia.

Si postulamos al afecto natural del amor como el fundamento de la virtud, entonces encontraremos graves problemas. Por un lado, se puede llegar a idealizar el amor erótico hasta proponerlo como modelo de todas las relaciones y, de este modo, postular que la amistad es una virtud. O, peor aún, se sostendría la idea de una virtud estética, lo que acarrearía complicaciones no menores, porque el afecto natural del amor, de cuño egoísta y particularista, dirigiría a la virtud, alejándola del ideal moral, que es la base de la ética (*ErW*, p. 481). Más aún no podría dar

cuenta del problema ético fundamental, que es el de la relación entre el individuo y la universalidad.

Sin embargo, el afecto del amor presenta un problema adicional cuando toma la forma de la simpatía (*Gunst*). El amor puede ser defendido como afecto para la virtud, en la medida en que, más allá de que surja del egoísmo, también implica la unificación del yo con el otro en una comunidad de vida. En última instancia, se trata de la relación entre el yo y la comunidad particular a la que pertenece. El amor parecería ser idóneo para fundamentar la virtud, en la medida en que la ética debe dar razón de la correlación entre el individuo y la universalidad, que sería pensada como la comunidad (*ErW*, p. 482). De este modo, el yo se liberaría del egoísmo por medio del amor y accedería a la instancia supraindividual del nosotros.

Sin embargo, Cohen considera que este modo de encarar el problema es erróneo, toda vez que echa a perder toda su teoría de la autoconciencia moral, degradando y quitándole sentido al concepto mismo de virtud. La razón de esto es que el amor presupone que el yo favorece únicamente o de modo preferencial a otro yo, con quien está unido por los lazos comunitarios, pero deja de lado o directamente no toma en cuenta a quienes quedan fuera de este plexo de relaciones. Este tipo de razonamientos puede llegar incluso a justificar el favorecimiento de aquellas personas que pertenecen a la propia raza, y la enemistad manifiesta con quienes tienen otra procedencia étnica (*ErW*, p. 482). Este es el mismo problema que presenta la concepción religiosa del amor al prójimo, que implica una suerte de gradaciones (*Abstufungen*) en la simpatía que el yo siente por aquellos con quienes entra en relación.

Este favoritismo de unos individuos respecto de otros es inevitable en el amor, porque yace en la naturaleza misma del afecto, y lo inhabilita para fundamentar las virtudes morales. El afecto sólo puede dirigirse hacia la comunidad, como hemos visto hasta ahora. Pero la comunidad es relativa, porque siempre consiste en una cantidad limitada de individuos, es decir en una pluralidad (*Mehrzahl*). La comunidad siempre debe delimitar un grupo de individuos respecto de otros que no pertenecen a ella, por medio de la operación de la separación (*Sonderung*) (*ErW*, p. 484). Por lo tanto, la comunidad no está en condiciones de representar a la universalidad moral, que carece de fronteras dentro de la humanidad.

La universalidad moral puede alcanzar su expresión únicamente en el Estado democrático de derecho y, finalmente, en la federación de Estados, que debe ser el último fin y el norte de toda virtud auténticamente moral. Sólo de este modo puede el individuo entrar en

correlación con la humanidad, entendida como una comunidad legal universal, en la que cada uno de sus miembros toma parte por medio de la autolegislación (*ErW*, p. 485). Por lo tanto, el amor no es un afecto idóneo para fundamentar la virtud. Sin embargo, no puede prescindirse del todo del afecto del amor, porque el principio supremo de la universalidad debe abarcar en sí e integrar de alguna manera a las comunidades particulares en que los individuos están insertos, tales como la familia, el trabajo, la nación, etc. En caso contrario, la universalidad moral perdería encarnadura y realidad histórica y no podría realizarse de ninguna manera.

Por eso Cohen sostiene que el amor debe ser el afecto correspondiente a las virtudes de segundo grado, es decir a aquellas que ponen en relación al individuo con su comunidad de vida (*ErW*, p. 487). De este modo, las comunidades particulares deben quedar subordinadas a la universalidad moral del Estado y, en última instancia, de la federación de Estados, que deben actuar entonces como correctivos de las tendencias egoístas y particularistas que están detrás de estas agrupaciones. Al colocarse bajo la tutela de la universalidad, la comunidad deja de estar en contradicción con ella y de poner sus metas o intereses como excepciones respecto de aquella (*ErW*, p. 486). Por lo tanto, las comunidades particulares no deben ponerse por encima de la universalidad ni usurpar su rol directivo, ni tampoco deben ser pensadas como las mediaciones para conocer la universalidad, a partir de la huella que esta última deja en ellas. Por el contrario, la comunidad simplemente es un medio para la realización de la universalidad en la historia, junto con el Estado.

Por otro lado, en el ámbito de la universalidad los miembros de la comunidad jurídica son producidos por la persona jurídica del Estado y su sistema de derechos. Esta producción pura del pensamiento a partir de sí mismo, que se cristaliza en la ciencia jurídica, es el fundamento de las relaciones intersubjetivas que se dan en la comunidad, donde los individuos ya se presuponen como existiendo de antemano. De este modo, la comunidad particular está subordinada también epistemológica y metodológicamente al Estado (*ErW*, p. 489). Sin embargo, queda aún por establecer el afecto que corresponde a las virtudes de primer grado, es decir a aquellas que ponen en relación al individuo con la universalidad presente en el Estado.

Cohen sostiene que el afecto que debe estar a la base de las virtudes de primer grado debe ser el honor (*Ehre*), dado que tiene un origen claramente jurídico, y la universalidad moral se realiza por medio del Estado como persona jurídica (*ErW*, p. 490). En primer lugar, Cohen

responde a la objeción que podría surgir a partir de que el honor no podría ser idóneo como afecto, dado que no caracterizaría una actividad, sino más bien el contenido en el que esta actividad se ha objetivado previamente. Pero justamente por esta razón el honor sería adecuado como afecto, dado que contendría en sí mismo la actividad y el objetivo al que ella se dirige y, por lo tanto, el impulso que la mueve (*ErW*, p. 490). El honor es más adecuado que la dignidad (*Würde*), que puede dar lugar a una pose ceremoniosa y poco realista; por otro lado, también es preferible al respeto (*Achtung*), que designa más bien un sentimiento puramente espiritual (*ErW*, p. 491).

Por el contrario, el honor es un valor jurídico, que toma su nombre del valor monetario (*aes*). El honor tiene un carácter vinculante que en realidad proviene de la forma humana (*menschliche Gestalt*). Con palabras de Cohen: “del mismo modo en que la moneda tiene el mismo valor en la mano de cada uno, así el honor brilla en el rostro (*Anlitz*) del ser humano, como el honor humano” (“Wie die Münze gleichen Wert hat in jedermanns Hand, so leuchtet auf dem Anlitz des Menschen die Ehre, als die Menschenehre”; *ErW*, p. 491). El honor es la igualdad de todos los seres humanos en la realización de la tarea moral, es decir en su correlación con la universalidad (*ErW*, pp. 491-492).

Para evitar malinterpretaciones en torno al concepto del honor, Cohen lo distingue del honor respecto del estrato social al que uno pertenece, que tiene un significado más bien político. Esta idea surge en la Edad Media como una reacción del estrato de los caballeros frente a las pretensiones que tenía la Iglesia de constituir la universalidad. Desde el punto de vista de Cohen, se trata en última instancia de la reacción del valor humano natural frente a la prepotencia de la Iglesia, que quería acuñar el valor propio del ser humano (*ErW*, p. 492). Sin embargo, el honor en relación con el propio estrato es la valoración exclusiva de una comunidad meramente relativa, que obscurece y opaca a la verdadera universalidad que debe residir en el Estado.

En contraste, el afecto del honor no surge del yo, como en el caso del amor, sino del otro y, de ese modo, surge el “nosotros” puro, que es el Estado pero, en última instancia, es la federación de todos los Estados de la humanidad. Todos los pueblos deben orientar su acción, en última instancia, a defender el honor de la humanidad. Este es el sentido de las guerras que muchos pueblos conducen para defender el honor vinculado a su autodeterminación (*ErW*, p. 493).

Esta idea exigente del afecto del honor pone en evidencia la banalidad de la lucha por el honor que tiene lugar en los duelos a muerte. Se trata de una frivolidad repugnante que sacude los fundamentos

mismos del honor, al convertirlo en una venganza sangrienta. Es imposible congeniar la idea de la defensa de la humanidad en el otro cuando se consagra con el mismo acto el atentado contra la vida del otro. En realidad se trata de una burla (*Verhöhnung*) contra la ley, una forma de hipocresía o, simplemente, de anarquismo. El duelo presupone una pereza moral, para aliviarse el yugo de la tarea exigente planteada por el afecto del honor (*ErW*, pp. 493-494). Con el duelo, muchas veces se intenta defender a una comunidad particular, por ejemplo, a la familia, substituyéndose de este modo la comunidad universal de la humanidad, que es la que debe brillar como el norte de la acción humana.

Para testear la corrección moral de una forma determinada de honor se la debe juzgar tomando como criterio la universalidad del Estado democrático de derecho y de la federación de Estados. En el caso de que entre en contradicción con las bases mismas del derecho, entonces deberá ser rechazada como una forma falsa del honor. Este es claramente el caso del antisemitismo, que no sólo es un atentado contra el honor de la humanidad, sino también contra una cultura que se ha fundado sobre los textos proféticos, que ha defendido a la humanidad en la persona del extranjero, la viuda y el huérfano y ha anticipado la idea de la federación de Estados en la idea mesiánica de la humanidad unificada (*ErW*, p. 496).

Pero la tarea de terminar con el antisemitismo cristiano no puede ser encargada a la religión judía, sino más bien al Estado democrático de derecho, que es la única instancia de imparcialidad que puede proporcionar un acuerdo entre judíos y cristianos (*ErW*, p. 496). Y sólo el afecto del honor puede orientar la acción hacia la universalidad del Estado, porque el amor siempre queda preso de las comunidades particulares a las que se dirige (*ErW*, p. 497).

### 3. Conclusiones

Como consecuencia de lo visto hasta aquí, considero que la teoría de Cohen acerca de la virtud no logra recuperar la dimensión de la individualidad en su ética, porque tanto las virtudes de primer como las de segundo grado hacen referencia únicamente a la dimensión comunitaria o colectiva de la humanidad. El honor es un afecto que nos pone en relación con la comunidad moral universal de la humanidad, que se desprende de la idea del Estado como persona jurídica y de la federación universal de Estados. Por otro lado, el amor integra al individuo en su comunidad particular de pertenencia, desde la familia

hasta la nación. Pero en ninguno de los casos podemos saber cómo el individuo como tal logra autodeterminarse efectivamente a la acción.

La ética de Cohen no dispone de una psicología moral propia de cada sujeto, es decir de aquella estructura de sus facultades psíquicas que permita anclar y dotar de realidad concreta al ideal de la autoconciencia moral. Si bien es cierto que Cohen determina los afectos que deben estar a la base de las virtudes, no los encuentra a partir de una investigación de la estructura de la subjetividad individual. Por el contrario, Cohen deduce que el amor y el honor son los afectos más idóneos para fundamentar las comunidades particulares y la comunidad universal de la humanidad, respectivamente. Esto significa que el punto de partida de la argumentación es la estructura de estas comunidades mismas, y no ya del sujeto que se incorpora a ellas. Más aún, Cohen argumenta que el individuo es el producto de la ciencia del derecho, es decir del pensamiento puro, y que, por lo tanto, los sujetos concretos que toman parte en las distintas comunidades en realidad presuponen su subjetividad legal originaria (*ErW*, p. 489).

Esta prioridad de la figura de la persona jurídica del Estado por sobre los ciudadanos de carne y hueso deja al individuo en un estado de indeterminación que no termina de resolverse. En realidad, el edificio completo de la filosofía moral de Cohen es sacudido en sus fundamentos más profundos, porque queda convertido en una abstracción sin contornos demasiado reconocibles en la historia humana.

La teoría de Cohen pide una filosofía de la educación cívica y moral, porque el ideal del Estado puede realizarse únicamente gracias a las virtudes de los ciudadanos, los que le otorgan estabilidad y lo dotan de realidad. Sin embargo, sin una idea clara de la estructura del carácter a modelar en cada ciudadano, esta teoría de la educación este proyecto no puede desarrollarse de modo satisfactorio.

## Referencias

COHEN, H. *Ethik des reinen Willens*. In: Hermann Cohen: *Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Band 7, System der Philosophie, 1. Teil. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2002. [Nachdruck der 2. revidierten Auflage, Berlin: Bruno Cassirer, 1907. Sigla: *ErW*.]

- \_\_\_\_\_. *Ästhetik des reinen Gefühls*. Erster Band. Berlin: Bruno Bauer, 1912.
- DREYER, M.: *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens*. Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1985.
- GIESECKE, P. *Kant und der Sozialismus. Studien zum Marburger Neukantianismus, Philosophisches Kritizismus und Kritischen Rationalismus*. München: Dissertation, 1990.
- GÜNTHER, H. *System und Fortschritt im Denken Hermann Cohens*. Köln: Dissertation, 1971.
- KÖHNKE, K. Ch. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Unversitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- LISSER, K. *Der Begriff des Rechts bei Kant. Mit einem Anhang über Cohen und Görland*. Berlin: Verlag von Reuter & Reichard, 1922.
- OLLIG, H. L. *Religion und Freiheitsglaube*. Hanstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, 1979.
- POMA, A. *The critical philosophy of Hermann Cohen*. New York: State University of New York Press, 1997.
- SCHMID, P. *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- SIEG, U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- WILLEY, Th. *Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*. Detroit: Wayne State University Press, 1978.
- WINTER, E. *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin: Duncker & Humblot, 1980.

**Resumo:** Hermann Cohen considera que o problema moral consiste na correlação entre o indivíduo e a universalidade. Contudo, no nível da fundamentação da sua ética somente há lugar para a universalidade moral, que se realiza na auto-consciência moral. Esta última se expressa na vontade do Estado, por meio da legislação. Neste trabalho pretendo investigar se o conceito de virtude pode incorporar a dimensão da individualidade na ética de Cohen.

**Palavras-chave:** auto-consciência moral, Estado, virtude, honra, amor

**Abstract:** Hermann Cohen considers that the moral problem consists in the correlation between the individual and the universality. Nevertheless, at the level of the foundation of his ethics there is only place for the moral universality, which realizes itself in the moral self-consciousness. The latter expresses itself in the state's will, through the legislation. In this paper I intend to research if the concept of the virtue can incorporate the dimension of the individuality in Cohen's ethics.

**Keywords:** moral self-consciousness, virtue, State, honour, love

Recebido em 10/04/2012; aprovado em 12/10/2012

## O papel do conceito de verdade no julgar: Kant e Frege

[The role of the concept of truth in judgment: Kant and Frege]

Dirk Greimann\*

Universidade Federal Fluminense (Niterói, RJ, Brasil)

### I.

De acordo com a teoria da redundância da verdade, que é também chamada “deflacionismo da verdade”, a atribuição da verdade é um passo inteiramente redundante que não tem nenhum papel essencial, nem na cognição nem na comunicação. A base desta teoria consiste na observação linguística, geralmente atribuída a Ramsey, que o sentido da palavra ‘verdadeiro’ não faz nenhuma contribuição essencial ao sentido das sentenças em que ocorre, isto é, uma sentença como ‘É verdade que a neve é branca’ não diz nada a mais nem a menos que a sentença simples correspondente ‘A neve é branca’. A avaliação substancialista da verdade, por outro lado, considera a atribuição da verdade como um passo não redundante por meio do qual o status semântico ou epistêmico das proposições é determinado.

Nem Frege nem Kant podem ser classificados de modo satisfatório como substancialistas ou como deflacionistas. Por um lado, adotam a tese deflacionária de que a atribuição da verdade não acrescenta nada ao conteúdo proposicional dos juízos. Por outro, entretanto, os dois tratam a verdade como um conceito central da lógica. Assim, na teoria de Kant, verdade é considerada como uma “modalidade” cuja aplicação é um constituinte essencial do que ele chama de um “juízo assertórico”. Ele escreve:

---

\* Email: greimann@dirk-greimann.de – Este texto é a tradução do meu trabalho “Kant and Frege on the Cognitive Role of the Concept of Truth”, apresentado no X. Internationaler Kant -Kongress – Recht und Frieden in der Philosophie Kants, em São Paulo, em 2005. Agradeço a Marcelo Fischborn pela tradução e a Kariel Antonio Giarolo pela revisão.

A modalidade dos juízos é uma função bem particular dos mesmos que possui o caráter distintivo de nada contribuir para o conteúdo do juízo (...), mas de dizer respeito apenas ao valor da cópula com referência ao pensamento em geral. Juízos *problemáticos* são aqueles em que se admite o afirmar ou o negar como meramente *possível* (arbitrário), juízos *assertóricos* aqueles em que se o considera *real* (verdadeiro) e juízos *apodíticos* aqueles em que se o encara como *necessário*. (*KrV*, A 74 s./ B 99 s.)

Uma concepção muito similar das relações entre verdade e asserção é encontrada na teoria do juízo de Frege. Por um lado, ele defende que a aplicação do conceito de verdade não faz uma contribuição essencial para o conteúdo de juízos. Em “Meine insights lógicos básicos”, por exemplo, ele escreve:

... o sentido da palavra ‘verdadeiro’ é tal que ele não faz nenhuma contribuição essencial ao pensamento. Quando afirmo ‘É verdade que a água do mar é salgada’, digo a mesma coisa como quando afirmo ‘A água do mar é salgada’. Isto nos permite reconhecer que a asserção não se encontra na palavra ‘verdadeiro’, mas na força assertórica com que a sentença é proferida (Frege, 1997, p. 323).

Entretanto, Frege não considera que a verdade é um conceito redundante; pelo contrário, a verdade é, para ele, um conceito chave da lógica cuja aplicação é um componente essencial dos atos cognitivos e ilocucionários tais como juízos e asserções (cf. Frege, 1997, pp. 323, 325). A base desta concepção híbrida da função da verdade consiste da seguinte análise dos instrumentos linguísticos de expressão da verdade:

É pelo uso da forma da sentença assertórica que expressamos a verdade [*womit wir die Wahrheit aussagen*], e para fazer isto não precisamos da palavra ‘verdadeiro’. De fato podemos dizer que até mesmo onde usamos a locução ‘é verdade que ...’ o que é realmente essencial é a forma da sentença assertórica (Frege, 1983, p. 140).

Quando, por exemplo, queremos expressar que a proposição de que a neve é branca é verdadeira, não precisamos aplicar a palavra ‘verdadeiro’; já é suficiente fazer a asserção da sentença ‘A neve é branca’. Em virtude de sua forma esta sentença expressa que é verdadeiro que a neve é branca. A cláusula ‘que a neve é branca’ expressa que a neve é branca também, mas não expressa que isto é também verdadeiro. Isto mostra que, na linguagem natural, sentenças assertóricas têm uma dupla função linguística: elas servem, ao mesmo tempo, para expressar um conteúdo proposicional e para expressar a verdade de um conteúdo proposicional.

Nas abordagens de Frege e de Kant, o conceito de verdade desempenha um papel importante para a cognição que é ignorado pelas modernas avaliações deflacionistas da verdade. Ambos consideram a verdade como uma *modalidade cognitiva*, isto é, como uma *medida* do juízo. Deixe-me explicar. É certamente parte do significado dos termos ‘julgar’ e ‘juízo’ que nada pode ser *simplesmente* julgado. Estes termos requerem como complemento uma expressão começando com ‘como’ especificando a medida do juízo. Se, por exemplo, uma ação é julgada, então é julgada como moralmente má, ou como moralmente boa, como egoísta, como inteligente, etc. De modo similar, se um conteúdo proposicional é julgado, então é julgado como verdadeiro, ou como falso, como possível, como provável, como necessário, etc. Julgar é, portanto, uma forma de atribuir uma qualidade a um conteúdo proposicional. No caso de juízos assertóricos, esta qualidade é a qualidade de ser verdadeiro, de acordo tanto com Kant como com Frege. É neste sentido que eles consideram a verdade como uma modalidade cognitiva.

*Prima facie*, a tese de que a aplicação do conceito de verdade é uma condição necessária do juízo assertórico não parece plausível, contudo. Quando queremos asserir que a neve é branca, temos que predicar brancura da neve, mas não necessitamos predicar a verdade da proposição de que a neve é branca. Asserir da neve que ela é branca é uma coisa, e asserir da proposição de que a neve é branca que ela é verdadeira, é outra.

Entretanto, de um ponto de vista fregeano, esta objeção ignora a distinção entre o julgar e o mero “apreender” (*Fassen*) de um pensamento<sup>1</sup>. Por exemplo, quando um cientista se pergunta se a neve é branca, enquanto deixa em aberto se isto é de fato verdadeiro, ele meramente “apreende” o pensamento de que a neve é branca. Para julgar (assertoricamente) que a neve é branca, ele deve, além disto, determinar o valor de verdade deste pensamento: se é ou não o caso de que a neve é branca. O correlato linguístico do ato cognitivo de apreender um pensamento é o mero “expressar” (*Ausdrücken*) de um pensamento. Desta forma, a cláusula ‘que a neve é branca’ expressa o pensamento de que a neve é branca sem dizer se isto é de fato verdadeiro. Consequentemente, o correlato linguístico do ato cognitivo de fazer um juízo assertórico é o ato da asserção: ao asserir que a neve é branca, o falante não apenas expressa o pensamento de que a neve é branca, mas

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Frege, 1997, p. 354.

também o apresenta como uma verdade (*als wahr hinstellen*) (cf. Frege, 1983, pp. 192, 214).

A principal motivação por trás da abordagem fregeana é levar em consideração os critérios de identidade dos atos linguísticos e cognitivos. Ele pensa que a lógica tradicional está envolvida numa confusão dos atos de predicação e asserção, onde a predicação é tida como o ato de meramente expressar um pensamento elementar (cf. Frege, 1983, p. 201). É, pois, possível predicar uma propriedade de um objeto sem ao mesmo tempo asserir que a qualidade de fato se aplica ao objeto. Isto ocorre, por exemplo, no caso de fazer um pergunta: no caso de perguntar se a neve é branca, o falante precisa predicar a brancura da neve, mas não asserir da neve que ela é branca.

Outro exemplo é a predicação da brancura da neve num juízo condicional como “Se a neve é branca, então ela não é preta” e também num juízo disjuntivo como “A neve é branca ou ela não é branca”. Em ambos os casos, a brancura não é asserida da neve, embora ela seja predicada da neve. A diferença é que numa mera predicação o valor de verdade do pensamento expresso não é determinado: assim a sentença assertórica “A neve é branca” expressa que é verdadeiro que a neve é branca, a sentença condicional “Se a neve é branca, então ela não é preta” deixa em aberto se é verdadeiro ou falso que a neve é branca.

Uma análise muito similar é encontrada nos escritos de Kant sobre as modalidades. Em uma nota ao § 30 da Lógica de *Jäsche*, por exemplo, ele explica as modalidades como segue:

Este momento de modalidade indica, então, apenas a maneira pela qual algo é afirmado ou negado no juízo: se nada decidimos sobre a verdade ou inverdade de um juízo, como no juízo problemático: *a alma do homem pode ser imortal*; ou se determinamos algo sobre isso, como no juízo assertórico: *a alma humana é imortal*; ou, finalmente, se exprimos a verdade de um juízo até mesmo com a dignidade da necessidade, como no juízo apodítico: *a alma do homem tem que ser imortal*. (AA 09:108 s.)

Uma vez que, de acordo com esta explicação, um juízo problemático deixa aberto se o seu conteúdo proposicional é verdadeiro ou falso, parece ser legítimo identificar a noção fregeana do mero apreender de um pensamento com a noção kantiana de juízo problemático. A única diferença é que ao passo que num juízo problemático o conteúdo proposicional seja julgado possível, o mero apreender deste conteúdo não contém nenhum julgamento.

Há também concordância entre Kant e Frege com respeito à análise de juízos hipotéticos. Na *Crítica da razão pura*, Kant acentua que os dois juízos componentes dos quais um juízo hipotético consiste são meramente juízos problemáticos (cf. A 75/ B 100). Isto significa que em uma asserção da forma ‘Se a, então b’, o falante deixa aberto se é verdadeiro ou falso que a ou que b. Kant escreve:

A proposição hipotética: *se existe uma justiça perfeita, então quem persiste no mal é punido* contém propriamente a relação de duas proposições: *existe uma justiça perfeita* e *quem persiste no mal é punido*. Permanece aqui indeciso se ambas essas proposições são em si verdadeiras. É somente a conseqüência que é pensada por esse juízo. (A 73/ B 98)

No § 29 da *Lógica de Jäsche*, encontramos uma análise correspondente a juízos disjuntivos. Kant escreve:

O caráter peculiar de todos os juízos disjuntivos, pelo qual sua diferença específica se vê determinada, sob o ponto de vista da relação, em face dos demais, em particular dos juízos categóricos, consiste no seguinte: que os membros da disjunção são em sua totalidade juízos problemáticos.... (AA 09:107)

Dadas as abordagens de Kant e Frege, devemos distinguir entre dois tipos de predicação: assertóricas e não-assertóricas. A diferença é que apenas a predicação assertórica determina a verdade ou falsidade da proposição correspondente. Quando, por exemplo, uma criança pergunta a sua mãe, ‘A neve é branca?’, ela faz uma predicação não-assertórica, e quando a mãe responde, ‘A neve é branca’, ela faz uma predicação assertórica. Somente no último caso brancura é asserida da neve.

Esta análise implica imediatamente que, em regra, fazer uma asserção nos obriga a aplicar o conceito de verdade. Quando queremos asserir que a neve é branca, por exemplo, não é suficiente que nós meramente prediquemos brancura da neve; é necessário, além disto, que nós expressemos que esta predicação é verdadeira. O papel da atribuição da verdade num juízo assertórico é, por isso, de um tipo muito peculiar: sua função é determinar a relação entre a parte predicativa e a não-predicativa de um juízo.

Há consideráveis evidências de que Frege de fato adota esta visão. Assim, de acordo com as leis de seu primeiro sistema, que é formulado em *Begriffsschrift*, ‘|— F(a)’ expressa que a cai sob F, onde ‘— F(a)’ meramente expressa que a é F sem ao mesmo tempo expressar que isto também é verdade (cf. Frege, 1879, §§ 9, 3). De modo similar,

de acordo com as leis do sistema do Frege maduro, o qual é formulado em *Grundgesetze*, ‘ $\neg F(a)$ ’ expressa que o valor de verdade de ‘ $\neg F(a)$ ’ é o Verdadeiro, e portanto que a cai sob F, onde ‘ $\neg F(a)$ ’ meramente designa o valor de verdade do pensamento de que a é F sem dizer se ele é o Verdadeiro ou o Falso<sup>2</sup>.

Note que a determinação do valor de verdade contida em uma predicação assertórica não deve ser considerada ela mesma como um caso de predicação assertórica. Por julgar que a neve é branca, não subsumimos o pensamento de que a neve é branca sob o conceito de verdade, mas subsumimos a neve sob o conceito *branco*. O reconhecimento da verdade de um pensamento deve, portanto, ser considerado como um *constituente* de uma predicação assertórica, e não um caso especial dela.

Como a aquisição do conhecimento se dá através do ato de fazer juízos assertóricos, a determinação do valor de verdade deve também ser considerada como um constituinte essencial do ato de reconhecer algo, de acordo com Frege. Pois, para reconhecer que x é F, não é suficiente que prediquemos F de x; precisamos, além disto, determinar o valor de verdade desta predicação: o mero apreender o pensamento de que x é F é uma condição apenas necessária, e não suficiente, para reconhecer que x é F, porque a última etapa exige que determinemos se de fato é ou não o caso de que x é F<sup>3</sup>. Em “Sobre *Sinn e Bedeutung*”, Frege escreve:

Sujeito e predicado (entendidos no sentido lógico) são apenas elementos do pensamento, eles estão ao mesmo nível quanto ao conhecimento. Pela combinação de sujeito e predicado, se alcançamos apenas um pensamento, nunca passamos do sentido para sua *Bedeutung*, de um sentido para seu valor de verdade. Uma vez que nos movemos ao mesmo nível, mas nunca avançamos de um nível para o seguinte. [...] Nós nunca podemos estar interessados apenas com a *Bedeutung* de uma sentença; novamente, o mero pensamento sozinho não traz conhecimento, mas somente o pensamento juntamente com sua *Bedeutung*, isto é, seu valor de verdade. (Frege, 1997, pp. 158-159)

Dissemos que, de acordo com a abordagem fregeana, o papel cognitivo da atribuição da verdade em juízos assertóricos é determinar a relação entre predicado e sujeito. Isto significa, em termos mais gerais, que o papel da atribuição da verdade é determinar a *cópula*. Assim, a sentença assertórica “A neve é branca” expressa, em virtude de sua

<sup>2</sup> Cf. Frege (1893, §§ 2, 5). Para uma reconstrução detalhada, ver Greimann (2000).

<sup>3</sup> Para uma reconstrução detalhada da análise fregeana das condições de reconhecimento, ver Greimann (2004).

forma, que a neve *realmente* é branca. A ideia de que as modalidades determinam a cópula é também encontrada na *Crítica da razão pura*, onde Kant escreve:

A modalidade dos juízos é uma função bem particular dos mesmos que possui o caráter distintivo de nada contribuir para o conteúdo do juízo (pois além da quantidade, qualidade e relação, nada mais há que constitua o conteúdo de um juízo), mas de dizer respeito apenas ao valor da cópula com referência ao pensamento em geral. (*KrV*, A 74/ B 99 s.)

## II.

Apesar destas concordâncias, há também duas diferenças importantes entre as abordagens de Kant e Frege.

A primeira refere-se à natureza da verdade, considerada como a medida do juízo assertórico. De acordo com Kant, quando julgamos uma proposição como verdadeira ou real, estamos determinando seu status *epistêmico*, isto é, sua relação com o pensamento em geral, onde, de acordo com Frege, nós estamos determinando o status *semântico* da proposição, isto é, sua relação com a realidade objetiva. Esta diferença origina-se em concepções de verdade diferentes: enquanto a concepção fregeana é realista, a concepção kantiana aparenta ser coerentista. Na seção sobre “Os Postulados do Pensamento Empírico em Geral”, por exemplo, Kant explica as modalidades como segue:

1. Aquilo que concorda com as condições formais da experiência (segundo a intuição e os conceitos), é *possível*. 2. Aquilo que se interconecta com as condições materiais da experiência (de sensação), isto é, com a sensação, é *real* [wirklich]. 3. Aquilo cuja interconexão com o real está determinada segundo condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*. (*KrV*, A 218/ B 265 s.)

Frege, por outro lado, defende que pelo reconhecimento da verdade de um pensamento estamos fazendo uma transição do reino do pensamento para o reino da realidade objetiva. Nesta abordagem, a verdade de um pensamento não consiste em sua coerência com outros pensamentos que já foram aceitos, mas em ser um fato (cf. Frege, 1997, p. 342).

A segunda diferença refere-se ao ato de julgar em si: o que estamos fazendo quando fazemos um juízo. De acordo com Kant, julgar é juntar ideias, onde, por outro lado, de acordo com Frege, julgar é reconhecer a verdade do pensamento. Esta diferença origina-se nas

diferentes abordagens seguidas por Kant e Frege na análise de juízos. A abordagem de Kant é caracterizada pelas três doutrinas construtivistas seguintes (cf. *KrV*, A 70/ B 95):

1. As unidades cognitivas básicas são ideias.
2. Julgar é unir ideias.
3. A unidade e a existência de um juízo são constituídas pelo ato de julgar.

Ao contrário disto, Frege segue uma teoria platonista do juízo que é caracterizada pela seguinte abordagem:

O que é distinto quanto a minha concepção de lógica é que começo por dar vaidade ao lugar do conteúdo da palavra ‘verdadeiro’, e então imediatamente sigo a introduzir um pensamento para o qual a questão ‘Ele é verdadeiro’ é em princípio aplicável. Assim eu não começo com conceitos e coloco-os juntos de um pensamento ou juízo, eu venho das partes de um pensamento pela análise do pensamento. (1997, p. 362)

Em “Negação”, Frege rejeita explicitamente a visão Kantiana de que o sujeito do juízo determina a conexão ou outra das partes de um pensamento no ato de julgar e que o pensamento é, desse modo, trazido para a existência (cf. Frege, 1997, pp. 353-355). A unidade e a estrutura de um pensamento são constituídos, em sua visão, não pelo ato de julgar, mas por um mecanismo que Frege chama “saturação”. Por isso, julgar é, para ele, não unir ideias, mas reconhecer a verdade de algo cuja existência e unidade é independente do ato de julgar (cf. Frege, 1997, pp. 329 s.).

O raciocínio por trás do platonismo fregeano do juízo é a admissão de que, para explicar a independência da verdade em relação ao ato de julgar, temos que assumir que proposições, consideradas como as portadoras primárias da verdade, existem independentemente de nós. É por esta razão que Frege rejeita a doutrina construtivista da visão kantiana de que a unidade das proposições é constituída pelo ato de julgar (cf. Frege, 1997, pp. 354).

Para resumir: tanto Frege como Kant defendem que a atribuição da verdade não faz uma contribuição essencial ao conteúdo do juízo. Contudo, eles não podem ser classificados como deflacionistas porque, de acordo com eles, verdade é uma modalidade cognitiva que desempenha um papel essencial quando se faz asserções. As principais diferenças entre Frege e Kant são que a concepção kantiana de verdade é coerentista e construtivista, enquanto que a concepção fregeana é realista e platonista.

## Referências

- FREGE, G. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879). Halle/S.: Louis Nebert, 1879 [reimpresso em: G. Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Hildesheim: Olms, 21988].
- \_\_\_\_\_. *Grundgesetze der Arithmetik*. Begriffsschriftlich abgeleitet, Vol. I. Jena, 1893 [reimpressão: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 21962].
- \_\_\_\_\_. *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel* (1983), Vol. I, ed. H. Hermes, F. Kambartel e F. Kaulbach. Hamburg: Meiner, 21983.
- \_\_\_\_\_. *The Frege-Reader*, ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997.
- GREIMANN, D. “The judgement-stroke as a truth-operator: a new interpretation of the logical form of sentences in Frege’s scientific language”, *Erkenntnis* 52 (2000): 213-38.
- \_\_\_\_\_. “Frege’s puzzle about the cognitive function of truth”, *Inquiry* 47 (2004): 425-442.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29 vls. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010. [Sigla: AA]
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781). In: AA 04:1-252.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787). In: AA 03:1-552.
- \_\_\_\_\_. *Logik*, herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. In: AA 09:1-150.

**Resumo:** Há algumas semelhanças notáveis entre a análise Fregeana do papel do conceito de verdade em atos cognitivos, tais como juízo e conhecimento, e o tratamento Kantiano das modalidades, o qual sugere fortemente que a análise Fregeana foi inspirada em Kant. No que se segue, meu objetivo é destacar as semelhanças e também as diferenças entre as análises de Kant e de Frege. A principal tese que desejo defender é que ambas são caracterizadas pela concepção da verdade com uma modalidade do juízo. Na parte 1, descreverei as semelhanças e, na parte 2, as diferenças.

**Palavras-chave:** Kant, Frege, semelhanças-diferenças, conceito de verdade, atos cognitivos, julgar

**Abstract:** There are some striking similarities between Frege's analysis of the role of the concept of truth in cognitive acts such as judgment and recognition and Kant's treatment of the modalities that strongly suggest that Frege's analysis was inspired by Kant. In what follows, my aim is to bring into sharp focus the similarities and also the differences between Kant's and Frege's analysis. The main thesis I wish to defend is that both are characterized by the conception of truth as a modality of judgment. In part 1, I shall describe the similarities and, in part 2, the differences.

**Keywords:** Kant, Frege, similarities-differences, concept of truth, cognitive acts, judgment

Recebido em 10/10/2011; aprovado em 30/10/2012.

## Die Locke der Antinomie: La sortija de la Antinomia

[The curl of the Antinomy]

Soledad García Ferrer \*

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)

### 1. Una síntesis negada

Comencemos por la antinomia de la razón práctica. En ella se plantea la síntesis entre virtud y felicidad. Y lo primero que nos llama la atención es el hecho de que, antes de enfrentarnos al problema de la síntesis, haya que defender que, efectivamente, nos encontramos ante un problema, que el problema está ahí, en contra de aquellos que lo niegan y a los que vamos a llamar “identitarios”. Los negadores de la síntesis son las dos grandes escuelas griegas: los estoicos y los epicúreos. Mientras los estoicos piensan —para emplear los términos kantianos— que la felicidad está incluida en la virtud como su propia recompensa, los epicúreos sostienen que la felicidad bien entendida es, por sí misma, ya virtuosa. Las dos escuelas, pues, cada una a su manera, establecen una relación analítica entre la prótasis y la apódosis de ese juicio hipotético, lo que hace que no podamos hablar en este caso de una causalidad real, sino solamente de un vínculo lógico respetuoso del principio de no contradicción. El virtuoso es, por lo mismo que es virtuoso, inmediatamente y por sí mismo feliz; el feliz es, si de verdad es feliz, necesariamente virtuoso. Y no puede ser de otra manera porque el predicado está incluido en el concepto del sujeto —o la apódosis en el concepto de la prótasis—: “El estoico afirmaba que la virtud era el bien supremo completo y la felicidad solamente la conciencia de su posesión como perteneciente al estado del sujeto. El epicúreo afirmaba que la felicidad era el bien supremo completo y la virtud solamente la forma de la máxima para procurársela, esto es, el uso racional del medio para ello.”<sup>1</sup>

---

\* Email: soledadyflorin@gmail.com

<sup>1</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 2. Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*. AA 05:112. – Cf. Lit V.4.3. Kap.-Nr. 823/4270: Kant im Kontext II. © Karsten Worm - InfoSoftWare 2003.

Los estoicos y los epicúreos fueron los maestros que descubrieron esta relación intrínseca entre virtud y felicidad. A partir de ahí su tarea consistió en mostrársela a la humanidad, lo que explica el carácter sapiencial que adoptan sus doctrinas. Pues, efectivamente, este asunto va unido al intelectualismo moral: quien sabe el vínculo lógico entre virtud y felicidad, actúa bien; el malo es, por el contrario, el que no ha progresado lo suficiente en ese saber y es la ignorancia la que le hace actuar mal.

Kant rompe esta relación lógica entre virtud y felicidad que había permanecido inalterada durante toda la historia de la filosofía. Y al hacerlo se desmarca igualmente de la corriente del intelectualismo moral al afirmar que la acción no depende del saber, sino que tiene un principio independiente. Pero ahora no vamos a tratar de esta objeción kantiana al intelectualismo moral, suficientemente conocida, sino de una consecuencia suya no tan subrayada. Si el deber tiene un principio independiente, eso implica que entre virtud y felicidad no hay vínculo alguno que pueda ser descubierto mediante la inteligencia, que opera dentro del espacio de juego determinado por el principio de no contradicción. O, expresado como Kant lo hace en otras ocasiones, la diferencia entre la dignidad de ser feliz y la felicidad fáctica no es de las que se pueden entender. La distancia entre estos dos estados no es inteligible. Con respecto a ese lapso no hay conocimiento racional que valga, y solo nos cabe la esperanza o la creencia de la razón.

Detengámonos un poco antes de seguir adelante. Hemos dicho que virtud y felicidad son heterogéneas, pues entre ellas hay una relación sintética. Esta relación consiste en que el predicado amplía lo que se dice en el sujeto, rebasa la información que él nos proporciona, va más allá de lo que en él se anuncia. Pero si, en efecto, la felicidad fáctica no se puede reducir a la práctica de la virtud, si rehusamos el reduccionismo mantenido por la tradición filosófica, nos veremos obligados a determinar lo que es la felicidad de modo independiente de la virtud. Y nos veremos obligados sobre todo si, como hace Kant en muchas ocasiones, la virtud la definimos en términos de la felicidad, mediante esa expresión quasideológica “dignidad o merecimiento de ser feliz” (*Würdigkeit*). De manera que, no solo no contamos ya con la guía de la virtud para determinar lo que es la felicidad, sino que nos es precisa esa determinación desde el momento en que definimos la virtud en oscura referencia a esa ignota felicidad. Pero determinar lo que es la felicidad parece una tarea imposible, pues de la felicidad no tenemos un concepto, sino, a lo sumo, una multiplicidad de discursos que nos la van presentando bajo diferentes aspectos. La felicidad es un concepto

indeterminado o un concepto usurpado<sup>2</sup> que tan pronto nos muestra una como otra de sus máscaras. Y, así las cosas, ¿cómo vamos a emplearla para definir desde ella lo que es la virtud? O ¿cómo vamos a poder rebasar la virtud para llegar a la felicidad? La felicidad es el ideal de la imaginación,<sup>3</sup> afirma Kant. Independientemente de lo que esto signifique, lo que sí está claro es que la felicidad de la que estamos hablando ya no puede ser la que los antiguos consideraban como insertada en la virtud, pues comprobamos que se trata de la absoluta alteridad. Es esta absoluta alteridad la que los identitarios de todos los tiempos quieren ocultar.

## 2. El deber de sintetizar

Ahora bien, si la felicidad es otra que la virtud, tendremos que extrañarnos de que exista un deber de efectuar la síntesis que las une en un vínculo tan difícil. Pero Kant lo dice claramente: “Que todos deban hacer del supremo bien posible en el mundo su propio fin final es una tesis práctica sintética *a priori* y ciertamente una tesis objetivo-práctica encomendada por la razón pura, pues es una tesis que va más allá del concepto de los deberes en el mundo y les añade una consecuencia (un efecto) que no está contenido en las leyes morales y que, por ello, no puede ser desarrollada analíticamente a partir de ellas.”<sup>4</sup>

Existe el deber que nos ordena ir más allá del deber estricto en busca de aquello que, aunque sea tan diferente, hemos utilizado para definirlo en esa extraña expresión que definía al deber como lo que *podría hacernos felices ...* con la condición de que demos el paso del que estamos hablando ahora, es decir, si rebasamos el deber hacia aquello que le da sentido, si tomamos en consideración su fin, si liberamos a la virtud de su contención y la dejamos ex-tenderse hacia su objeto. Se trata del deber de completar el deber, de performarlo. Es el deber de sintetizar.

Está claro que las posturas identitarias no reconocen este deber tan especial del que habla la dialéctica, pues consideran que la felicidad y la virtud son en el fondo lo mismo y se mueven en ese círculo del que no surge ningún deber, sino solamente una mayor agudeza analítica. Y

---

<sup>2</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe. § 13. Von den Principien einer transcendentalen Deduction überhaupt, AA 03:100. - De esta multiplicidad de discursos sobre la felicidad nos hemos ocupado con cierto detalle en otro lugar: *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*, publicado en <http://eprints.ucm.es/12315/> II, pp. 163 ss.

<sup>3</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten, AA 04:418-419.

<sup>4</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: Vorrede zur ersten Auflage, AA 06:6-8 (Nota).

desde este punto de vista cabe establecer una relación entre las posturas identitarias y la dialéctica natural de la que habla la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,<sup>5</sup> aquella que surge como resultado de las exigencias e inclinaciones que cada cual encuentra en sí y que le conducen a poner en duda la validez de los mandatos de la razón. Pero estos mandatos lo que ordenan es precisamente liberarse del peso de las inclinaciones. La dialéctica natural permite que esa carga graveite en nuestra acción y lo hace por medio del razonamiento especioso (*Vernünfteln*). Ahora bien, pudiera ocurrir que este proceso que se nos presenta como algo tan natural fuera el mismo que ha llevado —en último término y al final de un largo camino de refinamiento intelectual que ha durado tanto como la historia académica de la filosofía— a las posturas identitarias a las que anteriormente nos referíamos, que quieren ocultar la síntesis entre el deber y la felicidad precisamente porque defienden su identidad. La dialéctica natural nos quiere convencer de que el camino del deber no es divergente del camino de la inclinación y emplea para ello sutiles argumentos. El hecho de que se presente esta dialéctica con tanta frescura y naturalidad ante nosotros es precisamente el que fuerza el tránsito desde el entendimiento común hacia la filosofía. Y por eso la tarea de la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* consiste en analizar la acción con el fin de discriminar lo que en ella es deber y lo que en ella obedece a la inclinación, partes que por lo general se encuentran mezcladas y confundidas entre sí. Separar lo que la dialéctica natural confundía pensando que era lo mismo es precisamente lo que se hace en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, como hemos visto, pues solamente si lo tenemos nítidamente separado podemos plantearnos el vínculo que los ha de poder unir teniendo en cuenta la distancia que media entre ellos. La obra moral de Kant comienza, pues, con una distinción y concluye con otra. En primer lugar tiene que delimitar lo que es el deber y al final aquello que, aunque también es deber, va más allá del deber: la síntesis con la felicidad.

Los identitarios están, pues, no solo ocultando la síntesis —como hemos visto antes—, sino también fomentando la dialéctica natural. Pero también están provocando, al no dejar lugar para la antinomia de la razón práctica, que la de la razón pura quede en suspenso. Al aplanar el conflicto práctico dejan sin resolver el otro que quedaba pendiente, y

---

<sup>5</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: I. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß zur philosophischen, AA 04:404-405.

cuya solución solo puede venir, a su vez, del resultado de esta justa que la razón ha de lidiar consigo misma en el terreno práctico.

### 3. ¿Dos antinomias?

Hemos dicho que la antinomia de la razón pura depende de la antinomia de la razón práctica, que a su vez está como incrustada en ella. Vamos a ver este asunto con algo más de detenimiento. La antinomia de la razón pura presenta cuatro conflictos que no han dejado de producirse en todo momento en que la filosofía pretendía ocuparse de los fenómenos en su totalidad. Se trata de cuestiones naturales “con las que ha de tropezar necesariamente toda razón humana en su progreso”,<sup>6</sup> y de ahí que nos las encontremos expresadas en distintas versiones a lo largo de la historia de la filosofía. Nos encontramos ante un conflicto inevitable cuyas posturas contrarias conllevan, “no una ilusión meramente artificial que desaparece en cuanto se la examina, sino una ilusión natural e irremediable que incluso cuando ya no nos embauca, aún nos confunde, si bien no nos engaña, y así se puede hacer inocua, pero nunca se puede suprimir” (*ibid.*). Cada uno de los modos de ejecutar la síntesis es perfectamente coherente y al mismo tiempo ninguno de ellos puede ser ni confirmado ni refutado: “ni pueden esperar confirmación ni temer contradicción, y cada una de ellos, no solamente no entraña contradicción en sí, sino que incluso encuentra las condiciones de su necesidad en la naturaleza de la razón; solo que desgraciadamente la antítesis tiene de su parte unos fundamentos para su aceptación tan válidos y necesarios [como los de la tesis]” (*ibid.*, AA 03:290).

Hasta aquí el planteamiento de la antinomia de la razón pura. En cuanto a la de la razón práctica, se expresa de la siguiente manera en su único conflicto: “o bien el deseo de felicidad es la causa motriz hacia las máximas de la virtud o las máximas de la virtud han de ser la causa eficiente de la felicidad”.<sup>7</sup> Ahora bien, es llamativo el que Kant no permita en este punto a ambos extremos —a la tesis y a la antítesis— desarrollar sus puntos de vista como lo hizo en la antinomia de la razón pura, sino que le niegue a uno de ellos sumariamente la razón: “La primera de las dos proposiciones, a saber, que la aspiración a la felicidad produzca el fundamento de una disposición de ánimo virtuosa, es

---

<sup>6</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie der reinen Vernunft. 2. Abschnitt: Antithetik der reinen Vernunft, AA 03:291.

<sup>7</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft, AA 05:113.

absolutamente falsa...”<sup>8</sup> Nos encontramos en esta ocasión, pues, con una proposición absolutamente falsa o imposible, y no con dos proposiciones en sí mismas igualmente coherentes e irrefutables. En cuanto a la segunda proposición, la que afirma que la felicidad es un efecto de la virtud, también es imposible, pero su imposibilidad no es absoluta, sino condicionada, pues depende de que consideremos una perspectiva única o una doble perspectiva ontológica. Si adoptamos esta última ocurre, como ocurrió en la antinomia de la razón pura, que la contradicción se disuelve en sus dos niveles, que, al estar separados, no se enfrentan entre sí. Y aquí, en este desdoblamiento ontológico, recuperamos el paralelismo entre las dos antinomias, pues en las dos la solución viene de la mano de la aceptación de esta doble perspectiva.

Pero, en realidad, si queremos abarcar en una sola mirada las dos antinomias no tenemos que empeñarnos en buscar paralelismos entre ellas, pues, independientemente del hecho de que existan estos paralelismos, un enfoque tal nos hace perder la perspectiva. Vale más intentar comprender su relación en términos de inclusión como si la antinomia de la razón práctica estuviera “encajada” en la de la razón pura, “incrustada” en ella. No puede haber simetría entre ellas porque una es heredera de la otra, la supone, la supera, la explica y la resume. En la de la razón pura asistíamos a un conflicto o antitética en el que la razón transcendental “no admitía otra piedra de toque que el ensayo de unificación de sus afirmaciones en ellas mismas”, para lo que previamente había de permitirles una libre competición entre ellas.<sup>9</sup> La solución consistía en intentar demostrar que esas posiciones enfrentadas “luchaban por nada”,<sup>10</sup> ya que cierta ilusión transcendental les había hecho creer que había algo donde en realidad no había nada dado, sino solamente algo planteado como problema o indicado como tarea (*aufgegeben* y no *gegeben*).<sup>11</sup> Efectivamente, la totalidad de la serie regresiva de condiciones no está dada; lo único que está dado es la tarea de buscarla. En lo que respecta a la tercera antinomia, la serie de causas subordinadas una a la otra no consiste sino en una “serie de representaciones subordinadas” o en un regreso dinámico, y no en una

<sup>8</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft, AA 05:114u. Cf. *Ibid.*, Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft. AA 05:113u.: “La primera (tesis) es absolutamente imposible porque (como se demostró en la Analítica) las máximas que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el anhelo de felicidad no son morales y no pueden fundamentar la virtud.”

<sup>9</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie der reinen Vernunft. 2. Abschnitt. Antithetik der reinen Vernunft, AA 03:293.

<sup>10</sup> *Ibid.*, Kapitel: Antinomie d. reinen Vernunft. 7. Abschnitt. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst, AA 03:345.

<sup>11</sup> *Ibid.*, AA 03:343.

serie de causas y efectos realmente existente.<sup>12</sup> Pero regreso dinámico es lo mismo que decir potencia de síntesis (regresiva). En el uso teórico de la razón ya ha quedado indicado, pues, el problema al que se enfrenta su uso práctico, ya que en los dos nos encontramos en cierto modo con la misma exigencia de la razón, que nos prescribe la síntesis. Llegados aquí el conflicto de la razón pura consigo misma se desdobra de acuerdo con un doble carácter o ley de causalidad (sensible e inteligible). Sus dos garfios, en lugar de enfrentarse entre sí en la contradicción, se separan indicando dos perspectivas diferentes que de momento solo se presentan como posibles. Mientras dentro de la causalidad fenoménica la síntesis regresiva se convierte en un principio regulador de la investigación de la naturaleza, dentro de la causalidad nouménica la síntesis se expresa en la legalidad moral. Pero las dos perspectivas no podrían existir la una sin la otra, de manera que la quiebra de una supondría la ruina de la otra y la recaída en el conflicto. Ahora bien, la ley moral, que es sintética *a priori*, en cuanto se refiere a seres finitos, constituye la virtud. Y es aquí, en el terreno de la razón práctica, donde encuentra de nuevo a su oponente (la dimensión sensible o fenoménica), pero no ya en cuanto suministra la materia del conocimiento, sino en cuanto proporciona la materia del deseo.

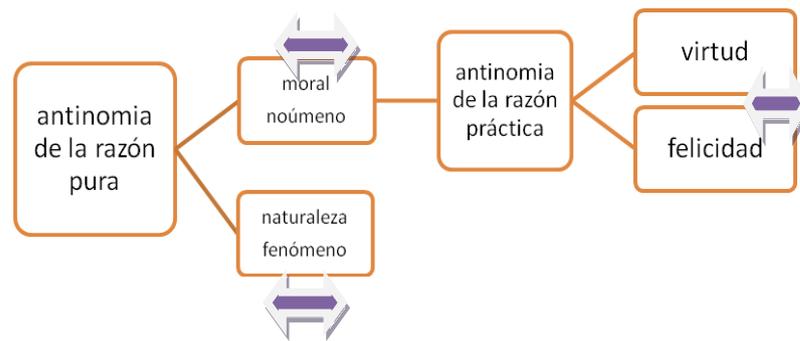
En el uso práctico reaparece o se formula de nuevo la antinomia y también aparece la exigencia de sintetizar. Esta nueva antinomia, repercutada de la de la razón pura, que ha brotado a partir de ella, responde a la exigencia de pensar la síntesis del bien supremo. La síntesis que se requiere aquí, que habrá de ser causal, responde como un eco a la que hubimos de buscar en la tercera antinomia. Así pues, la antinomia de la razón práctica es como un bucle de la de la razón pura, que reproduce su misma estructura pero solamente en el problema que se refería a la acción, que era el de la tercera antinomia. Por eso hemos dicho que es como un resumen de la otra. No se trata de una reproducción contingente, sino necesaria, puesto que, como hemos visto, existe un deber de sintetizar. Así pues, la estructura de la antinomia de la razón pura, que quedó desdoblada en dos puntos de vista ontológicos, se encuentra en uno de esos brazos —en el de la tesis, lo nouménico y el deber— con el conflicto de la virtud con la felicidad, un conflicto igualmente inevitable pero en el cual una de las partes en contienda es eliminada desde el principio. ¿Significa esto que la vencedora sea la verdadera y que haya desaparecido ya el conflicto? Pensamos que no, puesto que, aunque optáramos por que sea la virtud la causa de la

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, AA 03:347.

felicidad y no a la inversa, aún quedaría por demostrar cómo se puede hacer la síntesis.

Antes de seguir adelante vamos a insistir en la estructura:



Cada una de las flechas de doble dirección indica una síntesis pendiente, es decir, una síntesis que hay que realizar. Pero —fijándonos en el primer dilema— mientras que la síntesis que hay que llevar a cabo en la investigación de la naturaleza puede seguir por sí misma su propio camino seguro, la síntesis de la moral, la del deber, requiere de la síntesis que consigamos realizar entre virtud y felicidad —es decir, entre los dos brazos del segundo dilema—. La síntesis de virtud y felicidad es la que da sentido a la síntesis de la ley moral: “Ahora bien, dado que promover el bien supremo, que contiene en su concepto este enlace [entre virtud y felicidad], es *a priori* un objeto necesario de nuestra voluntad y está en relación inseparable con la ley moral, la imposibilidad de lo primero ha de probar también la falsedad de la segunda. Así, pues, si el supremo bien de acuerdo con reglas morales es imposible, entonces también ha de ser la ley moral que ordena procurarlo fantástica y enderezada a un fin vacío, inventado y, por tanto, en sí mismo falso.”<sup>13</sup> Y esta síntesis de la ley moral es, a su vez, la que da sentido a la perspectiva nouménica o mundo inteligible, que es uno de los dos en los que se ha desdoblado la antinomia de la razón pura. Pero no olvidemos que este desdoblamiento

<sup>13</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft, AA 05:114. - Cf. *Ibid.*, Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft, AA 05:119.

exige que las dos perspectivas ontológicas que lo constituyen puedan seguir manteniéndose y conserven su sentido, pues el que una de ellas lo perdiera significaría la recaída en el primer conflicto antinómico. De este modo, el problema del bien supremo es el que da sentido a toda la tarea de la síntesis, desde la síntesis del conocimiento empírico pasando por la de la ley moral. Una vez solucionado, se habría conseguido resolver también la antinomia de la razón pura, cuya posible solución hasta ahora solo había quedado esbozada. La pacificación del conflicto de la razón práctica trae como resultado la del de la razón pura, como si de un juego de cajas chinas se tratara,<sup>14</sup> porque en realidad se trata de un doble conflicto de la (misma) razón consigo misma en los dos terrenos en los que tiene que llevar a cabo su tarea de síntesis.

Pero si la superación del conflicto pasa por la síntesis, esto quiere decir que no hay que pensar que esa solución esté escrita o formulada en ningún lugar, sino que consiste en una tarea continua de síntesis, es decir, de unificación de contrarios. La síntesis no está ya hecha, sino que precisamente es lo que hay que hacer, la tarea que siempre nos queda pendiente, y por eso Kant habla de síntesis dinámica.

#### 4. Síntesis y postulados

Este aspecto es el más discutible de la interpretación que estamos desarrollando, pues se tiende a pensar que la síntesis de virtud y felicidad, la síntesis en que consiste el bien supremo —y solamente ella, en decidido contraste con las demás— no hay que realizarla, sino que hay que creer o esperar que ya alguien la haya efectuado. Y, en efecto, una cierta lectura de Kant así nos lo hace pensar. Esta lectura es perfectamente legítima y está abundantemente provista de referencias a los textos. Casi podría decirse que es la más justificada. Pero aquí vamos a seguir, sin embargo, otra que nos parece igualmente plausible aunque no tenga tantos pasajes en los que apoyarse.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Este lenguaje de cajas y bucles, de incrustaciones y de ecos no es ajeno al que Kant emplea en la sección titulada “Del primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa”, aunque él prefiere recurrir a la metáfora de una esfera que encierra a otra en su seno y la fagocita.

<sup>15</sup> No estamos solos en esta elección. Véanse, como ejemplos, Susanne Weiper (2000, pp. 37-40), que analiza cómo Kant se refiere a la realización del bien supremo en este mundo, que es la única manera en que los seres finitos podemos hablar de él: *...die Realisierung des höchsten Gutes als Resultat einer unendlichen sittlichen Vervollkommnung der endlichen Menschen und nicht als von außen kommenden Gnadenzuwendung einer höheren Macht vorzustellen sein soll* (pp. 77 ss.); y Gerhard Krämling (1986), que distingue entre los significados personal, universal, immanente y trascendente del concepto de bien supremo y dedica su esfuerzo al estudio del universal y el immanente.

Se trata de interpretar los postulados como peticiones, como cuestionamientos de la razón derivados de su necesidad de suponer que la síntesis que es su deber efectuar es posible, y no que está ya realizada. En realidad lo que decimos no resulta tan chocante si recordamos la sección 8ª de la Antinomia de la *Crítica de la razón pura* acerca del uso regulativo de la razón pura en lo relativo a las ideas cosmológicas. En esta sección, después de analizar la falacia en que cae la razón en las ideas cosmológicas, se dilucida qué partido se le puede sacar al principio que ha llevado a la razón hasta esos extremos. Tendría que ser un partido regulativo y no constitutivo, en que el regreso en la serie de condiciones siempre condicionadas de los fenómenos planteara en sí mismo la búsqueda de lo incondicionado, pero no ya como un axioma dado, sino como un problema planteado o postulado por la razón que ella no puede anticipar ni suponer ni encontrar en la experiencia:

Luego no es un principio de la posibilidad de la experiencia ni del conocimiento empírico de los objetos sensibles, ni, por consiguiente, un principio del entendimiento, pues cada experiencia está encerrada en sus límites (conforme a la intuición dada); tampoco es un principio constitutivo de la razón para ampliar el concepto de mundo sensible por encima de toda experiencia posible, sino un principio del mayor progreso posible y de la ampliación de la experiencia según el cual ningún límite empírico ha de valer como límite absoluto, es decir, un principio de la razón que **postula** como regla aquello que en el regreso debe ocurrir por nuestra parte y no anticipa lo que se da en sí en el objeto con anterioridad a todo regreso.<sup>16</sup>

El hallazgo de Kant en estas páginas consiste en deslindar lo que corresponde a los fenómenos de lo que corresponde al sujeto. Mientras que los fenómenos son condicionados, pues no existen fuera de una red de determinaciones o de condiciones, la actividad del sujeto, de nosotros, para que pueda proseguir y se desarrolle, necesita suponer o postular lo absoluto o lo incondicionado, pero no como un ente, sino como una condición de la posibilidad del conocimiento mismo, que no podría seguir su tarea si pensara que ésta tiene unos límites determinados.

<sup>16</sup> “Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes, denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen; auch kein constitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern: sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches als Regel **postulirt**, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist.” [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie der reinen Vernunft. 8. Abschnitt. Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen, AA 03:349.] El remarcado en negro es mío.

Evidentemente, esto incondicionado no se podrá dar nunca en la experiencia, puesto que todo lo que pertenece a la experiencia, como hemos dicho, está dentro de sus condiciones y es, por tanto, condicionado. No estamos hablando de un ente, sino de una regla: la de que no haya límites para el conocimiento. Lo absoluto consiste en que no hay límites absolutos. Y, como estamos ante una regla, no es que la conozcamos, pues las reglas no son objetos de la experiencia; ni tampoco la anticipamos, puesto que eso sería tanto como pretender conocer antes de tener los datos del conocimiento; ni tampoco es que sea un axioma que esté por encima de toda experiencia. No: lo que hacemos es plantearla o postularla como se plantea o se postula aquello que se necesita para poder realizar una tarea que en este caso es la del conocimiento. No olvidemos que el conocimiento de los fenómenos era una de los trabajos de síntesis de los que antes hablábamos.

Pues bien, ¿no podríamos aplicar esto que hemos ganado a la antinomia de la razón práctica? En ella también nos encontramos con postulados que quedan planteados como problemas, cuyos objetos tampoco pueden ser anticipados ni conocidos, sino propuestos como creencias o esperanzas. Lo incondicionado que es el bien supremo tampoco existe aparte de la síntesis, haciendo abstracción de la tarea de constituirlo; y, como ahora se trata de una síntesis práctica, no se supone para poder ir conociéndolo en un progreso cognoscitivo, sino que se supone para ir trayéndolo al ser o produciéndolo. No se puede presuponer como dado en este caso, sino plantear como proyecto. Se trataría de un regreso *in indefinitum* más aún que el de las dos antinomias dinámicas, puesto que la síntesis práctica no está en absoluto cerrada ni limitada. Y el regreso es indefinido porque únicamente se puede definir en el seno del regreso mismo. Por eso es apertura e indeterminación, porque es él el que va clausurando la síntesis a medida que la va efectuando. La condición de posibilidad para que se dé este regreso es precisamente no ponerle límites. Lo que se llaman los tres postulados de la razón práctica habría que pensarlos como expresión de las condiciones de posibilidad de esta síntesis ilimitada del bien supremo, más que como realidades efectivamente existentes. Y esas condiciones de posibilidad, como en el caso de las ideas cosmológicas, son condiciones de una síntesis que debemos efectuar; luego son condiciones del sujeto, nuestras, y no de las cosas mismas ni tampoco por encima de las cosas mismas. El papel que en la antinomia de la razón pura tienen los fenómenos en la de la razón práctica lo ocuparían las acciones que son deberes en sentido estricto, es decir, no ampliado como lo es el deber de promover el bien supremo. Pues ellas están también limitadas y como

cerradas en sí mismas. Pero el deber de promover el bien supremo, el de efectuar la síntesis entre virtud y felicidad, no puede estar limitado en sí, sino que tiene que ir más allá de esos límites en busca de una conexión de la acción buena con la felicidad.

No obstante, en la tarea práctica de la razón pura, esto es, en el trabajo necesario hacia el bien supremo, esa conexión se postula como necesaria: debemos intentar fomentar el bien supremo (que, por tanto, ha de ser posible). Por consiguiente se postula la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza, que contenga el fundamento de esa conexión, es decir, de la exacta concordancia de la felicidad con la moralidad.<sup>17</sup>

Si el deber ordena ese trabajo dirigido a producir y promover el bien supremo en el mundo y no se trata, por su parte, de un deber vacío, ese fin tiene que ser posible y no un objeto inventado, de manera que su posibilidad es lo primero que ha de ser postulado o requerido racionalmente. Y nuestra razón no tiene otra manera de pensar esta posibilidad “que bajo la presuposición de una inteligencia suprema” que sea la autora de la concordancia, cuya existencia hay que admitir porque “está ligada con la conciencia de nuestro deber”.<sup>18</sup> La concordancia debida, pues, se apoya en la concordancia pensada. Del hecho (*Faktum*) de la razón que nos manda necesariamente producirla vamos a sus condiciones de su posibilidad, que son las que nos posibilitan pensarla. Ahora bien, estamos hablando de una concordancia entre dos términos que no se implican lógicamente, sino que son externos o ajenos el uno al otro y precisamente por eso y desde esa lejanía la relación entre ellos ha de ser real o sintética. Y nos estábamos preguntando dónde está la posibilidad de este enlace, si, al ser *a priori*, es imposible que resida en la experiencia. Pero la expresión *a priori* ya nos está indicando dónde tenemos que buscar ese principio: en nosotros. Su posibilidad no reside en la existencia (de Dios), sino en el hecho de que la postulemos, considerado como una acción nuestra que viene pedida o exigida por la necesidad de la síntesis que el imperativo moral nos impone. Quizá tengamos que llamar real a esta síntesis, no tanto porque presuponga una existencia real, sino porque la tengamos que traer a la realidad. Habría que entender entonces la postulación en el sentido activo y subjetivo, que es el mismo que hemos visto ya funcionar en la antinomia de la razón pura. Los postulados serían, entonces, los modos de expresar la misma

<sup>17</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Kapitel: V. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, AA 05:125.

<sup>18</sup> Ebd. AA 05:126. - Cf. *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. I. Abschnitt. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft, AA:519.

indefinida distancia del hombre con respecto a sí mismo que también hemos visto expresada como diferencia entre la felicidad y la dignidad de ser feliz.

## Conclusión

Es el momento de unir los hilos que hemos tendido en las secciones anteriores y de intentar encontrarles una coherencia. Hemos visto que existe un deber de ir más allá del deber en busca de su sentido y que ese sentido que hay que añadir al deber requiere plantearse el problema de la felicidad. Es como si tuviéramos que pensar cómo el merecimiento de felicidad pudiera devenir disfrute efectivo de la misma, cómo *Würdigkeit* puede transformarse en *Werden* o cómo podemos producir la felicidad adecuada o proporcionada al deber. Y si no lo pensamos estamos negándole sentido al deber, pues lo hemos definido desde el principio como merecimiento de la felicidad. Lo que la síntesis hace es pensar cómo podría convertirse esta felicidad merecida en felicidad real.

Pero no se trata solamente de pensar, sino de producir de hecho. Kant dedica todas sus energías filosóficas a luchar tanto contra la confusión y mezcla entre el deber y la felicidad como contra los que identifican un deber ya bien delimitado con la felicidad, en el primer caso porque no se podría determinar claramente lo que es el deber y en el segundo caso porque, al reducirla al deber, no se podría acceder a lo que es de suyo la felicidad. Importa tenerlos bien delimitados entre sí precisamente para intentar establecer entre ellos el vínculo, la síntesis.

Y cumplir la síntesis requiere por nuestra parte postular que ella es posible, que se dan las condiciones que nos posibilitan llevarla a cabo. Estas condiciones de posibilidad de la síntesis que no olvidan la especificidad de la felicidad debida no hacen otra cosa que mostrarnos la síntesis ya alcanzada en todos sus aspectos. Pero el que postulemos la síntesis ya lograda no nos libera del esfuerzo ni del trabajo de producirla. Y lo que vemos que es más difícil de encajar en este trabajo es, no el deber, sino cómo el deber puede entrar en síntesis con la felicidad, pues para que pudiera conseguirse ese vínculo tendríamos que tener claro al menos lo que es la felicidad. Y no es que vayamos a entrar ahora, en la conclusión, en este problema. No es éste el lugar. En estas páginas solamente nos hemos propuesto indicar cómo en la antinomia todo apunta a él. Pero una conclusión sí podemos extraer con respecto al problema de la felicidad a partir de la lectura de los textos relativos a las antinomias de la razón pura y de la razón práctica, a saber, que el hecho

de que la felicidad sea un concepto indeterminado no puede extrañarnos desde el momento en que la síntesis de la que ha de formar parte y a la que ha de aportar sentido no tiene límites. Estamos hablando del bien supremo, que es el completo o, más bien, desde el punto de vista que presentamos aquí, el que hay que ir completando y por eso determinando, el que no existe fuera o por encima de la síntesis que precisamente lo va trayendo al ser.

### Referencias

- GARCÍA FERRER, Soledad. *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*. Tesis (PhD), Universidad Complutense de Madrid, 2011. Publicado en: <http://eprints.ucm.es/12315/>
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften [anteriormente: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften]. 29 vls. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Akademie-Ausgabe, Bd. III [AA 03:01-552].
- \_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Akademie-Ausgabe, Bd. V [AA 05:01-164].
- \_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Akademie-Ausgabe, Bd. IV [AA 04:385-464].
- \_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Akademie-Ausgabe, Bd. VI [AA 06:01-202].
- KRÄMLING, Gerhard. “Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant”, *Kant-Studien* 77 (1986): 273-288.
- WEIPER, Susanne: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

**Resumo:** Uma “sortija”, em espanhol, é um caracol, um cacho ondulado, encrespado, ou uma hélice, ou um pequeno vórtice, um turbilhão ou remoinho. Mas também, tanto em alemão como em espanhol, se refere à sorte, à fortuna, àquela Deusa cacheada que, desde a Antiguidade, tem sido objeto da preocupação dos filósofos. Por outra parte, “Locke”, em alemão, é também uma armadilha, um truque para caçar. Neste artigo, pretendemos mostrar em que sentido a Antinomia da razão reúne, ao mesmo tempo, estas três coisas: por uma

parte, um redemoinho que envolve em seu giro tanto a razão pura como a razão prática; por outra parte, uma referência inevitável ao problema da felicidade; e, por último, uma armadilha para a razão que faz com que ela abandone o raciocínio “racional” e se perca nas trevas dialéticas. Tentaremos também mostrar em que medida os três aspectos indicados guardam entre si uma relação estreita. A antinomia da razão prática é um problema cuja existência a história da filosofia preferiu ignorar mas que Kant pretende trazer à luz. É justamente nesta ocultação histórica que podemos reconhecer a armadilha da dialética natural que, como fizeram as escolas da identidade ética, pretende identificar, sem hesitar, o bem com o útil, chamada pela exigência da felicidade. E é justamente esta ideia, ou melhor, este ideal da imaginação, a felicidade, que põe em movimento o remoinho antinômico. Entender este remoinho que ativa os dois usos da razão depende pois, por último, daquilo que podemos conceber pelo nome de felicidade.

**Palavras-chave:** antinomia, síntese, postulado, razão prática, felicidade

**Abstract:** A ring is a curl, a lock that turn round, a helical fold, a little vortex. But also, in German as in Spanish it refers to the luck, to the fortune, to the curl-haired Goddess who from the Antiquity Philosophers have been worried about. Besides in German *Locke* is also a trap, a trick for hunting. In this paper we will try to show in which sense the Antinomy of reason is at the same time this three things: on one hand a whirl that wrap the pure as well as the practice reason in its turning; on the other hand, an unavoidable reference to the happiness problem; at last, a trap for the reason, that lead it to leave the ratiocination and to get lost in the dialectical spot. We will also try to show how far the three features we have just indicated have a close relation between them. The Antinomy of practical reason is a problem whose existence the History of Philosophy has preferred to ignore but that Kant insists in bringing to light. Just here, in this historical concealment, we can recognize the trap of the natural dialectic, which, as the ethical identity schools did, claim to identify directly the good with the useful appealed by the need of happiness. And it is precisely this idea, or better this ideal of the imagination, i.e. happiness, that starts the antinomian curl. To understand this whirl that wraps both uses of reason depends, at the end, on what we can grasp in the concept of happiness.

**Keywords:** antinomy, synthesis, postulate, practical reason, happiness.

Recebido em 14/10/2011; aprovado em 01/08/2012.

## Credo quia rationale. Kant sobre a Fé Moral

[Credo quia rationale. Kant on moral faith]

Günter Zöller\*

Ludwig-Maximilians-Universität (München, Alemanha)

“O deficiente aqui  
vira acontecimento”  
(J. W. v. Goethe, *Faust*,  
Zweiter Teil, V. 12106 f.)

Pretendo a seguir discutir a relação sistemática entre fé e razão em Kant, com base na fundamentação e limitação da fé moral no Cânone da razão pura da *Crítica da razão pura*. A primeira parte expõe o propósito amplo da *Crítica da razão pura* aquém da sua limitação a uma “crítica da razão pura meramente especulativa”. A segunda parte trata da relação recíproca entre a crítica do saber e a crítica da crença. A terceira parte define a interação complexa entre momentos teóricos e práticos na questão crítica de Kant referente ao que é lícito esperar ao agente moral em vista do êxito de sua ação. A quarta parte investiga o lugar da crença perante os modos epistêmicos da opinião e do saber e define o *status* especial da “fé moral” em Kant.<sup>1</sup>

### 1. A “crítica da razão” – uma ou muitas?

No momento da primeira publicação da *Crítica da razão pura*, em 1781, não estava projetada, na concepção sistemática de Kant, nem a complementação da primeira *Crítica* pela *Crítica da razão prática*, publicada em 1788, nem a outra extensão do “empreendimento crítico”, através da *Crítica da faculdade do juízo*, no ano de 1790. Todavia, ambas as *Críticas* posteriores não constituem suplementos casuais, que,

\* Email: zoeller@lmu.de. – Tradução por Clélia Aparecida Martins; revisão da tradução por Christian Hamm.

<sup>1</sup> Focando a dimensão da crítica de religião no Cânone da razão pura, as exposições a seguir complementam o ponto principal moral-teórico e moral-psicológico de interpretações passadas desta parte da doutrina da *Crítica da razão pura* e de suas perspectivas preponderantes para o estado de desenvolvimento da filosofia moral crítica de Kant na primeira *Crítica*. Ver a isto: Gueroult (1954) e (1963), Allison (1990, pp. 54–59) e Recki (1998).

no entender de Kant, também nem poderiam ser levado a cabo. Ao contrário, Kant entendeu a extensão dupla da sua crítica da razão como resultado de uma compreensão posteriormente ampliada da natureza da razão (humana) no seu todo, cuja estrutura *a priori* de princípios se mostrou não limitada ao tratamento crítico do conhecimento teórico (saber), mas a ser complementada pelos princípios, primeiro, da apetição e, por fim, do sentimento (de prazer e desprazer).

Tendo em vista a suplementação e complementação, posteriormente efetuadas, mas sistematicamente justificadas, da crítica racional da faculdade de conhecimento pela crítica da faculdade de desejar e pela crítica do sentimento de prazer e desprazer, é notável que Kant não modificou posteriormente o título da primeira *Crítica*, e originalmente a única, a *Crítica da razão pura*, para expressar mais claramente a diferença objetiva entre o plano da primeira *Crítica* e o projeto da sua nova *Crítica da razão prática*. Conforme a focalização da segunda *Crítica* para uma teoria crítica da razão *prática*, poderia-se ter esperado, particularmente, um ajustamento retroativo no título da primeira *Crítica*, no sentido de chamar esta agora uma crítica da razão **teórica**, ou, mais exatamente: da razão *especulativa*, tanto mais que tal mudança de nome aparece, de fato, já no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, ou seja, já um ano antes da publicação da *Crítica da razão prática* (B XXII).

Mas a recharacterização posterior e retrospectiva da *Crítica da razão pura* não se refere apenas à especificação da razão criticamente pesquisada segundo seu duplo uso, teórico e prático. Na sua exposição sistemático-arquitetônica da introdução à *Crítica da faculdade do juízo*, a respeito da tripla classificação da faculdade de conhecimento em entendimento, faculdade de julgar e razão, Kant, contrariando a identificação da segunda *Crítica* como a crítica da razão e da terceira *Crítica* como a crítica da faculdade do juízo, fala da primeira *Crítica* como crítica do entendimento (AA 5:198) e completa, assim, a delimitação sistemática dessa primeira *Crítica* à razão *teórica* pela sua restrição ao *entendimento* (teórico).

Vale ressaltar, entretanto, com respeito a ambas as recharacterizações da primeira *Crítica* que tratam essencialmente da razão teórica, ou seja, do entendimento (teórico), que Kant remete com elas apenas a aspectos relevantes e fundamentais da primeira *Crítica*, sem submeter, nas respectivas passagens posteriores, a obra toda a uma revisão geral. Diante da especificação e da restrição da *Crítica da razão pura* à luz da *Crítica da razão prática* e da *Crítica da faculdade do juízo*, introduzidas posteriormente por Kant, deve-se pois defender, também

com Kant, que a *Crítica da razão pura*, mesmo constituindo só a primeira de, depois, duas e, finalmente, três *Críticas*, continua a ocupar, no todo da trilogia crítica, um lugar especial como a crítica original da razão e como sistematicamente mais importante e, neste sentido, prevalescente perante as outras duas *Críticas*. É verdade que também cada uma das outras duas *Críticas* pode reivindicar para si uma posição especial e uma função acentuada no todo da obra crítica. Assim, a segunda *Crítica*, especialmente em sua segunda parte, a dialética da razão pura prática, realiza a tarefa de encontrar as condições e formas da unidade possível da razão teórica determinante do objeto e da razão prática determinante da vontade. A *Crítica da faculdade do juízo*, em especial, realiza, em cada uma das suas duas partes – a “Crítica da faculdade de juízo estética” e a “Crítica da faculdade de juízo teleológica”, e também em sua extensa introdução – a mediação (“passagem”) entre a teoria dos princípios (“legislação”) da natureza, estabelecida na *Crítica da razão pura*, e a teoria dos princípios da liberdade, estabelecida na *Crítica da razão prática*.

Mas as realizações unificadoras [Einheitsleistungen] alternativas da segunda e da terceira *Crítica* se efetuam essencialmente no *modus* de uma formação de unidade [Einheitsbildung] ou de uma uniformização [Vereinheitlichung], em que duas formas originariamente independentes de princípios ou faculdades são submetidas a uma uniformização [Vereinheitlichung]. A unidade da razão teórica e da razão prática a que visa a *Crítica da razão prática* implica na unificação sintética da moralidade e da felicidade na concepção do sumo bem, enquanto a formação de unidade da *Crítica da faculdade do juízo* visa a unificação estética e teleologicamente articulada entre a legislação da natureza e da liberdade. Em comparação com isso, a *Crítica da razão pura* conduz, pelo menos nos seus conceitos e doutrinas centrais, a um conceito integral da razão que inclui tanto o entendimento como a faculdade do juízo como também a razão (no sentido mais restrito) e que tem por objeto a razão em sua unidade originária. Também as realizações específicas da razão, que estão no centro da segunda e da terceira *Crítica*, já estão postas e manifestas, em grandes linhas, na *Crítica da razão pura*. Isso vale tanto para a pré-figuração da doutrina do sumo bem no Cânone da razão pura na Doutrina transcendental do método, como para a preparação da doutrina da faculdade do juízo reflexionante no anexo à Dialética transcendental que trata do uso regulativo das ideias transcendentais.

Mas é sobretudo a doutrina dos conceitos da Analítica transcendental (Analítica dos conceitos) que opera, primeiramente, num

nível fundamental, o qual ainda está aquém da aplicação específica suplementar dos conceitos do entendimento ao múltiplo sensível e à restrição, ligada a isso, dos conceitos puros do entendimento (categorias) aos objetos no espaço e no tempo (fenômenos). Como os conceitos puros do entendimento (noções; B 377/ A 320), enquanto não identificados sensível ou intuitivamente, ainda não são propriamente realizados, eles constituem meras “formas de pensamento” (B 150). Mas a aplicação deles, em princípio possível, estende-se para além do horizonte do uso teórico da razão e da “realização-cum-restrição” sensível na natureza e seus objetos espacio-temporais. Mais ainda: a *Crítica da razão pura*, em passagens centrais, especifica o uso extra-teórico, talvez possível, da razão como o uso prático da mesma, mais precisamente: como uso moral-prático, e apresenta, além disso, a fundamentação negativa da possibilidade de tal uso prático da razão por meio da limitação, por princípio, do uso teórico da razão às coisas dos sentidos (phaenomena), a diferença de eventuais coisas do entendimento (noumena).

O papel mais profundo e mais extenso da razão e especialmente do entendimento e de seus conceitos básicos na *Crítica da razão pura* manifesta-se, já nesta obra, na relação dos conceitos puros do entendimento (categorias) aos conceitos puros da razão (ideias transcendentais), que Kant introduz como categorias de uso controladamente estendido, tal como ele também desenvolve os sofismas [Fehlschlüsse] da razão pura a partir das formas de pensar do entendimento falsamente estendidas.<sup>2</sup> Além disso, é também fora da *Crítica da razão pura* que Kant, com o fim do tratamento sistemático de uma questão fundamental filosófica, recorre tipicamente à ordem das categorias na figura da “tábua das categorias” (A 80/ B 106), diferenciada segundo seus (quatro) títulos e (cada um, três) momentos, ou seja, a sua figura básica, formalmente idêntica, como tábua dos juízos. Sobretudo, porém, no que diz respeito a sua perspectiva arquitetônico-sistemática principal, as duas *Críticas* posteriormente publicadas estão direcionadas aos preceitos e aos procedimentos da primeira e originalmente única, a *Crítica da razão pura*. Isso vale para a subdivisão lógica de todas as três *Críticas* em Analítica e Dialética, para o empreendimento central de uma dedução ou justificação de pretensão em cada das três *Críticas*, mas também para a diferenciação entre um pensar puro-intelectual e um conhecimento determinado por intuições, também introduzida já na primeira e depois incorporada nas outras duas *Críticas*.

---

<sup>2</sup> Ver a isso: Zöllner (2011).

Considerando a função fundamental da *Crítica da razão pura* para a teoria crítica da razão em geral, com inclusão da sua diferenciação posterior em uma doutrina crítica de três partes, não surpreende também que a Doutrina transcendental do método da primeira *Crítica* com sua disposição de quatro partes, da Disciplina, do Cânone, da Arquitetônica e da História da razão pura, possua uma extensão e um alcance que sobressai consideravelmente a reflexão do método mais específica da segunda e da terceira *Crítica*. Na disposição arquitetônica da *Crítica da razão pura*, os quatro capítulos da Doutrina transcendental do método se articulam em nível de classificação igual à subdivisão da Doutrina transcendental dos elementos em uma Estética transcendental e uma Lógica transcendental (A XXIII s.).

A precedência da Doutrina transcendental do método diante da Doutrina do método da segunda e da terceira *Crítica* manifesta-se primeiramente na ambição desta parte inteira da obra, que constitui qualitativamente, mas não quantitativamente, a outra, a segunda parte da primeira *Crítica*, de fornecer as condições e a estrutura básica para o sistema projetado completo da “filosofia pura” (Metafísica), com a inclusão da filosofia prática (metafísica dos costumes; B 869/ A 841). Sobretudo, a Doutrina transcendental do método expõe em sua segunda parte (Capítulo [Hauptstück]), o Cânone da razão pura, as formas e condições sob as quais, na base da razão pura e livre de toda experiência, mas também de toda sensibilidade pura, não empírica, são possíveis, em geral, certos princípios apoditicamente seguros do uso da razão. O Cânone da razão pura localiza estes princípios possivelmente constitutivos da razão, não no uso teórico da razão que determina os objetos, mas no seu uso prático que determina os fins; mas isso de um modo que os princípios puros da razão para estabelecer os fins – segundo uma analogia com a constituição da experiência por meio do uso puro do entendimento – devem ser condições da possibilidade de experiência, a saber, de uma experiência de tais ações no mundo sensível que têm que ser consideradas como possíveis enquanto correspondentes aos princípios racionais puros do estabelecimento de fins (B 835s./ A 807s.).

A especificidade da fundamentação da moralidade posta no Cânone da razão pura consiste no fato de ela conseqüentemente tomar em consideração a experiência, mais exatamente: a experiência possível, mantendo assim a fundamentação dos princípios (morais-) práticos constitutivos da razão no horizonte da investigação crítica das condições da possibilidade de experiência. A esse modo especificamente transcendental de aproximação da filosofia moral, que Kant mais tarde – na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão*

*prática* – vai substituir por outras formas de fundamentação do conhecer e do agir morais, pertence também a ligação constitutiva da fundamentação moral a uma eudemonologia racionalmente condicionada na forma da dupla doutrina teórico-prática do sumo bem originário (Deus) e do sumo bem derivado (moralidade compensada adequadamente em uma vida futura). Sobretudo, porém, Kant fornece, no contexto sistemático do Cânone, uma epistemologia comparativa e contrastiva das formas básicas do considerar-algo-verdadeiro, que distingue e relecciona os ingredientes religiosamente dimensionados do sumo bem com os modos alternativos de cognição do conhecimento teórico e do prático, com sua orientação constitutiva para o que é (natureza) e para o que deve ser (moral). Não por último, com vista aos esforços atuais por uma avaliação política-cultural da religião em geral e das religiões atualmente prevaletentes no Leste e no Oeste, vale considerar mais detalhadamente o trabalho cuidadoso de Kant e os seus esforços em sentido especificamente “críticos”, em vez de dar crédito à ideia precipitada da volta do religioso – e ao seu sub-texto oculto do pretenso fim do esclarecimento [Aufklärung].

## 2. Crença em vez do saber?

Difícilmente uma outra frase de Kant tenha causado tantos mal-entendidos e interpretações errôneas como a nota auto-interpretativa no Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, na qual é visto retrospectivamente o empreendimento de “determinação do limite da razão pura”,<sup>3</sup> e no pretérito afirmado: „Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*...” (B XXX). Em sua brevidade lacônica, a passagem sugere não apenas a ascensão epistêmica do saber para o crer, mas também a relação complementar entre a repressão do saber e a entronização da crença, e até a passagem teleológica do saber insuficiente para a crença suficiente. Sobretudo, a referência à supressão do saber e ao lugar proporcionado à crença insinua a representação da substituição do saber pela crença – como se fosse necessário renunciar a um saber possível ou até real em favor da crença que poderia ou até deveria ocupar o lugar do primeiro. Assim entendida, a fórmula de Kant sobre a relação entre saber e crer implicaria no sacrifício do saber pela crença. Em termos da metafórica topológica escolhida por Kant: o saber tinha que ceder seu lugar para a crença.

---

<sup>3</sup> Quanto ao conceito e à doutrina da determinação do limite da razão pura, ver AA 04:350-365 (*Prolegomena*, Conclusão. Da determinação do limite da razão pura). Sobre isso também Zöllner (2010).

Contudo, em vez de entender precipitadamente o reduzido confronto formalista de um saber a ser suprimido e duma crença a ser admitida como indicação do programa de uma necessária troca do saber pela crença, aconselha-se uma olhada no contexto sistemático mais restrito e mais amplo da referida formulação: o contexto mais restrito do prefácio programático à segunda edição da *Crítica da razão pura* e o contexto mais amplo do projeto filosófico da auto-crítica da razão. Como se depreende da teoria crítica do conhecimento objetivo na *Crítica da razão pura*, Kant não pensa pois em suprimir inteira ou só parcialmente o saber possível ou até real – o conhecimento legitimado e objetivamente válido dos objetos no espaço e tempo (experiência) – em prol de uma simples crença nas coisas singulares dadas na experiência. No contexto direto da passagem problemática sobre a relação entre saber e crença, Kant chama até um “escândalo da filosofia” ter que admitir a existência das coisas fora de nós “com base apenas numa crença” (B XXXIX n.) e volta-se com isso contra a doutrina fideísta, orientada pelo ceticismo epistêmico de Hume, do seu antigo crítico Friedrich Heinrich Jacobi.<sup>4</sup>

Também o meta-saber, exposta e estabelecida expressamente na *Crítica da razão pura*, referente às condições não-empíricas, “transcendentais”, de um possível conhecimento objetivo não pode ser pura e simplesmente objeto da supressão do saber em prol da possibilização da crença, como é registrado retrospectivamente no prefácio. O conjunto das condições necessárias da experiência possível e os objetos de tal experiência possível não são matéria da crença. Ao contrário, o conhecimento transcendental das formas puras da intuição, dos conceitos puros do entendimento (categorias), dos esquemas transcendentais e dos princípios do entendimento puro constitui, em Kant, um exemplo modelar para o conhecimento científico e especialmente para o conhecimento sintético teórico-discursivo *a priori*.

Tampouco os conceitos puros da razão (ideias transcendentais) e os princípios a eles correlatos da Dialética transcendental podem ser retirados do saber e reclamados pela crença. Se bem que as ideias transcendentais da alma, do mundo e de Deus se mostrem, pela crítica às inferências metafísicas da razão, meramente regulativas para a complementação ideal da experiência – à diferença da possibilização constitutiva da experiência pelos conceitos puros do entendimento –, elas não são objetos de uma crença, mas, devido a sua função regulativa, objetos do conhecimento teórico *a priori* e representam, neste ponto, princípios do saber.

---

<sup>4</sup> Ver Jacobi (1787).

Também as leis morais-práticas do agir racional, somente possíveis, em princípio, no horizonte da *Crítica da razão pura*, não se prestam para a transmutação do saber na crença. Ao contrário, os prescritos incondicionais do dever da ação que o Cânone da razão pura na Doutrina transcendental do método da primeira *Crítica* identifica como as condições da dignidade de ser feliz, são objeto de um conhecimento prático a priori apoditicamente certo. Nem para o conhecimento teórico, ou determinação do objeto, nem para o conhecimento prático, ou determinação da vontade, encontra-se pois na *Crítica da razão pura* uma troca ou uma passagem do saber à crença, que corresponderia ao prospecto programático do prefácio da segunda edição.

### 3. O que deve ser possível esperar

No final da *Crítica da razão pura*, no Cânone da razão pura, Kant agrega os dois tipos de conhecimento anteriormente por ele diferenciados – o conhecimento teórico daquilo que é, e o conhecimento prático do que deve ser –, a duas questões principais que refletem os respectivos interesses da razão humana. O conhecimento teórico ou o saber de objetos pode valer como resposta à questão condutora teórica da razão humana: “o que posso saber?”. O conhecimento prático ou o saber de ação [Handlungswissen] deve ser visto como resposta à questão condutora prática da razão humana: “o que devo fazer?”.

Somente com a última, terceira questão motivada pelo interesse da razão humana abre, no final da *Crítica da razão pura*, a perspectiva para uma área que se afasta tanto do conhecimento teórico como do conhecimento prático e, portanto, não pode constituir objeto de um saber possível. A terceira questão “o que me é permitido esperar?” é caracterizada pelo próprio Kant como “concomitantemente teórica e prática” (B 833/ A 805). Pois a pergunta não visa um terceiro tipo de questão complementar ao tipo teórico de questão do conhecimento do que é e ao tipo prático de questão do conhecimento do que deve ser. A questão “o que me é permitido esperar?” é, antes, concebida de modo que “o prático serve apenas como um fio condutor para se responder à questão teórica” (B 805/ A 833). A específica conjunção do teórico e do prático na terceira questão, Kant a esclarece por um condicional: “se faço o que devo, que então posso esperar?” (B 833/ A 805).

A função da questão prática (“o que devo fazer?”) como um fio condutor para a resposta da questão de caráter teórico “o que me é permitido esperar?” é, em outras palavras, a de perguntar o que, sob a suposição de um agir conforme ao dever, pode ser esperado enquanto

consequência possível de tal agir (“êxito”) e constitui, neste ponto, o objeto de uma esperança real. O aspecto prático da terceira questão “o que me é permitido esperar?” diz respeito, portanto, à suposição de um agir consoante com a resposta racional à segunda questão da razão, a questão prática. A caracterização do objeto da terceira questão como “teórica” implica, ao contrário, que o que é perguntado sob a suposição prática não diz respeito ao conhecimento prático das leis do dever do agir, mas ao conhecimento de um objeto – aliás, de um objeto bem particular – a ser realizado numa perspectiva teórica. O objeto específico da terceira questão praticamente condicionada, mas teoricamente dimensionada, não é, pois, um objeto que possa ser reconhecido pelo conhecimento puro teórico, independentemente da suposição prática exigida para a terceira questão. Antes pelo contrário, o objeto de uma resposta à terceira questão é somente aquilo que não é e não pode ser objeto possível da resposta à primeira questão.

O objeto que é lícito esperar não é um objeto que possa ser sabido, mas o contrário: é justamente um objeto que não pode ser sabido, mas sim – sob a suposição de um agir consoante com a resposta à segunda questão, a prática – objeto de uma esperança permitida. O esperar, mais precisamente: a permissão da esperança (“ser permitido esperar”), se refere portanto a um objeto, do qual – segundo a resposta à primeira questão, a teórica – não foi lícito esperar que ele pudesse ser conhecido, e do qual – conforme a resposta à segunda questão, a prática – também não foi lícito esperar que ele pudesse ser devido. É lícito esperar, como tal, somente aquilo que nem pode ser sabido em sentido puramente teórico (sem misturar com a questão prática), nem o que pode ser conhecido como algo praticamente devido (sem misturar com a questão teórica). O esperar, na análise de Kant da terceira questão da razão humana interessada, atua portanto em vista de um objeto que não pode ser determinado, nem teoricamente pelo saber, nem praticamente pela vontade. A permissão de esperar diz respeito em tais casos a um objeto, ao qual não basta nem o saber humano nem o agir humano.

O fato de que um objeto não alcançável, nem por meio do saber, nem por meio do agir, pode constituir, mesmo assim, o objeto de uma questão apoiada no interesse da razão humana baseia-se, por sua vez, em razões tanto teóricas como práticas, as quais se concretizam na terceira questão como uma questão teórica-praticamente complexa. O esperar permitido ao que se refere a terceira questão diz respeito a um objeto subtraído, em princípio, tanto ao saber como ao agir do homem, mas no qual a razão humana toma um interesse duplo. Teoricamente a razão interessa-se também e exatamente por aquilo que não e nunca pode ser

objeto do saber: o incondicional na sua forma tripla como ideia transcendental de Deus, da alma e do mundo. Esta orientação da razão teórica, proveniente da Dialética transcendental, determina na terceira questão a identidade do objeto do esperar permitido.

O interesse prático da razão no objeto específico da terceira questão teórica-praticamente complexa baseia-se na diferença sistemática entre a determinação prática da vontade e a determinação teórica do objeto. Pois a determinação do querer e agir a ser realizada praticamente segundo o critério do conhecimento prático racional (segunda questão) não é idêntica a uma re-determinação do mundo, que, nesse caso, fosse objeto de um conhecimento teórico ou objetivo, modificado moralmente e quanto aos fins (primeira questão). Ao contrário, abre-se uma discrepância por princípio entre a possível e praticamente necessária determinação pura-racional da vontade e a constituição teórica e objetiva do mundo, a saber, a sua constituição como conjunto dos objetos no espaço e no tempo. Kant marca a diferença sistemática entre a determinação prática e a teórica pelo confronto entre “mundo moral” e mundo da experiência, e ele caracteriza o primeiro, ao contrário do último, como “mundo inteligível”, que tem o *status* de uma “ideia prática”, conforme a qual o mundo empírico deve ser transformado e redeterminado (B 836/ A 808).

Cumprir o dever moral corresponde ao interesse da segunda questão, mas não resulta *eo ipso* numa transformação bem sucedida da situação do mundo, que correspondesse ao interesse extra-teórico da razão humana. Kant refere-se especialmente ao interesse humano suplementar na felicidade (“ser... feliz”) e no esforço racionalmente conduzido por alcançar esse estado faticamente universal do fim da existência humana. No Cânone da razão pura, ele até responde à segunda questão, puramente prática, por meio da aspiração natural geral à felicidade, formulando o mandamento moral fundamental do seguinte modo: “faça o que pode tornar-te digno de ser feliz” (B 836 s./ A 808 s.; grifado no original). Fim desta aproximação definidora da moral e da eudemônia não é a eudemonização do moral mas, bem pelo contrário, o condicionamento moral da ânsia eudemônica. A felicidade é limitada, na sua posse legítima, à condição da moralidade.

A dignidade moralmente fundamentada para a eudemonia sujeita a aspiração natural à felicidade a uma suposição supranatural, que, sob o ponto de vista moral-prático, é necessária para a entrada da felicidade, mas sem ser para isso suficiente. Com isso, manifesta-se a discrepância já diagnosticada entre o mundo inteligível ou moral e o mundo sensível ou empírico como diferença entre qualificação moral e participação

eudemônica, entre mérito contra-fático e êxito real. Mas, simultaneamente, a terceira questão da razão interessada, com sua intencionada ligação de princípios prático-necessários da razão a respeito do mundo moral e representações teoricamente necessárias da razão em vista da unidade da natureza, abre a perspectiva sobre a vinculação intrínseca entre o “sistema da moralidade” e o “[sistema] da felicidade” (B 837/ A 809), mesmo que esta ligação exista só “na ideia da razão”.

O objeto da pensada ligação condicional do agir moral e o êxito merecido correspondente, na terceira questão da razão interessada (“o que me é permitido esperar?”), é, por conseguinte, a felicidade em conformidade com a moralidade. Todavia, a ligação entre o sistema da moralidade e o sistema da natureza, conforme a avaliação realista de Kant, não é analítica. Moralidade torna merecida a felicidade, mas não a produz. Para isso necessita-se, segundo Kant, de um poder sobrenatural, no qual os diferentes sistemas de liberdade e de natureza (ou de moralidade e felicidade) se fundam coletivamente e que, como “razão suprema”, tanto manda segundo leis morais como também representa a causa da natureza (B 838/ A 810). A última causa da felicidade proporcionada à moralidade, introduzida no contexto da resposta à terceira questão da razão interessada como objeto do que posso esperar, Kant a denomina “o ideal do sumo bem *originário*” (B 838 s./ A 810 s.; grifado no original). Ele estende depois o âmbito do poder-esperar moralmente fundamentado, fora da esperada existência de Deus, para além do “mundo dos fenômenos”, ou seja, para um “mundo futuro”, distinto do último, em que é de esperar a felicidade proporcionada conforme a moralidade realizada.

Se Kant apresenta os dois objetos pelos quais na perspectiva da resposta à terceira questão é lícito esperar (“Deus” e “vida futura”) como “dois pressupostos inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe” (B 839/ A 811), então ele recorre aqui não exclusivamente à razão pura *prática* e aos princípios morais da mesma como critério e fundamento para a suposição necessária da existência de Deus e da imortalidade da alma. Antes, é justamente a ligação a ser realizada entre a razão prática e a razão teórica e, com isso, a unidade a ser assegurada da própria razão que leva à extensão dos princípios práticos por objetos que, como tais, não podem ser nem objetos do saber teórico nem do dever prático, mas que devem impedir a separação da ordem do mundo prático e do teórico – do “sistema da liberdade” e da “mera natureza” (B 843/ A 815) – e, com isso, o conflito entre razão prática e teórica. É unicamente a dupla suposição de uma causa moral suprema e fisicamente eficiente do mundo

e da continuação da existência da pessoa moral que, assim Kant, “une a razão prática com a especulativa” (B 843/ A 815).

No nível do sujeito racional finito manifesta-se a exigida unidade de princípios teóricos da razão como aspiração ao “fim *integral* que é natural a cada ente racional e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura” (B 841/ A 813; grifo meu) – um fim que inclui tanto a observância da lei moral como também a busca da felicidade moralmente condicionada e cuja realização continua, em princípio, impossível somente com os meios sempre finitos do querer e agir humanos e recorrendo ao curso natural das coisas.

Na terceira questão da razão interessada corresponde, portanto, ao complexo teórico-prático de um saber teoricamente insuficiente, do agir moral praticamente ineficiente e do êxito moralmente indicado o caráter duplo do poder-esperar em vista do sumo bem. Para a inserção do sumo bem existe, por um lado, a *permissão* teoricamente assegurada, contanto que nem a existência nem a não-existência de Deus e da imortalidade da alma podem ser sabidas. Por outro lado, existe para isso também a necessidade [Bedürfnis], já que é só no esperado sumo bem que a unidade entre razão teórica e prática pode afirmar-se. O poder-esperar é ao mesmo tempo um necessitar-esperar. Ao lado do sentido de permissão está o de requisição. A questão “o me é permitido esperar?” precisa ser lida tanto objetiva como linguisticamente também como a questão “o que necessito esperar?”.<sup>5</sup>

#### 4. Fé moral

Num passo seguinte, Kant define modalmente o objeto duplo anteriormente estabelecido do pressupor necessário pela razão prática-teoricamente interessada (Deus, o mundo futuro), por meio do conceito epistêmico da “crença”. Nisso ele recorre à tripartição de todo considerar-verdadeiro [Fürwahrhalten] por “convicção” (a diferença da “persuasão”, cognitivamente irrelevante) em opinar, crer e saber. Enquanto o opinar é um “considerar-algo-verdadeiro que, com consciência, é *tanto* subjetiva como *objetivamente* insuficiente” e o saber um “considerar-algo-verdadeiro *tanto* subjetiva *como* objetivamente suficiente”, o crer é um considerar-algo-verdadeiro (por convicção) que é “*só* subjetivamente suficiente e [...] ao mesmo tempo é tomado como

<sup>5</sup> Provas linguísticas de que, no tempo de Kant, de que dever [dürfen], além do sentido de permissão, tinha também o de requisição, que hoje é expresso com “bedürfen” e um verbo alargado por “zu” (“bedürfen zu” [necessitar esperar]), em: *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Zweiter Band, pp. 1721-1730 (“dürfen”), especialmente p. 1722 (“necessitar, estritamente, como precisar, o que agora é mais comum”) e p. 1725 (“precisar, causa, ter base, necessitar”).

objetivamente insuficiente” (B 850/ A 822; grifo meu). O crer ocupa, pois, uma posição intermediária entre o “mero” opinar, epistemicamente inferior, e o saber, epistemicamente superior, equipado com “certeza” (mais precisamente: “certeza lógica”).

Kant deixa claro que os três níveis do considerar-verdadeiro convicto não são opções epistêmicas arbitrariamente disponíveis, que poderiam ser escolhidas e trocadas à vontade. Pelo contrário, o nível cada vez adotado do considerar-verdadeiro convicto reflete o respectivo estado do conhecimento e dos interesses. Além disso, Kant constata que determinadas constelações epistêmicas exigem uma modalidade epistêmica específica e excluem outras modalidades. Assim está excluído, em princípio, o mero opinar em juízos da razão pura. Isso vale tanto para a formação de juízos pela razão teórica em questões do conhecimento objetivo como também para a formação de juízos da razão prática para a determinação dos fundamentos do querer e do agir.

No entanto, Kant concede também que naquele uso teórico da razão que ultrapassa a experiência possível (“uso transcendental”) o saber não constitui uma alternativa disponível ao opinar insuficiente. Mas, em vez de incorporar simplesmente o uso especulativo da razão, que não serve nem para o opinar nem para o saber, ao terceiro *modus* epistêmico, ao crer, Kant defende no Cânone da razão pura – em continuação consequente da orientação negativa-disciplinadora da sua *Crítica da razão pura* – a abstenção categórica do juízo em questões especulativas da razão. O crer representa pois, em Kant, não meramente um substituto superior do opinar, ou o substituto inferior do saber. Antes, precisa-se de condições bem específicas, para legitimar positivamente um considerar-verdadeiro insuficiente para o saber como crer, em vez de disqualificá-lo como mero opinar. São condições especificamente práticas referentes à determinação da vontade e à fundamentação da ação, em que o considerar-verdadeiro teoricamente insuficiente (para a determinação do objeto) é substituído pelo considerar-verdadeiro praticamente suficiente (para a determinação da vontade e a fundamentação da ação): “Em geral, é somente com *referência à prática* que o considerar-algo-verdadeiro, teoricamente insuficiente, pode ser chamado de crença.” (B 851/ A 823; grifado no original)

Tal como na complexa terceira questão prática-teórica (“o que me é permitido esperar?”), é também na crença, enquanto posição epistêmica correlativa ao poder-esperar, que o condicionamento prático anda conforme à consequência teórica, ou melhor: quase-teórica, que estimula ou substitui o trabalho determinante do conhecimento teórico. Todavia, não obstante toda afinidade estrutural da terceira questão

prático-teórica da razão interessada com a especificidade epistêmica do conceito de crença, o poder-esperar do sumo bem, na sua forma tanto originária como derivada (existência de Deus, vida futura), não coincide simplesmente com os objetos da crença. Antes, em Kant, o conceito de crença é mais amplo e inclui, além da crença na perspectiva dos fins incondicionados da “moralidade”, também a crença reletivamente aos meios para alcançar os fins condicionadas da “habilidade” (B 851/ A 823).

Em especial, a crença casual, que se caracteriza pelo uso de meios para fins sempre condicionados e portanto aleatórios, Kant a denomina “crença pragmática” (B 852/ A 824). Como a crença pragmática é formada na dependência de certos interesses dadas, ela é sempre apenas gradual. Da forma mais conveniente, ela pode ser avaliada pelo critério da aposta. Pela quantidade do dinheiro investido mostra-se, segundo Kant, a dimensão da respectiva confiança na utilidade do respectivo meio considerado (crido) oportuno (B 852 s./ A 824 s.).

Em analogia ao conceito da crença pragmática, variável na sua intensidade, que, como crença prática, diz respeito aos meios para as ações, Kant desenvolve, seguidamente, a concepção de “crença doutrinal” (B 853/ A 825), especialmente para o julgar teórico em tais situações epistêmicas, que não permitem o saber, mas que também não visam a fundamentação de ações. Kant aponta como exemplo de tal crença doutrinal graduada que, igual à crença pragmática, pode ser objeto de um investimento variável de uma aposta, a “crença firme” de “que existem habitantes também em outros planetas” (B 853/ A 825). Se ele, pouco depois, inclui também a “doutrina da existência de Deus” à crença doutrinal, alegando especialmente argumentos físico-teológicos para a existência de Deus (B 854/ A 826), então a empresa de uma teologia racional (*theologia rationalis*), anteriormente, na Dialética transcendental, fracassada como projeto do saber, sofre sua substituição por uma doutrina de fé. No entanto, a fé doutrinal em Deus, desenvolvida em analogia à crença pragmática e, portanto, fundamentada apenas probabilisticamente, possui, na opinião de Kant, “alguma instabilidade” (B 855/ A 827). A fé doutrinal em Deus permanece exposta às contestações de contra-argumentos especulativos, mesmo que, assim Kant, “sempre de novo a ela retornemos” (B 856/ A 828).

Nem a crença pragmática em meios úteis de ação nem a crença doutrinal em entidades hipotéticas teoricamente não demonstráveis prestam-se, por conseguinte, à posição epistêmica diante do esperar suficientemente fundamentado do sumo bem, para o que leva a terceira

questão da razão interessada. É unicamente o segundo tipo de crença prática, introduzido finalmente por Kant ao lado da crença pragmática, a “fé moral” (B 856/ A 828; grifado no original), que corresponde às exigências epistêmicas específicas da terceira questão referente ao que, no agir moral, é lícito esperar em vista do fim total da razão. Objeto da fé moral-prática é pois tudo aquilo, e só isso, que, sob a mesma suposição incondicional, porque praticamente necessária, do fim moral – a ilimitada observância da lei moral – , garante a concordância deste fim privilegiado com “todos os outros fins” (B 856/ A 828).

A exigência da concordância do fim moral com “todos os outros fins” remete assim à exigência racional da integração do querer e agir moral em uma concepção de fim ampla, à qual pertence também a felicidade merecida em conformidade com a respectiva moralidade praticada. O agir moral como tal pode, porém, somente, ou quando muito, realizar o fim moral, mas não garantir a felicidade proporcionada, ou seja, os fins essenciais, em sua totalidade. Para garantir a “validade prática” do fim moral na totalidade dos fins essenciais do agir, necessitam-se, antes, a dupla suposição, já identificada anteriormente por Kant, a saber, a de “que existe um Deus e um mundo futuro” (B 856/ A 828).

Essa suposição necessária se torna objeto de uma crença, e especialmente de uma crença moral fundamentada no fim incondicional da moralidade, pelo fato de que o moralmente mandado é incorporado pelo agente moral nos princípios do seu agir (“o precito moral é concomitantemente a minha máxima”; B 856/ A 828); e que, com isso, a suposição *objetiva* – ou, antes, quase-objetiva – da existência de Deus e de uma vida futura, a ser feita por razões prático-teóricas complexas, se integra também *subjetivamente* na formação da vontade e na fundamentação do agir de cada um. Como suposições necessárias da estrutura final integral do agir, a existência de Deus e uma vida futura tornam-se, assim, objetos de um considerar-verdadeiro convicto, intrinsecamente ligado (“entrelaçado”) à consciência da obrigação moral (“disposição moral”) e manifestando-se na certeza subjetiva da mesma.

Assim, a convicção da existência de Deus e de uma vida futura não é certeza “lógica”, que repousa em fundamentos objetivos, mas “certeza moral” (B 357/ A 829; grifado no original), baseada em fundamentos subjetivos, mais exatamente: práticos-subjetivos – e isso no duplo sentido de uma certeza, combinada com a consciência moral, da existência de Deus e da imortalidade da alma, e uma certeza meramente subjetiva-prática, válida para a formação da verdade e a determinação da ação. O indício gramatical da natureza subjetiva-prática da crença moral, em Kant, é a substituição da locução “é moralmente certo que existe um

Deus etc.” pela formulação “*eu estou moralmente certo etc.*” (B 857/ A 829; grifado no original). Assim, a crença moral em Deus e em uma vida futura constitui, com isso, não só uma parte integral da consciência moral na sua perspectiva final complexa e completa para o sumo bem, mas a crença moral tem também como suposição imprescindível a consciência moral em sentido estrito – como consciência de uma obrigação incondicional ainda aquém do seu alargamento teleológico. Na perspectiva moral-teleológica, moralidade implica a crença na existência de Deus e em uma vida futura; teleologia moral conduz à teologia moral. Mas de um ponto de vista moral-teórico, a consciência moral elementar (“interesse natural pela moralidade”; B 585 n./ A 830 n.) condiciona, ainda aquém do seu sancionar e formar religiosos, a crença moral em coisas religiosas.

Desse modo, o Cânone da razão pura, que vindica moral-teleologicamente os objetos supra-sensíveis, indisponíveis no *modus* do saber – especialmente a existência de Deus e a imortalidade da alma –, resulta numa doutrina crítica da religião, que fundamenta a crença religiosa de forma crítica-racional, reduzindo-a, com isso, sistematicamente a uma ético-teologia [Ethikotheologie] e, com respeito à prática da vida, a um teísmo moral esclarecido. É significativo deste empreendimento da substituição da crença religiosa pela crença moral – e da fé eclesial pela fé racional – que Kant, no Cânone da razão pura, utiliza a palavra “religião” só muito raras vezes e, onde ela a usa, remete especial e ocasionalmente à “lei moral extremamente pura de *nossa* religião” (B 845/ A 817; grifo meu).

Para o Kant da *Crítica da razão pura*, que anuncia no prefácio ter precisado suprimir o saber, para dar lugar à crença, a crença moral substitui o saber aparente da teologia (e psicologia) racional, mas de tal modo que, junto com o saber aparente, também a fé dogmática da tradição religiosa é suprimida, para dar lugar à fé racional. No Kant crítico, não é só a crença que herda do saber (aparente), mas também a fé moral que é herdeira da fé doutrinária. Em vez de suplantar a fé, a fé recorre ao saber. O saber fundamenta a fé ao mesmo tempo que a limita de forma crítica-racional. Neste programa da crítica à religião, que liga *Aufklärung* com auto-crítica, Kant tem perseverado também em suas exposições posteriores sobre a “fé prática pura da razão” (A 259) na *Crítica da razão prática*, e sobre a “religião pura da razão” (B XXII) em *A religião nos limites da simples razão*.

## Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel, 1860.
- GUEROULT, Martial. “Canon de la raison pure et critique de la raison pratique”, *Revue internationale de philosophie* 30 (1954): 331-357.
- \_\_\_\_\_. “Vom Kanon der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft”, *Kant-Studien* 54 (1963), 432-444.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. [Breslau 1787]. Reimpressão: New York/London: Garland, 1983.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. 29 vls. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.
- RECKI, Birgit. “Der Kanon der reinen Vernunft (A 795/ B 823-A 831/ B 859)”. In: G. Mohr; M. Willaschek (orgs.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. pp. 597-616. Berlin: Akademie Verlag, 1998, p. 597-616.
- ZÖLLER, Günter. “Der negative und der positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft”. In: B. Dörflinger; G. Kruck (orgs.), *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. pp. 13-27. Hildesheim/New York: Olms, 2011.
- \_\_\_\_\_. “In der Begrenzung zeigt sich der Meister: Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft”. In: J. Chotas; J. Kárásek; J. Stolzenberg (orgs.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur “Transzendentalen Dialektik” der Kritik der reinen Vernunft*. pp. 19-33. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2010.

**Resumo:** O texto discute a relação sistemática entre fé e razão em Kant, com base na fundamentação e limitação da fé moral no Cânone da razão pura da *Crítica da razão pura*. A primeira parte expõe o propósito amplo da *Crítica da razão pura* aquém da sua limitação a uma “crítica da razão pura meramente especulativa”. A segunda parte trata da relação recíproca entre a crítica do saber e a crítica da fé em Kant. A terceira parte define a interação complexa entre momentos teóricos e práticos na questão crítica de Kant referente ao que é lícito esperar ao agente moral em vista do êxito de sua ação. A quarta parte investiga o lugar da fé em Kant perante os modos epistêmicos da opinião e do saber e define o *status* especial da fé moral. O foco da análise textual e objetiva está na

relação complementar entre a limitação crítica do saber teórico em favor da fé moral e da limitação crítica da fé religiosa por meio da consciência moral em Kant.

**Palavras-chave:** Cânone da razão pura, razão teórica, razão prática, saber, crer, fé moral

**Abstract:** The paper analyses the systematic relation between faith and reason in Kant with reference to the foundation and limitation of moral faith in the Canon of Pure Reason of the *Critique of Pure Reason*. The first section exhibits the comprehensive scope of the *Critique of Pure Reason* beyond its subsequent narrowing to a “critique of pure speculative reason.” The second section investigates the reciprocal relation between the critique of knowledge and the critique of faith in Kant. The third section determines the complex interaction of theoretical and practical factors in Kant’s critical question concerning what someone acting morally may hope for in terms of the success of his acting. The fourth section explores Kant’s positioning of faith in relation to the epistemic modes of opining and knowing. The focus of the textual and substantial analyses lies on the complementary relation between the critical limitation of theoretical knowledge in favor of moral faith and the critical limitation of religious faith through moral consciousness in Kant.

**Keywords:** Canon of pure reason, theoretical / practical reason, knowledge, moral faith

Recebido em 14/12/2011; aprovado em 29/11/2012.

## A Ético-teologia kantiana e o dever para a promoção do Sumo Bem

[Kant's ethicotheology and the duty to promote the highest good]

Bernd Dörflinger\*

Universität Trier (Trier, Alemanha)

O que eu quereria aqui comunicar-vos são partes de uma mais pormenorizada contribuição para a doutrina de Kant acerca da ético-teologia, tal como ela foi exposta sobretudo (mas, em todo o caso, não só) na Doutrina do Método da *Crítica do juízo*. Desta doutrina propõe-se uma reflexão consequencialista na qual se atenderá a qual possa ser o último fim, i.e, o fim terminal da razão prático-moral. Colocar esta questão é algo que Kant considera como premente, pois é impossível que a razão seja indiferente em relação ao que tem que ver com o nosso agir reto (*RGV*, 06:05.02-04). A resposta à questão, formulada negativamente, diz: seria completamente irracional se o *status* da moralidade do homem na vida, por conseguinte, o seu cumprimento da condição da moralidade, permanecesse sem consequência e caísse no vazio. Pelo contrário, o desempenho da condição da moralidade, como escreve Kant na interpretação do fim último da razão prática, torna o ser-moral (*Moralischen*) digno de felicidade, e para a racionalidade final última do mundo no seu todo é exigido que a felicidade efetiva se torne também necessariamente parte deste ser-digno-de-felicidade. Esta necessária conexão de ser-digno-de-felicidade e da felicidade – ou, dito de outro modo: a realização da ideia de sumo bem – em todo o caso, não está em poder do próprio ser-digno dela. Segundo Kant, para o completo cumprimento do projeto da razão pura prática é “necessário aceitar: que há um Deus” (*KU*, AA 05:450.29 ss.). Com a assim deduzida aceitação de Deus é dado o passo para o limiar da teologia ética, que, segundo Kant, é a única teologia possível.

---

\* Email: doerflin@uni-trier.de. – Este texto é a versão levemente alterada da minha conferência proferida no VI Colóquio Kant da UNESP (Campus de Marília), em agosto de 2011. Tradução por Christian Hamm.

Seguidamente, eu desejaria ocupar-me não, em primeira linha, com os aspectos extra-mundanos da ético-teologia, mas com o seu correlato intra-mundano, que consiste no dever moral que vale na vida, a saber, a promoção do sumo bem. Mediante este dever é exigido e, neste caso, de nós, que se conecte a moralidade com as consequências de felicidade; isso, porém, entendido não no sentido de uma completa realização do sumo bem, mas sempre no sentido de uma aproximação. Deve-se, em primeiro lugar, tentar esclarecer as exigências especiais que são colocadas mediante este dever. Em seguida, deve-se questionar as condições da sua completa possibilidade de complementação e o papel da ideia de Deus também neste contexto. Finalmente, deve apreciar-se se a necessidade da ideia de Deus oferece um fundamento suficiente para uma fé na existência de Deus que esteja livre de dúvida.

Começo com a determinação do dever para a promoção do sumo bem

\*\*\*

Somos, assim Kant, “determinados” pela razão prática “no sentido de promover com todas as nossas forças o sumo bem no mundo [das Weltbeste], o qual consiste na ligação do maior bem [Wohl] dos seres racionais do mundo”, i.e., da sua felicidade, “com a suprema condição do bem [des Guten] nos mesmos” (KU, AA 05:453.17-20), i.e., do seu valor moral. Numa outra formulação, o fim daquele dever é indicado da seguinte maneira: “[O] sumo bem físico possível no mundo e, tanto quanto estiver nas nossas forças, bem a realizar como fim terminal, é a *felicidade*: sob a condição objetiva do acordo do homem com a lei da *moralidade*, isto é, do merecimento a ser feliz” (KU, AA 05:450.13-16). O mencionado dever se refere à meta altamente ambiciosa de um melhoramento do mundo, que consiste não só na própria moralização interna, mas, além disso, num melhoramento correspondente do estado de felicidade do mundo.

Antes de fazer as especificações necessárias a esse respeito e antes de desdobrar várias questões por isso motivadas, seja ressaltado, neste ponto, o que muitas vezes não se toma em consideração o suficiente, a saber, que, em Kant, existe, de fato, um dever como o aqui tematizado, que ultrapassa a moralização meramente interna, mas tende para a realização de fins materiais, i.e., para consequências concretas de ações bem sucedidas. O motivo para fazer esta observação é a opinião corrente de a ética kantiana ser uma mera ética de intenção [Gesinnungsethik] e, como tal, só interessada na boa vontade e

totalmente despreocupada com as consequências de ações, mesmo que sejam catastróficas. Que ela, sem dúvida, é uma ética de intenção, mas não só, isso resulta de modo muito claro justamente do dever de promover o sumo bem, sobretudo pela segunda parte da tarefa colocada nele, i.e., o postulado de um melhoramento do estado de felicidade do mundo, por causa dos que são dignos de ser felizes. Com isto, a combinação deste postulado com o cumprimento das condições da moralidade exprime que um mero aumento de felicidade, como tal, como, por exemplo, um mero aumento da prosperidade, não pode ser um fim em si, mas sempre possui um valor somente pela sua ligação à consciência moral.

Mesmo que agora seja claro o que o dever da promoção do sumo bem exige em geral, a saber, a promoção da felicidade dos homens sob a condição da sua dignidade de ser feliz, restam várias perguntas; por exemplo, se há outras especificações que determinem mais claramente as exigências resultantes deste dever. Mas também: o que é exatamente que é exprimido pela condição da dignidade de ser feliz? Exige o cumprimento do dever uma distinção prévia entre dignos e indignos, para depois fazer apenas dos dignos o objeto dos seus esforços? E mais: a felicidade que deve ser promovida é aquela felicidade a qual os indivíduos aspiram no intuito de satisfazer as suas necessidades sensíveis – pelo que ela não se distinguiria da felicidade motivada por seu amor-próprio? E mais ainda: o que significa exatamente ter que *promover* o sumo bem? Dado que a realização plena do mesmo evidentemente não é possível aos seres mundanos racionais por força própria, pode-se pensar sem problemas pelo menos a sua realização parcial? E, finalmente: qual a relação interna entre o dever temático e a ético-teologia? Quer dizer: de que modo o dever, por cujo cumprimento no mundo a felicidade daqueles que são dignos de serem felizes deve ser aumentada depende da admissão de Deus? A validade deste dever pressupõe a fé em Deus?

As respostas a algumas desta perguntas, como, por exemplo, àquela referente à especificação exata das exigências que o dever da promoção do sumo bem implica, não se encontram no contexto da doutrina ético-teológica desenvolvida na *Crítica da faculdade do juízo*, mas, pela maior parte, em outros escritos de Kant, e sobretudo na *Metafísica dos costumes*. Nela, ele aborda amplamente a felicidade enquanto fim que ao mesmo tempo é objeto de um dever cardinal de virtude. Dito de forma mais exata, “é forçoso”, segundo este dever, “que seja a felicidade de *outros* seres humanos de *cujo fim faço [...] o meu próprio fim*” (MS, AA 06:388.06-08). Pelo dever é exigido, além disso: “Devo sacrificar uma parte do meu bem-estar a favor dos outros sem

esperança de retorno” (MS, AA 06:393.24 s.). Um caso mais grave da execução deste dever da benevolência é, segundo Kant, certamente aquele em que “os outros homens” são “homens que *estão na miséria*” (MS, AA 06:453.02; grifos B.D.). Mas também abstraindo de tais casos de miséria, a máxima da beneficência já vale, segundo ele, apenas por causa do caráter necessitado de todos os homens, enquanto “dever universal” deles; os homens são, nas palavras de Kant, já “como próximos uns para os outros, [ i.e.,] seres com necessidades, unidos pela natureza num lugar de habitação, de modo a poderem prestar mútua ajuda” (MS, AA 06:453.13-15). Desta ideia da desejada união dos homens com o fim de prestar mútua ajuda e do status igual de todos eles enquanto seres com necessidades resulta, como modelo para seu convívio feliz (cuja promoção é um dever universal), um modelo da igualdade, ou seja, um modelo de justiça que garanta a todos a participação dos bens de felicidade [Glücksgüter] disponíveis. Para cumprir o dever, pode ser necessário sacrificar uma parte do próprio bem-estar. Aliás, Kant aceita para tal “dever de fazer dos *fins* dos outros os meus próprios” a expressão cristã de um “dever de amor pelo próximo” (MS, AA 06:450.03-05), insistindo, no entanto, numa interpretação intelectual deste dever de amor; sua execução tem que se basear numa “máxima de *benevolência*”, e não na do “amor da *complacência*” (MS, AA 06:450.31, 17; grifos B.D.). O amor da complacência faria o dever dependente de um sentimento que não pode ser ordenado, enquanto que a “máxima de benevolência [...] constitui um dever de todos os seres humanos no seu relacionamento mútuo, quer os achemos ou não dignos” do nosso sentimento “de amor” (MS, AA 06:450.31-33).

Além do bem-estar meramente físico, pertence, segundo Kant, à “felicidade dos outros cuja promoção é dever para nós” também o seu “*bem-estar moral*” (MS, AA 06:394.01 s.); isso, contudo, não no sentido de que se pode ser moral no lugar dum outro e proporcionar a ele a boa consciência correspondente – o ser-moral “não é *meu* dever, mas *seu* assunto” –, mas sim pelo cumprimento do dever enquanto “dever negativo [...] de abster-me de fazer qualquer coisa que, considerando-se a natureza de um ser humano, pudesse tentá-lo a fazer alguma coisa pelo que sua consciência pudesse depois penalizá-lo” (MS, AA 06:394.03-09). Tal tentação pode ser, por exemplo, deixar o outro viver na miséria e não fazer nada. Cumprir, contudo, seu dever e tirar o pobre, na medida do possível, da sua miséria contém, como fim imediato, certamente também o bem-estar físico, mas continua, mediatamente, i.e., pela

eliminação de um impedimento à moralidade, orientado para o bem-estar moral do outro.

No contexto de tal modelo harmonioso de uma união de necessitados que prestam ajuda mútua, há também lugar para a “*própria felicidade*” (MS, AA 06:386.01). Mas esse fim, assim Kant, “jamais pode ser considerado como um dever sem se incorra em contradição”, pois “[a]quilo que cada um já deseja inevitavelmente por si próprio, não se enquadra no conceito de *dever*” (MS, AA 06:386.02-05). A própria felicidade não é objeto de uma obrigação pela razão legisladora, senão de uma permissão por ela dada que, no entanto, é submetida a uma condição. A razão legisladora “*permite* que sejas benevolente contigo mesmo sob a condição de seres também benevolente com todos os demais” (MS, AA 06:451.16 s.). Nas expressões do amor concedidas por Kant, isso significa que não é o amor-próprio que pode ser adotado como critério para o amor pelo próximo – como o mandamento cristão poderia ser entendido, ou mal entendido –, mas que, pelo contrário, o amor pelo próximo é a condição do amor-próprio permitido.

Ora, fazer bem a qualquer outro, a partir da benevolência universal, seria, tomado ao pé da letra, uma tarefa que exigiria demais ao indivíduo, de modo que, devido a sua impossibilidade, não faria sentido fazer da mesma um dever.

O dever só pode implicar ajudar aos outros “conforme as suas possibilidades” (MS, AA 06: 453.03 s.), e não, “promover a felicidade de outros com o sacrifício” total “da felicidade própria, das verdadeiras necessidades próprias” (MS, AA 06:393.29 s.). Às possibilidades necessariamente limitadas pode, portanto, corresponder uma máxima limitada, ou seja, especificada, que se refere convenientemente à esfera das próprias atividades possíveis. Um exemplo kantiano de uma tal especificação possível, forçada pela limitação de certas possibilidades, é a limitação da máxima do “amor ao próximo em geral pelo amor aos próprios pais” (MS, AA 06:390.12). Segundo Kant, tal limitação é possível “sem violar a universalidade da máxima” (MS, AA 06:452.08), pelo que evidentemente é pressuposto que, neste exemplo, o amor aos pais deriva do motivo do amor universal ao próximo, e que não se trata de um amor desintegrado, fora desta esfera, como, por exemplo, um amor fundado na consanguinidade. – Pela razão mencionada das possibilidades limitadas, as quais, conforme as circunstâncias, podem ser limitadas de formas bem diferentes, mas também pela razão adicional da impossibilidade de calcular exatamente o direito das necessidades próprias e das necessidades de outros (cf. MS, AA 06:393), Kant chama o dever de fazer da felicidade de outros o fim próprio um lato *dever*; pelo

que se entende que ele “possui uma folga para fazer, nele, mais ou menos, sem que se pudesse determinar exatamente os seus limites” (*MS*, AA 06:393.34 s.).

Aqui seja repetida a proposta de entender o dever da promoção do sumo bem, que ficou só pouco definido no contexto da doutrina ético-teológica, no sentido desenvolvido a partir da *Metafísica dos costumes*. Isso significa, conforme as especificações anteriores, entendê-lo como um lato dever com ampla folga, sem renunciar às próprias aspirações à felicidade, mas ajudando a satisfazer as aspirações à felicidade de outros; e isso com todas as forças, as quais, no entanto, nunca serão forças ilimitadas e pelos quais, portanto, não poderá ser alcançado um sumo bem plenamente realizado. Limitar o dever neste sentido significa, ao mesmo tempo, excluir a projeção de outra interpretação daquilo que deveria ser promovido pelo cumprimento do dever. Orientado pela ideia pura e completa do sumo bem pela qual é pensado o nexo da *necessidade* entre a dignidade de ser feliz e a felicidade, poderia-se pensar que pelo dever da promoção do sumo bem seria exigida uma aproximação desta conexão necessária. Mas isso: fazer com que a felicidade resulte, enquanto felicidade necessária, da dignidade de ser feliz, é absolutamente impossível aos seres mundanos racionais; eles sempre podem produzir felicidade somente no modo deficiente da simples faticidade, não como felicidade necessária. Como a transição do fático para o necessário não pode ser gradual, uma aproximação ou uma promoção aqui não são possíveis. Será preciso voltar a falar ainda dos motivos pelos quais os esforços humanos pela felicidade são, em princípio, deficitários e restritos ao meramente fático.

Mas, antes, deve ser dada ainda a resposta já preparada à questão se o dever de promover o sumo bem é simplesmente afirmativo a respeito das inclinações sensíveis e se ele pretende a felicidade imediata e irrefletidamente mediante a satisfação das mesmas; pelo que este dever se orientaria pelo princípio do amor-próprio e teria como fim um aumento do prazer em sentido hedonista. Fazer de tal aumento do prazer o objeto de uma exigência seria supérfluo, i.e., não faria sentido prescrever esse querer, já necessário por natureza, por um imperativo que o definiria como dever. “Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante da sua faculdade de apetição” (*KpV*, AA 05:025.12 s.). A intenção deste ser de querer ser feliz não deve e não pode ser ordenada; enquanto intenção dada, ela é um “problema imposto a ele por sua própria necessidade [weil es bedürftig ist]” (*KpV*, AA 05:025.17).

Como já consta da segunda *Crítica*, a “lei de promover a felicidade de outros” não surge da pressuposição de que a felicidade “seja um objeto para o arbítrio de cada um, mas simplesmente do fato de que a forma da universalidade, que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si a validade objetiva de uma lei torna-se o fundamento determinante da vontade” (*KpV*, AA 05:034.33-37).

Em conformidade com isto, lê-se mais tarde, na *Metafísica dos Costumes*, que o “dever de fazer dos *fins* dos outros os meus próprios” vale só sob uma condição, a saber “desde, unicamente, que estes não sejam imorais” (*MS*, AA 06:450.04 s.). Assim como as próprias “verdadeiras necessidades” (*MS*, AA 06:393.30) não precisam ser sacrificadas em prol da felicidade dos outros, o dever exige com respeito aos outros apenas a promoção “do[s] *fin[s]* (permitido[s]) *deles*”, de modo que “é me facultado recusar-lhes muitas coisas que *eles* pensam [que os farão felizes], mas eu não” (*MS*, AA 06:388.07-10). Ao todo, exige-se, para o cumprimento do dever da promoção do sumo bem no mundo, uma reflexão que, não obstante a impossibilidade de resultados estritamente calculáveis, se oriente pelo modelo de uma unidade sistemática em que as legítimas necessidades de felicidade dos participantes se harmonizem e em que, conseqüentemente, não haja nenhuma luta de concorrência pelos bens de felicidade, em que não haja felicidade de uns à custa de outros.

Ora, será que, antes da execução do dever da promoção do sumo bem em prol de quem é digno de ser feliz, i.e., antes de eu fazer das legítimas intenções de felicidade dos outros as minhas próprias, é necessário averiguar se os mesmos, de fato, são dignos de felicidade? Que isso não é assim, que, portanto, os pretensamente indignos não podem ser excluídos dos esforços e suas intenções de felicidade não simplesmente ser negadas, resulta das ponderações de Kant a respeito da cognoscibilidade da qualidade da dignidade de ser feliz, i.e., a respeito da cognoscibilidade da qualidade moral de um homem. Entretanto, a condição da dignidade de ser feliz, enquanto elemento integral do dever, tem que continuar mantendo certo sentido.

Segundo Kant, o conhecimento da dignidade de ser feliz é impossível, pois não existem “provas da íntima disposição de ânimo moral”, que “de uma experiência externa em geral se pode esperar exigir” (*RGV*, AA 06:063.10-12); não há, portanto, “nenhum exemplo na experiência externa” que é “adequado” ao cumprimento da condição da dignidade de ser feliz, “como aquele que não descobre o íntimo da disposição do ânimo” (*RGV*, AA 06:063.14-16). Isso vale também do íntimo da disposição de ânimo moralmente má, de modo que o não

cumprimento da condição da moralidade e, portanto, a falta de dignidade de ser feliz igualmente não podem ser conhecidos. Conforme este resultado, o dever da promoção do sumo bem no mundo não pode ser restringido, por via de conhecimento, a uma parte dos homens; nenhum ser mundano pode afirmar que o outro não cumpre a condição da dignidade de ser feliz.

Mas com o fato de que, na base da razão teórica, todos os homens, em virtude da restrição do seu conhecimento na experiência externa, podem ser considerados como não-indignos, a condição da dignidade ainda não é cumprida de maneira positiva. A atribuição da dignidade tem que efetuar-se, portanto, pela razão prática, e, precisamente, com respeito a todos os homens. Se bem que a razão prática muitas vezes pratique a “censura do vício” (o qual, como visto, nunca pode ser verificado teoricamente), ela, simplesmente enquanto razão prática, “jamais deve descambar no completo desprezo e negação de qualquer valor moral a um ser humano corrupto” (*MS*, AA 06:463.34-36). Mais ainda: ela não só não nega o valor moral dele, mas o pressupõe porque a “ideia do *ser humano*”, estabelecida por ela mesma, implica que este, “como tal (enquanto um ser moral), nunca pode perder inteiramente sua disposição para o bem” (*MS*, AA 06:464.01-03). “Pelo menos na qualidade de um ser humano [...] não é negado todo respeito” (*MS*, AA 06:463.13 s.) nem ao homem corrupto nas suas ações [dem in einzelnen Taten Lasterhaften]; o respeito é, contudo, um “reconhecimento” – não um conhecimento – “de uma dignidade (*dignitas*) em outros seres humanos” (*MS*, AA 06:463.13 s.), concedido pela razão prática com base na sua ideia do ser humano. – Ora, se, neste sentido fundamental, compete a todos os homens um valor moral, então, em princípio, também é cumprida por cada um a condição da dignidade de ser feliz, que faz parte do dever da promoção do estado de felicidade no mundo. O dever da promoção do sumo bem no mundo pressupõe, portanto, considerar todos os seres humanos como destinatários de ações benéficas e capazes de promover a felicidade. Que, na realidade, só uma parte deles é destinatário, deve-se à capacidade limitada do respectivo benfeitor, e não à falta de dignidade da outra parte. Atribuir tal falta de dignidade seria contrário tanto às restrições do conhecimento relativamente à qualidade moral, como à ideia que a razão se faz do ser humano. Se, todavia, é exigido pelo dever da promoção do sumo bem não simplesmente o aumento de felicidade, senão o aumento da felicidade para quem é digno de ser feliz, então esse complemento significa que o estado de felicidade a ser alcançado tem que ser adequado à ideia do homem como ser moral. Com isso fica excluída a orientação

por uma felicidade não qualificada, i.e. por uma satisfação cega de quaisquer necessidades e por uma acumulação sem sentido [besinnungslos] de bens de felicidade; falando positivamente, é exigido que o estado de felicidade a ser alcançado seja um estado qualificado, i.e., um estado adaptado à “forma da universalidade que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si a validade objetiva de uma lei” (*KpV*, AA 05:034.34-36).

\*\*\*

Se agora também deve ser mais claro do que antes o que se alcança mediante o dever para a promoção do sumo bem, nomeadamente, o melhoramento do mundo sob o ponto de vista da felicidade, não é ainda claro se o mundo também é um lugar apropriado para cumprir esse dever. Às condições de realização do dever pertence, segundo Kant, “representar a natureza como sendo finalizada em relação à legislação moral interior e à sua possível execução” (*KU*, AA 05:448.05-07). A natureza teria de ir ao encontro das intenções de felicidade, de um modo regulado, e não apenas de um modo contingente como realização feliz fática, que seria perturbada mediante forças naturais conduzidas de modo cego. Se, porém, a natureza tivesse de ser pensada como absolutamente indiferente ou simplesmente como sem sentido e como destruidora, então corresponderia ao dever-ser do dever um não-poder no ponto da realização. Nesta situação absurda poderia finalmente – segundo o princípio ‘*ultra posse nemo obligatur*’ – também o próprio dever não ter mais validade.

As perspectivas acerca da possibilidade de realização do dever são desfavoráveis à partida, se, a respeito delas, perguntarmos à razão teórica o que pode ela conhecer. A razão especulativa, segundo Kant, não vê a sua exequibilidade “nem pelo lado do nosso próprio poder físico, nem pelo da colaboração da natureza” (*KU*, AA 05:471.21-23). O que se colhe da observação da natureza é que ela parece não ter em atenção o ser-digno-de-felicidade. E, contudo, segundo Kant, é possível ir contra a força negadora do ‘*ultra posse nemo obligatur*’, quando, nomeadamente, se está consciente de que a razão especulativa conhece a natureza apenas como fenômeno, não, porém, segundo o seu fundamento, que permanece para ela como um *x ignotum*. Por certo, precisamente porque este fundamento é incognoscível, pode ele ser pensado enquanto um fundamento que é distinto da indiferença moral da natureza fenomênica, que é objeto do conhecimento teórico.

Enquanto que, sob o ponto de vista da razão teórica, são só duas possibilidades equivalentes de pensar o fundamento desconhecido do aparecer da natureza, ou como fundamento moral, ou como não-moral, o interesse da razão prática pura sugere enfaticamente pressupô-lo como causa moral do mundo. Pois, como diz Kant, “a necessidade do dever [é] decerto clara para a razão prática” (*KU*, AA 05:470.35 s.).

Se a razão prática não quer considerar o seu dever, ao mesmo tempo, como irrecusável e inexequível, portanto, como absurdo, ela, conseqüentemente, terá que tomar o partido da causa moral do mundo, que possibilita a sua exequibilidade. Esta causa moral do mundo que reside no interesse da razão prática pura é o Deus da ético-teologia.

\*\*\*

O que “temos que admitir” como “o fundamento da possibilidade e da realidade prática, isto é, da possibilidade de realização de um necessário fim terminal” é “um ser sábio que domina o mundo segundo leis morais” (*KU*, AA 05:457.15-19). Sobre o modo como o domínio deste ser poderia ser exercido, bem como sobre certos indícios para a faculdade do juízo teleologicamente reflexionante que permitam admiti-lo, sem, no entanto, conhecê-lo, Kant faz algumas indicações no contexto da abordagem de um dever especial, que pode ser subsumido sob o dever universal da promoção do sumo bem. É o contexto da abordagem do “conceito de dever *da paz perpétua*”, i.e., um “fim [...] que a razão nos prescreve imediatamente” (*ZeF*, AA 08:362.06-09). Também alcançar este estado político universal de felicidade não está inteiramente no poder dos homens. Também neste caso, tudo o que foi alcançado é permanentemente ameaçado pela natureza, e, no caso especial, sobretudo pela própria natureza sensível dos homens, que favorece o amor-próprio e o egoísmo também no nível coletivo dos povos.

Para fechar a lacuna que continua pelo poder limitado do homem, segundo Kant, “o conceito do *concursum* divino é conveniente e até necessário”, i.e., a ideia “que Deus completará a deficiência da nossa própria justiça” (*ZeF*, AA 08:362.33-37, nota). Não obstante toda a necessidade atribuída a esse *conceito*, Kant observa a restrição crítica de que, por meio dele, não é possível vincular a ele a pretensão de conhecimento referente à ajuda divina, “o que [seria] um pretensão conhecimento teórico do supra-sensível” (*ZeF*, AA 08:362.38 s., nota). O modo do considerar-como-verdadeiro que pode ser atribuído ao conceito da colaboração divina não é o do saber, senão o da “fé”; como

essa fé possível se baseia numa reflexão sobre as condições da realização de um dever posto pela razão prática pura, ela deve ser denominada, mais precisamente, de uma fé “no propósito *prático-moral*” (*ZeF*, AA 08:362.32 s., nota).

Ora, tal fé, ainda que possa se reportar apenas a uma necessidade no pensamento sobre a realizabilidade de um dever, e não a um conhecimento, pode encontrar sempre certo apoio na faculdade do juízo teleologicamente reflexionante que, embora, da sua parte, restringida gnoseologicamente, não fica totalmente sem indício para atribuir àquela parte do curso do mundo que permanece fora da disposição humana uma “consonância [...] com o fim que a razão nos prescreve, (o fim moral)” (*ZeF*, AA 08:362.06 s.). A ideia em que se baseia a reflexão teleológica é “uma ideia [...] que é [...] exaltada no propósito *teórico*, mas está bem fundada no propósito *prático*” (*ZeF*, AA 08:362.07-11); é a ideia de uma “conformidade a fins no curso do mundo, enquanto sabedoria profundo de uma causa mais elevada”, que sabe “utilizar o mecanismo da natureza” (*ZeF*, AA 08:361.02-04, 362.10) para ajudar na realização do conceito de dever da paz perpétua, onde o curso do mundo se subtrai ao poder de disposição humano.

A ideia, bastante ousada a primeira vista, que o mecanismo, i.e., a causalidade cega da natureza, além da qual a razão teórica nada consegue conhecer, pode, contudo, ser pensado como utilizado segundo um certo propósito, Kant a esclarece mediante o exemplo do transporte de troncos de árvore “às costas geladas” (*ZeF*, AA 08:361.32 s., nota). Deste fenômeno “podemos explicar muito bem as causas físico-mecânicas” (*ZeF*, AA 08:361.34 s., nota), por exemplo, pelo conhecimento de correntes marítimas. Mas ainda que a explicação da razão teórica se esgote nesta forma de explicação que não contém nada e não *pode* conter nada de uma causalidade segundo fins, é possível, conforme Kant, fazer, adicionalmente, uma interpretação teleológica, assim que se leva em conta que os habitantes das costas geladas não poderiam viver neste lugar sem a madeira de arribação. Neste caso, é possível considerar o evento causal mecânico como submetido a uma causa final, como utilizado por ela, ou seja, como algo que depende “da previsão de uma sabedoria que preside à natureza” (*ZeF*, AA 08:361.38 s., nota).

A ideia de uma utilização intencional da causalidade mecânica não-intencional pode parecer ainda um pouco artificial, enquanto a sua esfera originária da aplicação não fica marcada ainda. A esfera da parte do curso do mundo que continua subtraída à faculdade humana é apenas a esfera da sua aplicação secundária. Sua aplicação primeira e bastante

comum, ela a encontra dentro da esfera da capacidade [Können] humana, i.e. no âmbito dos “artifícios [Kunsthandlungen] humanos” (ZeF, AA 08:362.05), pelo que se pode entender, por exemplo, a ação artística de se servir das forças mecânicas da natureza com o fim da construção de um sistema de irrigação; mas também com fins amorais, como, por exemplo, na produção de armas, no intuito de iniciar uma guerra, de modo que o mecanismo na esfera humana é moralmente indiferente e pode ser usado para quaisquer fins.

A sabedoria que reina naquela parte do curso do mundo que fica indisponível ao homem é pensada “segundo a analogia com artifícios” (ZeF, AA 08:362.04 s.) – lógico: segundo a analogia com a parte moral dessas ações; pois o que deve ser completado pela sabedoria superior tem que ser completado com respeito a um dever moral que, de resto, é realizável só de modo imperfeito. No caso do conceito de dever da paz perpétua, desta especificação do dever da promoção do sumo bem, Kant interpreta o “*espírito comercial*” (ZeF, AA 08:368.06), que, *prima facie*, é expressão da natureza do homem enquanto determinado por necessidades sensíveis, como dirigido por uma sabedoria superior e como “promoção da sua *intenção moral*” (ZeF, AA 08:368.06). O espírito comercial é orientado, segundo Kant, pelo “egoísmo recíproco” e “não pode coexistir com a guerra” (ZeF, AA 08:368.05-07).

A partir disso, a natureza pode ser interpretada, num juízo teleológico, no sentido que ela é uma natureza dirigida por sabedoria e que ela apóia “a paz perpétua através do mecanismo das inclinações humanas” (ZeF, AA 08:368.16 s.). Neste juízo, a natureza é interpretada como a “grande artista *Natureza* [...] de cujo curso mecânico transparece com evidência [a] finalidade de, através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade [...], enquanto compulsão por uma causa cujas leis nos são desconhecidas” (ZeF, AA 08:360.13-361.01). Essa causa, que usa, enquanto causa sábia, o mecanismo natural dos egoísmos que atuam no espírito do comércio para promover o fim da paz, só pode ser o Deus da ético-teologia, o imperador moral do mundo.

Ora, não obstante todos os esforços para defender esta ideia de Deus com argumentos válidos, continuam também evidentes as restrições gnoseológicas. O pensar segundo a analogia, no caso: a partir dos artifícios humanos, possui apenas um valor cognitivo limitado. O juízo teleológico sobre o curso do mundo em sentido histórico ou com respeito à história da natureza não pode reivindicar validade objetiva, porque, para isso, deveria corresponder a ele uma intuição direta; mas não há tais intuições exteriores de intenções, e menos ainda, de intenções divinas. Portanto, o juízo não é suficiente para poder afirmar a existência

do imperador do mundo e sua efetiva colaboração. Em vista da sua própria teoria crítica elaborada do juízo teleológico, a expressão de Kant, segundo a qual “transparece com evidência uma finalidade” (*ZeF*, AA 08:360.14) do curso da natureza, não pode ser tomada ao pé da letra, i.e., não em sentido da visibilidade real da finalidade, no modo de uma intuição sensível. Em conformidade com isto, lê-se ainda na passagem que trata da quase-visibilidade da finalidade do curso da natureza, que “não podemos realmente *conhecer* [...] a sabedoria profunda” deste curso “nos artifícios da natureza, nem sequer *inferir* a partir deles, mas (como em toda a relação da forma das coisas com os fins em geral) só *pensar* [hinzudenken: acrescentar no pensamento]” (*ZeF*, AA 08:361.02-362.04). É verdade que para o pensar [das Hinzudenken] do sábio imperador do mundo existe o motivo forte de que as condições da exequibilidade do dever, posto pela razão prática pura, da promoção do sumo bem, i.e., do estado de felicidade do mundo, são cumpridas somente sob a pressuposição do mesmo. Mas o modo do considerar-como-verdadeiro na admissão ou na pressuposição deste ente não pode ser o do saber. Para a razão teórica, o fundamento do aparecer [Grund des Erscheinens] do mundo continua um *x ignotum*; tem que tratar-se de um considerar-como-verdadeiro enquanto fé.

Quem consegue convencer-se inteiramente de que o dever do melhoramento do mundo, em sentido material, constitui um dever irrecusável da razão prática-moral, que a incapacidade de realizá-lo por força própria não o torna desprovido de sentido, e que, portanto, da parte de uma causa moral do mundo, a realização e torna possível, é um crente [Gläubiger] no sentido da religião da ético-teologia. Na sua tentativa de cumprir o dever, este crente não se pode importar com a razão teórica e se opor contrafaticamente àquilo que esta meramente *conhece* enquanto natureza fenomênica, a saber, uma natureza indiferente perante aquele propósito do melhoramento do mundo, a qual tanto transporta, despropositadamente, segundo leis físico-mecânicas, troncos de árvore às costas geladas, pelo que estas se tornam habitáveis, como ela, inversamente, destrói civilizações, por exemplo, por meio de inundações.

\*\*\*

Aqueles que, a respeito da causa moral do mundo, não alcançam a inteira certeza subjetiva, a qual unicamente e em sentido pleno pode ser chamada “fé”, Kant os divide em duas espécies: os dogmaticamente incrédulos (cf. *KU*, AA 05:472) e os crentes duvidadores [Zweifelsgläubige] (cf. *KU*, AA 05:472 u. 450 s. (nota)). O

dogmaticamente incrédulo, o ateu decidido, nega “toda a validade” da ideia de Deus enquanto criador moral do mundo, pelo fato de “faltar à sua realidade uma fundamentação *teórica*” (KU, AA 05:472.21 s.). Defende a inexistência deste criador do mundo por causa da impossibilidade do conhecimento do mesmo, concluindo, por exemplo, das provas da impossibilidade de provas da existência de Deus que Deus não existe. Segundo Kant, tal conclusão não é permitida, pois a razão teórica não pode nem afirmar nem negar qualquer coisa com respeito à causa do aparecer [des *Erscheinens*] do mundo, a qual continua para ela um *x ignotum*, em todos os sentidos. Mais importantes, entretanto, do que o déficit intelectual de uma falácia são as consequências da incredulidade dogmática. É que um dever que estabelece o fim, não realizável por força própria, de um estado real de felicidade do mundo enquanto consequência da dignidade de ser feliz, deve ser, para o incrédulo dogmático, um dever sem sentido. Pretender cumprir um dever e negar, ao mesmo tempo, a condição da possibilidade do seu cumprimento, i.e., negar pura e simplesmente uma origem moral do mundo, isso é impossível. Uma consequente incredulidade dogmática não pode, assim Kant, “subsistir com uma máxima moral que domine na maneira de pensar (na verdade a razão não pode mandar perseguir um fim que é reconhecido como uma simples fantasia)” (KU, AA 05:472.23-26). – Mas nem o incrédulo dogmático continua totalmente perdido para aquele melhoramento do mundo. Seguindo as demais ponderações de Kant, por um lado, tem que ser pressuposta, nele, a eficácia da razão prática autônoma, i.e., a voz que ordena o referido fim, e, por outro, ele não vai poder convencer-se, mas, igual aos representantes de provas teóricas de Deus que defendem a existência de Deus, só *persuadir-se* da sua negação dogmática de Deus por razões teóricas.

A auto-persuasão é o estado instável [der *labile Zustand*] de todos os dogmatismos pelos quais se pretende conhecer mais do que é possível de conhecer, neste caso: a não-existência de um criador moral ético-teológico do mundo. Contanto que esta auto-persuasão não pode tornar-se uma convicção real, isso também não poderá acontecer com a afirmação que se baseia nisso, a saber, a de o dever da promoção do sumo ser inexequível e, portanto, ser conhecido como sendo sem sentido.

O crente duvidador encontra-se numa outra situação. Este é uma figura mais diferenciada do que o dogmaticamente incrédulo, mas também mais do que o ilimitadamente crente em sentido de uma fé prática que manda a voz da razão teórica simplesmente calar. O crente duvidador – esta, enfim, a tese aqui defendida – é o representante adequado da situação complexa desdobrada pela ético-teologia. De

forma muito condensada, ele é caracterizado por Kant como aquele “a[o] qual é obstáculo somente a falta do conhecimento através de princípios da razão especulativa, mas a que uma compreensão crítica dos limites desta última pode retirar a influência sobre o comportamento”; não obstante isso, essa compreensão crítica pode “instalar-lhe como substituto” apenas “um considerar-como-verdadeiro prático preponderante”, e não um completo (*KU*, AA 05:472.27-473.02).

Para o crente duvidador, o obstáculo à fé [Glaubenshindernis] é duplo. A primeira resistência oferece a natureza fenomênica, de que não é possível conhecer que ela pode ser suscetível do dever do melhoramento do mundo, resultante da determinação moral da vontade, que, portanto, parece ser indiferente ou até contrário à esse dever. Mas este primeiro motivo para a falta da convicção pode ser superado justamente pela dita compreensão dos limites do conhecimento, segundo a qual a natureza fenomênica não pode reivindicar realidade absoluta, e os motivos de dúvida tirados dela, nenhuma validade absoluta.

Pode e deve ser perguntado pela causa do seu aparecer [ihres Erscheinens]. Esta causa – objeto necessário do pensamento e, ao mesmo tempo, incognoscível – possui uma ambivalência de que um lado oferece, de novo, uma resistência, mas cujo outro lado possibilita pensar que ela pode ser superada. Enquanto causa incognoscível (e nisto consiste seu caráter resistente), ela não pode ser defendida como origem moral do mundo, que permitiria suprimir a oposição entre o caráter [Selbstverständnis] moral do homem e a aparente indiferença da natureza. Mas a incognoscibilidade da causa da natureza significa, em contrapartida, também que ela, a causa, não pode ser negada, enquanto esta origem moral do mundo. Perante essas duas impossibilidades do conhecer, ambas válidas para ela, a razão teórica, tomada só por si mesma, vai ter que recomendar um agnosticismo.

Mas se acresce a razão prática, o segundo lado do falhanço da razão teórica, i.e., a impossibilidade da negação de uma origem moral do mundo, pode ser convertido no positivo; devido à sua negação impossível, o criador moral do mundo pode ser considerado possível. Com isto, pode ser considerada possível também a anulação da oposição entre o sujeito moral e a natureza. Além disso, também o dever da promoção do sumo bem não precisa ser considerado absurdo; ele não pode ser anulado pelo ‘*ultra posse nemo obligatur*’, em virtude de uma pretensa compreensão da impossibilidade de cumpri-lo. Deste modo, pode-se entender porque, não obstante os obstáculos mencionados de que o crente duvidador se dá conta, a compreensão crítica dos limites da razão teórica “pode tirar” a esses obstáculos “a influência sobre o

comportamento” (*KU*, AA 05:472.29-473.02). À diferença do caso do dogmaticamente incrédulo no estado da auto-persuasão, a sua fé duvidadora pode “subsistir com uma máxima moral que domine na maneira de pensar” (*KU*, AA 05:472.23-25).

Segundo os pressupostos aqui desenvolvidos, resta explicar o que impede o crente duvidador da plena convicção de fé e o que faz dele, mesmo assim, um crente. Seu déficit de fé baseia-se na razão teórica que ele não faz calar ou não consegue fazer calar e que diz para ele que a causa incognoscível do aparecer da natureza é potencialmente indiferente com respeito à moral, devido à impossibilidade de poder defender essa causa enquanto criador moral do mundo. Essa possibilidade, além da outra de ver, contudo, a origem do mundo num ente moral, não pode ser excluída pela razão teórica. Supondo o primeiro dos dois casos impossíveis de decidir, i.e., o caso da causa moralmente indiferente, o dever material de promover o sumo bem seria sem sentido; no segundo caso, não. Mas mesmo que o criador moral do mundo possa ser considerado como *uma* possibilidade além duma outra concorrente, isso é suficiente para admitir o dever, como tal, e empreender a sua realização. Dito de outro modo, também um agnosticismo indeciso é suficiente a isso.

O que faz com que o crente duvidador consiga superar a situação da indecisão na qual ele foi deixado pela razão teórica, é a razão prática. Ela apresenta a este um dever que ele não pode recusar sem considerar a razão prática como enganadora [täuschend]. A crença em que a razão prática não estatua deveres sem sentido precisa ser agora, ao mesmo tempo, uma crença na condição da possibilidade do seu cumprimento, i.e., uma crença na origem moral do mundo. Ainda que a voz da razão teórica que continua fazendo efeito no crente duvidador, a qual este não considera nula, sempre deixe claro que não é possível conhecer alguma coisa desta origem do mundo, o forte interesse da razão prática credencia a origem do mundo como moral.

Basear a convicção da existência do seu objeto em um interesse: isso, geralmente, é considerado problemático e visto como expressão de aspirações fantasiosas, mas no caso do interesse da razão prática pura não se trata de um interesse arbitrário e subjetivo-particular, senão do interesse na realizabilidade de um dever moral universal. O interesse no criador moral do mundo é o interesse na racionalidade [Vernünftigkeit] do mundo no seu todo; em comparação com isso, uma origem do mundo indiferente com respeito à moral não pode reclamar para si um interesse racional. O modo de fé que corresponde à situação descrita, em que a tensão entre a razão teórica e a razão prática não fica eliminada, mas em

que a convicção tende, com boas razões, para o lado da razão prática, Kant o chama “um considerar-como-verdadeiro prático preponderante” (*KU*, AA 05:473.01). Para a designação deste modo de fé, a classificação corrente segundo opinar, saber e crer é grossa demais, sobretudo, se por crer deve ser entendido um estado subjetivo ilimitado do estar-convencido. Seria mais adequado designá-lo por um esperar fundamentado [begründetes Hoffen]. Este estado de esperança, que não é cego, mas que se deve ao interesse da razão, estende-se, em virtude da persistência [des Bestands] do dever da promoção do sumo bem no mundo, à condição da sua realizabilidade [Erfüllbarkeit], à origem moral do mundo. Essa origem do mundo, o Deus da ético-teologia kantiana, é objeto de um considerar-como-verdadeiro prático que prepondera sobre dúvida teórica, sem, no entanto, eliminá-la.

### Referências

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften [“Akademie-Ausgabe”]. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.

Siglas: *KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*. [AA 05:01-164].  
*KU* = *Kritik der Urteilskraft*. [AA 05:165-486].  
*MS* = *Die Metaphysik der Sitten*. [AA 06:203-494].  
*RGV* = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. [AA 06:01-202].  
*ZeF* = *Zum ewigen Frieden*. [AA 08:341-386].

**Resumo:** A ético-teologia de Kant inclui o dever para a promoção do sumo bem. Esse trabalho pretende, primeiro, esclarecer as exigências específicas que são colocadas mediante por este dever. Depois, ele discute as condições da sua realizabilidade e o papel da ideia de Deus, neste contexto. Por fim, será caracterizada a forma da fé que resulta da teoria do sumo bem: é uma fé que implica a dúvida.

**Palavras-chave:** ético-teologia, sumo bem, dever, Deus, fé, dúvida

**Abstract:** Kant’s ethicotheology includes the duty to promote the highest good. This paper first tries to clarify the special demands which are established by this duty. Then, it discusses the conditions of its fulfilment and the role of the idea of

God in this context. Finally, it characterizes the kind of faith which follows from the theory of the highest good: it is a faith with an implication of doubt.

**Keywords:** ethicotheology, highest good, duty, God, faith, doubt

Recebido em 14/12/2011; aprovado em 04/03/2012.

# Ética e Felicidade. Notas para uma revisão reconstrutiva da doutrina kantiana do sumo bem

[Morality and Happiness. Notes for a reconstructive revision of the Kantian doctrine of highest good]

João Carlos Brum Torres\*

Universidade de Caxias do Sul (Caxias do Sul, RS, Brasil)

*Já a Schleiermacher não escapou que o sumo bem de Kant 'é somente político'. Hermann Cohen<sup>1</sup>*

## I.

Na segunda seção da Fundamentação da metafísica dos costumes lê-se o seguinte:

... o princípio da **felicidade pessoal** é o mais reprovável, não só por ser falso e porque a experiência contradiz a suposição que o bem-estar se regula sempre pelo bom comportamento; não só também porque ele em nada contribui para a fundamentação da moralidade, visto serem coisas inteiramente diferentes tornar um homem feliz e torná-lo bom, torná-lo prudente e atento a seus interesses e torná-lo virtuoso, mas porque ele assenta como base da moralidade impulsos que antes a minam e lhe destroem toda grandeza; com efeito, incluem na mesma classe os impulsos que estimulam a virtude e os que impelem ao vício; ensinam apenas a calcular o melhor, mas suprimem absolutamente a diferença específica existente entre uns e outros.<sup>2</sup>

\* Email: rs013661@via-rs.net

<sup>1</sup> Cohen (1919, p. 369), citado aqui de acordo com a tradução italiana de Giana Gigliotti (1983, p. 330). A passagem segue assim: “Efetivamente Kant dá à realidade subjetivamente prática do sumo bem, por meio de seu tangível elemento regulador, uma imediata energia, ou, como hoje dizemos, um teor político-social e isso com base na realidade praticamente objetiva da lei moral.”

<sup>2</sup> Ver AA 04:442. Citado de acordo com a tradução de Antônio Pinto de Carvalho, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1964, p. 121. A tradução do Prof. Guido de Almeida, que doravante nos servirá de referência, é a seguinte: “Todavia, o princípio da felicidade própria é o que mais merece ser repudiado, não só porque é falso e a experiência contradiz a alegação de que o bem-estar sempre se regula pelo bom comportamento; não só, tampouco, porque nada contribui para

Há tantas críticas superpostas neste texto que, a despeito de que trate do **princípio**, não do **conceito** de *felicidade*, nos vemos naturalmente inclinados a pensar que, kantianamente considerado, este último estaria inapelavelmente contaminado e irrecuperável, pelo menos para uso em uma discussão filosófica séria sobre a moral.

Com efeito, a passagem dissocia *moralidade* e *felicidade* **triplamente**. Em primeiro lugar ao nos dizer que **no âmbito prático** pretender associá-las é algo vão, em vista da frequência dos casos em que não vemos faltar bem-estar aos viciosos, nem dores e sacrifícios aos virtuosos. Em segundo lugar ao dizer que, **conceitualmente** considerados, os predicados *ser feliz* e *ser virtuoso* se mostram, já à primeira inspeção, como intensionalmente distintos. Em terceiro lugar, enfim, ainda mais decisivamente, porque no **terreno doutrinário**, quando se trata de estabelecer os **princípios** da moralidade, ao colocar como base desta última a *felicidade*, ademais de renunciar ao princípio da autonomia, “sotopõe-[se] à moralidade molas propulsoras que antes a solapam e destroem”, conforme traduz o Professor Guido Antônio de Almeida (p. 291), eis que vão então misturados e indistintos móveis que conduzem à virtude e móveis que nos impulsionam antes ao vício.

No entanto, como sabem os familiarizados com a teoria moral kantiana, esse não é o único e nem é o ponto final da análise mediante a qual o filósofo explora este assunto. Tanto antes da *Fundamentação da metafísica dos costumes* quanto depois de escrito esse texto, Kant dá ao tema da felicidade um tratamento muito mais positivo, e na verdade se pode dizer que tanto no Cânone da *Crítica da razão pura*, quanto na *Crítica da razão prática* o conceito de felicidade ocupa uma posição estratégica na articulação da teoria moral kantiana.

Ora, a questão a ser tratada neste artigo é justamente a de saber por que muito embora Kant – especialmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas também na Analítica da *Crítica da razão prática* – **faça o mais formidável esforço para seccionar e separar radicalmente os conceitos de moralidade e felicidade, ao mesmo tempo não cessa de tentar reuni-los, não desiste de tentar**

---

fundar a moralidade, na medida em que tornar alguém feliz é coisa inteiramente diversa de torná-lo bom, e torná-lo prudente e atilado para o que lhe é vantajoso bem diverso de torná-lo virtuoso; mas sim porque sotopõe à moralidade molas propulsoras que antes a solapam e destroem toda a sua sublimidade na medida em que ajuntam móveis para a virtude aos móveis para o vício em uma só classe e só ensinam a fazer o melhor cálculo, apagando, porém, a diferença específica de ambos...”. Ver Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes* (trad. por Guido Antônio de Almeida. 2009, pp. 291-293). As demais remissões a essa edição serão feitas pelo emprego das iniciais do nome do tradutor, GAA, e pela indicação da página correspondente.

*restabelecer um nexo entre eles*, não renuncia à tese expressa no *Cânone* de que “o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade”.<sup>3</sup>

O ponto é conhecido e tem sido tratado com reconhecida profundidade e pertinência na literatura. Para não ir longe, no colóquio *Ética e meta-ética: Lei moral, reino dos fins e o sumo bem no mundo*, realizado em Santa Maria, no ano de 2011, do qual vários textos foram publicados no número 11 da revista *Studia Kantiana*, os Professores Christian Hamm, André Klaudat, Solange Dejeanne, Jair A. Krassuski voltaram competentemente ao tema. Todavia, como este assunto difícil – difícil tanto exegética quanto doutrinariamente – não parece exaurido, creio que vale a pena voltar a ele para, ainda uma vez, tentar melhor compreendê-lo.

## II.

Ao considerar esta questão, o Professor Klaudat, louvado em uma importante contribuição de Eckart Förster, mostrou que, num certo sentido, há uma resposta direta á pergunta que acabamos de destacar e que se encontraria na reação de Kant à crítica que lhe teria sido feita por Garve na célebre resenha da *Crítica da razão pura*, notadamente à incongruência que haveria no apelo a Deus para justificar a articulação de moralidade e felicidade feito na *Cânone*, inobstante o trabalho crítico da *Lógica Transcendental*, crítica que Garve apresentou figurativamente ao apontar a dificuldade de aceitar que “se possa viver no reino da graça depois que o reino da natureza sumiu ante nossos olhos.”<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ver Kant, *Crítica da razão pura*, A 808/ B 837. As citações da *Crítica da razão pura* serão feitas segundo à tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), consultada também a tradução de Valerio Rohden e Udo B. Moosburger (São Paulo: Abril Cultural, 1980).

<sup>4</sup> *Apud* André Klaudat (2011, p. 83). A passagem de Garve diz o seguinte: “É certamente verdadeiro que somente o sentimento moral torna o pensamento de Deus importante para nós, que somente a perfeição daquele implementa nossa teologia. Mas que seja possível agarrar-se a este sentimento e à verdade que nele se baseie depois que se tenha abandonado todas as outras impressões que remetem à existência das coisas e a teoria desenvolvida a partir daí; que se possa viver no reino da graça depois que a natureza desapareceu diante de nossos olhos, isto, eu creio, é algo que poucos de nós terão cabeça e coração para aceitar.” Ver “The Garve Review”, in Sassen (2000, pp. 71-72). A resposta explícita e formal de Kant a Garve foi feita na primeira seção de “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, a qual abre, justamente, tratando de esclarecer que em sua posição “não se exigia ao homem que devia, ao tratar-se do cumprimento do dever, renunciar ao seu fim natural, a felicidade (...) mas devia, quando sobrevém o mandamento do dever abstrair inteiramente de tal consideração...” Ver Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, in Immanuel Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos* (1988, p. 61; AA 08:278).

Essa resposta, no entanto, por plausível que seja, tanto do ponto de vista filológico quanto do ponto de vista biográfico e psicológico, não é o que importa tratar aqui. No presente contexto, o que se pretende examinar são antes as razões filosóficas de fundo que fizeram com que Kant, depois de ter empreendido na *Fundamentação* o já mencionado extraordinário esforço de separação dos conceitos de moralidade e felicidade, se visse teoricamente compelido a restabelecer um vínculo entre eles.

Por certo, sempre se pode tentar atenuar o que há de desconcertante nesse desdobramento sinuoso da filosofia moral kantiana observando que são diferentes as ordens de consideração que levam o filósofo a insistir tanto na separação absoluta dos conceitos de moralidade e felicidade, quanto na necessidade de integrá-los. No primeiro caso – notadamente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas também na *Analítica da Crítica da razão prática* – sua preocupação é a de estabelecer os princípios que *fundamentam* o universo moral e, com relação a essa tarefa fundacional, o conceito de felicidade é a seus olhos, mais do que imprestável, nocivo, como é patente na passagem que com que começamos estas notas. Já quando nos fala da necessidade de integrar os dois conceitos na ideia do *sumo bem* – notadamente no *Cânone da crítica da razão pura* e na *Dialética da Crítica da razão prática* – o que está a importar a Kant parece ser outra coisa: a necessidade de reconhecer a natureza finita, sensível e passional dos seres humanos e suas legítimas aspirações, notadamente aquela que lhes é constitutiva, a *aspiração a ser feliz*, a qual o filósofo apresenta como o desejo universal de todo ente racional finito e “portanto” como um “inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição.”<sup>5</sup>

No entanto, o reconhecimento dessa divisão e diferença dos interesses teóricos reitores em uma e outra dessas séries analítico-doutrinárias, ou, se se quiser, de cada uma dessas partes da filosofia moral kantiana, não pode ocultar a dificuldade que há em conciliá-las, ainda mais levando em conta a dificuldade e a complexidade do modo como o próprio Kant tratou de mostrar como fazer tal conciliação: justamente a introdução sistemática da ideia do *sumo bem*, ideia cuja função expressa, como se sabe, é mostrar por que e como essas duas ordens de consideração devem ser articuladas.

---

<sup>5</sup> Ver Kant, *Crítica da razão prática*, AA 05:25. Na tradução de Valerio Rohden, 2002, p. 42. As remissões a esta edição serão feitas mediante o uso das iniciais do nome do tradutor, seguido do número da página. Em outras palavras este é, de resto, o sentido das considerações com que Kant abre sua resposta a Garve no texto de *Sobre a expressão corrente* citado na nota anterior.

É a complexidade e, permitam dizer, a obscuridade desse movimento analítico-conceitual que agora importa examinar.

### III.

Na versão dessa articulação apresentada no Cânone, há duas declarações de Kant, na verdade conexas, que creio caber desde logo destacar: a primeira é a de que a lei moral “não tem outro móbil do que o de indicar **como podemos tornar-nos dignos da felicidade**” (A 806/ B 834); a segunda a que nos diz que ou a razão admite a existência de um *sábio criador* e de uma *vida futura*, ou terá que considerar as leis morais como vãs quimeras (A 811/ B 839).

Ambas as declarações – que, para tomar de empréstimo uma frase da Professora Solange Dejeanne (2011, p. 63), expressam “a concepção de que o vínculo **necessário** entre o ‘sistema da moralidade’ e a felicidade se dá de modo a que a felicidade sirva como princípio motivacional para a moralidade” – são problemáticas e sofrerão alterações no período em que Kant passa a construir sistematicamente a sua filosofia prática.

A primeira – a ideia de que a única *lei a qual cabe qualificar como moral* é aquela que só toma *por motivação* “o merecimento de ser feliz” (A 806/ B 834) e que nos “ordena como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade” (*ibid.*) – muito embora seja introduzida em contraste com a *lei pragmática*, cuja razão de ser é orientar-nos a como proceder para sermos felizes, manifestamente vincula subordinativamente a moralidade à felicidade, pois não tem outro propósito senão o de estabelecer que a moralidade seja uma condição normativa necessária para o acesso legítimo à felicidade. Por certo, a satisfação dessa condição é vista como totalmente independente da felicidade, mas a razão de ser da moralidade lhe é, não obstante, pelo menos indiretamente, subordinadamente vinculada como um meio em vista de um fim.

A manter-se essa ideia, poder-se-ia dizer que quem determinasse e desse conteúdo ao conceito de felicidade tomando como fim um dos fins autônomos de que nos fala Aristóteles, digamos o da vida prazerosa, teria como condição para realizá-lo de proceder de modo a tornar-se merecedor de tal vida, o que, em vista das condições da moralidade colocadas pela ética kantiana, implicaria: (i) adotar sempre como máximas de suas ações somente as passíveis de serem tomadas como leis universais, (ii) sempre tratar aos outros como sendo fins em si mesmos, jamais somente como meios e, por fim, (iii) escolher como máximas

somente aquelas que pudessem ser tomadas como expressões de *uma vontade universalmente legisladora*.

No entanto não parece que uma vida dedicada ao conforto e ao prazer, mesmo que procurada mediante ações respeitadas do imperativo categórico, e, assim, transformada em um **hedonismo intencionalmente universalizado** pudesse ser aceita por Kant como uma escolha eticamente justificada.<sup>6</sup>

Já a segunda das teses do *Cânone* que destacamos acima, a da disjunção exclusiva entre ou (i) a admissão da existência de um *sábio criador* e de uma *vida futura*, ou (ii) a desqualificação e rebaixamento das leis morais à condição de quimeras, portanto, à condição de prescrições imaginárias e vãs, parece ainda menos compatível com a autonomia e absoluta incondicionalidade da lei moral tal como apresentada na *Fundamentação* e na *Analítica da Crítica da razão prática*, pois nestes últimos textos a força motivacional própria da lei moral é introduzida sem restrições nem condicionantes. É verdade que, nestes dois textos, a incondicionalidade da lei moral é apresentada no curso da exposição daquilo a que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* chama de **extremo limite de toda filosofia prática** (AA 04:455; APC 121; GAA, 379), nas duas obras nos sendo dito que ela é enigmática e na verdade inexplicável.<sup>7</sup>

Contudo, a despeito **desse caráter insondável da força motivadora da lei moral**, nem na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, nem na *Analítica da Crítica da razão prática*, é sugerido que

---

<sup>6</sup> Na *Crítica da razão prática* Kant pronuncia-se sobre este ponto dizendo: “O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas mas jamais aquelas que se prestassem para leis da vontade, mesmo que se tomasse a felicidade geral como objeto. Pois visto que o conhecimento desta assenta sobre meros dados de experiência, uma vez que cada juízo a respeito depende muito da opinião de cada um, que, além disso, é ainda muito mutável, assim pode bem haver regras gerais mas jamais universais, isto é, regras que na média são muito frequentemente certas mas não que sempre e necessariamente têm que ser válidas; por conseguinte, nenhuma lei prática pode fundar-se sobre elas.” (AA 05:26; VR 60). No entanto, creio que a objeção mais séria seria antes a observação contrafactual que mesmo se houvesse meio de determinar e especificar leis que conduzissem necessariamente à felicidade, isto implicaria determinar a vontade heteronomamente.

<sup>7</sup> Na *Fundamentação* o texto diz: “A razão ultrapassaria todos os seus limites, se pretendesse explicar como é que uma razão pura pode ser prática, o [459] que equivaleria exatamente a explicar de que maneira a liberdade é possível. (...) por isso a nós homens é absolutamente impossível explicar como e por que a universalidade da máxima como lei, e, por conseguinte, a moralidade nos interessa. Certo é apenas isso: que a moralidade não possui valor para nós pelo fato de interessar (...); mas a moralidade apresenta interesse, porque tem valor para nós enquanto homens, porque deriva de nossa vontade, concebida como inteligência, portanto do nosso verdadeiro eu...” (id. 460; citado de acordo com APC, p. 127; cf. GAA, p. 399). A *Crítica da razão prática* não é nem menos enfática, nem menos clara sobre esse ponto e diz: “... o modo como uma lei pode por si e imediatamente ser fundamento determinante da vontade (o que, com efeito, é o essencial de toda moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à questão: como é possível uma vontade livre.” (AA 05:72; VR 116-117).

essa obscuridade constitutiva deva ser complementada, supletiva e proteticamente, talvez se pudesse dizer, por elementos motivacionais de outra ordem, tal como, muito diferentemente, nos é sugerido na passagem do *Cânone* onde se lê que:

É necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isso aconteça, se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente, que determine, conforme a nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos. Portanto, sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado a priori e necessário. (A 812-813/ B 840-841)

A fórmula desse suplemento motivacional é, como se sabe, composta pelas ideias do *sumo bem* e pelos *postulados da razão prática pura*.

No contexto da *Crítica da razão pura*, a ideia do sumo bem é especificada como a conjunção necessária de moralidade e felicidade *na proporção do merecimento de cada um*, esta proporção sendo determinada segundo a medida, a cada caso, de quanto tiver sido observada a lei moral. Na *Crítica da razão prática* o mesmo ponto é feito, porém, de maneira mais nuançada, pois ali Kant já não diz que a ideia do sumo bem é necessariamente uma *mola propulsora de intenção e de ação*, como afirmado no texto do *Cânone* que acabamos de citar.

De fato, bem diferentemente, quando este ponto é retomado no início da *Dialética da razão prática pura*, o que Kant diz é que o *sumo bem é o objeto* da razão prática pura, o que, adverte-nos o texto, significa que, por mais que seja ele:

o **objeto** (Gegenstand) total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso deve ser tomado como seu **fundamento determinante** e a lei moral, e só a lei moral, deve ser considerada como o fundamento que a determina fazer daquele o seu objeto (Objekt) e também a sua realização ou fomento. (AA 05:109-110; VR 179)

Esta distinção é retomada com grande ênfase e clareza em uma nota apostada às respostas às objeções de Garve na primeira seção de *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, onde é apresentada, aliás, em termos que contrariam

formalmente a afirmação que fizemos acima de que o apelo ao sumo bem se daria pela necessidade de complementar, supletiva e proteticamente, a fraqueza motivacional da lei moral. Com efeito, lê-se nesse texto:

A necessidade de admitir como fim último de todas as coisas um **soberano bem** no mundo, possível também mediante a nossa colaboração, não é proveniente de uma falta de motivos morais, mas da carência de condições exteriores, nas quais apenas se pode produzir, em conformidade com esses motivos, um objeto como fim em si mesmo (como **fim último moral**). Com efeito, sem algum fim, não pode haver **vontade** alguma...<sup>8</sup>

No entanto, logo adiante, Kant volta ao tema e relativiza essa negação, relativização que me permite argumentar que propriamente não falseei sua posição ao dizer que na doutrina do sumo bem há, mesmo no contexto da *Crítica da razão prática*, um expediente para suplementar a força motivacional da lei moral. Com efeito, na passagem a que acabei de aludir Kant diz:

Mas é evidente que, se no conceito do sumo bem a lei moral já está compreendida, como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente **objeto** (Objekt), mas também que o seu conceito e a representação de sua existência, possível mediante a nossa razão prática, é, ao mesmo tempo, o **fundamento determinante** da vontade pura; porque então a lei moral – efetivamente já incluída nesse conceito – e com ele pensada, e nenhum outro objeto (Gegenstand), é que determina a vontade segundo o princípio da autonomia. ( AA 05:109; VR 179)

É verdade que, segundo este texto, o sumo bem só é fundamento determinante da vontade pura na medida em que nele está contida a lei moral; mas, de outra parte, não é menos verdade que é o sumo bem que é dito fundamentá-la e o sumo bem se define como a síntese unificadora da lei moral com a felicidade. Em vista disso, à luz da leitura conjunta destes textos, creio que se pode concluir que mesmo no contexto da *Crítica da razão prática* a esperança de sermos felizes continua a ser, ademais de um componente do **objeto** da vontade pura, também um fundamento determinante da vontade, vale dizer um componente motivacional determinante de nossas ações.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> AA 08:279-280. Ver Kant, “Sobre a expressão corrente: isto pode ser corrente na teoira mas nada vale na prática”, in Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, tradução por Artur Morão, p. 63.

<sup>9</sup> Comentando o problema exegético envolvido no complexo modo como Kant trata desta questão, Beck observa: “É o sumo bem o fundamento determinante da vontade moral? Repetidamente Kant diz que não; mas, mesmo assim, sua resposta não é tão clara e inequívoca como se poderia desejar.

#### IV.

No artigo citado acima, o Professor Klaudat, apoiando-se em Barbara Herman, pergunta:

‘Por que a razão deveria se importar se somos felizes ou estamos insatisfeitos com relação a nossos desejos?’<sup>10</sup> ‘Parece ser certo, no entanto, que essa tarefa a **razão** não pode negligenciar. Por que exatamente?’<sup>11</sup>

Ora, creio que a essa interrogação Kant dá pelo menos duas respostas. A primeira, que podemos qualificar como *fraca*, é bem apresentada na passagem seguinte:

Assegurar a própria felicidade é um dever (ao menos indireto), porque o não estar satisfeito com o seu estado, o viver oprimido por inumeráveis preocupações e no meio de necessidade não preenchidas pode muito facilmente converter-se em **grande tentação de infringir seus deveres.**( AA 4, 399. APC, 58; GAA, 121-123)

---

Considere-se os dois parágrafos que concluem o capítulo I da Dialética. O primeiro nos diz que somente a lei moral é o fundamento determinante da vontade moral, quaisquer outros produzindo heteronomia. O segundo nos diz que ‘o seu conceito [do sumo bem] e a representação de sua existência como possível por meio de nossa razão prática são igualmente o fundamento determinante da vontade pura.’ (1960, pp. 242-243). Em seguida Beck acrescenta: “Mas isto é assim somente na medida em que a lei moral está incluída e pensada nesse conceito.” (*ibid.*). Em nota Beck diz ainda: “Assim, a felicidade incluída no *summum bonum* pode ser o objeto, mas não pode ser o fundamento determinante, embora ainda possa ser dito que o *summum bonum* o seja na medida em que ele contém a lei como sua condição.” (p. 243, nota 12). Beck remete também à passagem de Teoria e Prática citada acima. No entanto, a ideia de fatorar os papéis dos dois componentes do sumo bem e de restringir o papel determinante exclusivamente ao componente lei moral tira todo sentido da declaração de que o sumo bem não é somente objeto, mas também fundamento determinante da vontade, uma vez que, se ele só o pode ser se desconsiderado o conceito de felicidade que o integra e compõe, desaparece o conceito de sumo bem e tem-se a reiteração de que somente a lei moral pode ser fundamento determinante da vontade pura, ponto já estabelecido anteriormente e que não justificaria que Kant, no contexto que estamos considerando, se desse ao trabalho de dizer expressamente que o sumo bem deve também ser considerado como fundamento determinante da vontade pura. Não obstante citar várias outras passagens do corpus kantiano nas quais o papel do sumo bem é reafirmado como também cumprindo um papel determinante, notadamente uma passagem de O que é orientar-se no pensamento? [AA 08:139], a dificuldade de conciliar essas passagens com os resultados da Analítica leva Beck a imprecisar contra Kant e a dizer: “essa é uma maneira inepta de fazer duas vezes um ponto: significa que o sumo bem não é um fundamento determinante da vontade pura independente em acréscimo ou no lugar de um de seus componentes.” (p. 243). Por isso, a leitura que propusemos acima nos parece mais adequada à letra e à dificuldade do texto kantiano e, se assim posso dizer, ao espírito da Dialética da *Crítica da razão prática*, conforme procuraremos mostrar no restante deste artigo.

<sup>10</sup> A frase é uma citação de Barbara Herman, uma citação do capítulo 8 de *Moral Literacy* (Harvard University Press, 2007), intitulado “Rethinking Kant’s Hedonism” (ver Klaudat, 2011, p. 82).

<sup>11</sup> *Id. Ibid.*

Neste caso, como se vê imediatamente, a relação da felicidade à moral é **externa**, seu vínculo se reduzindo à observação empírica de que dificuldades e sofrimentos podem induzir à prática de comportamentos moralmente indevidos.

A segunda resposta é a que está contida na doutrina do *sumo bem*, de que nos vimos ocupando até agora sem que, contudo, tenhamos respondido à pergunta que agora temos em vista. Creio que para começar finalmente a fazê-lo um primeiro passo é levar em conta a passagem em que Kant trata diretamente do ponto ao dizer que muito embora

a virtude (como merecimento a ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, (...) portanto, seja o bem supremo (...), nem por isso ela é o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a felicidade... (AA 5, 110. VR, 180)

Ora, a fiar-nos neste texto, a exigência do Professor Klaudat de que se esclareça afinal por que, exatamente, há a **razão** de se interessar com nossa felicidade está respondida pela afirmação de que assim é em virtude do modo de constituição da faculdade de apetição de entes racionais finitos. Mas parece claro que essa resposta não é uma explicação de por que, **normativamente**, a moralidade deve vincular-se à felicidade, mas é antes uma **tese metafísica** a respeito da natureza de nossa faculdade de apetição. No entanto, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, malgrado essa dita natureza de nosso modo de apetecer, o reconhecimento de que os homens integram seus desejos no conceito de felicidade **não era associado à ideia de que se deve reconhecer uma relação interna entre os conceitos de moralidade e felicidade**.

É razoável pensar, porém, que as posições do *Cânone* e da *Dialética da razão prática* examinadas acima dão, cada uma a sua maneira, uma outra, na verdade uma terceira resposta à indagação que nos está a interessar.

Na fina análise a que submeteu os textos do *Cânone*, o Professor Christian Hamm argumenta, com efeito, que ao considerarmos esta problemática não podemos deixar de nos orientar pelas três questões que resumem o interesse completo da razão e, mais especificamente nos diz, que, ao tratarmos das relações entre moralidade e felicidade, é indispensável que prestemos atenção não apenas à pergunta sobre **o que devemos fazer**, mas também a que interroga **sobre o que podemos esperar**. É que ao fazê-lo, ao tomarmos com a seriedade devida esta última interrogação, torna-se crítico para nós, como diz Kant,

saber se os princípios da razão pura que prescrevem a priori a lei, também lhe associam a esperança [de alcançar a felicidade]. (A 809/ B 837)

A resposta de Kant será que na *ideia da razão pura*, tão somente nesta, o uso teórico da razão nos autoriza a pensar que, diz-nos o texto,

cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade. (A 809/ B 837)

Ora, como, segundo diz Kant, a felicidade só pode constituir um sistema na medida em que distribuída proporcionalmente à virtude (A 811/B 839), sua associação com o sistema da moralidade, exigida pelo uso teórico da razão<sup>12</sup>, “é apenas possível”, como nos diz o texto, “no mundo inteligível, governado por um sábio criador” (*ibid.*). Ao comentar o ponto, o Professor Hamm (2011, p. 46) acrescenta:

Tal conexão necessária entre virtude e felicidade só será possível – esta é a tese central de Kant – se admitirmos ‘uma **razão suprema** que comanda segundo leis morais’ e que constitui ao mesmo tempo a causa de uma ‘felicidade proporcional ligada à moralidade. (B 837 s.)

Se, neste contexto, voltarmos a nos perguntar o que justifica a tese da associação necessária de virtude e felicidade, a resposta será que, em última análise, a razão teórica nos autoriza a esperar que os dois princípios determinantes de nosso agir possam ser conciliados, cabendo a razão prática mostrar como essa conciliação é possível. Essa, como se sabe, será a tarefa dos postulados, cujo caráter problemático e duvidoso foi, aliás, muito cedo apontado pelos leitores e críticos de Kant.

Seja como for, deixando de lado esta última questão, se agora, dando também por encerrada a leitura do *Cânone*, passarmos à *Crítica da razão prática* para inspecionarmos mais uma vez o mesmo nó problemático com que nos vimos ocupando, o primeiro registro a fazer é que a análise desenvolvida na *Crítica da razão pura* é em grande parte retomada, ainda que com as modificações que logo serão notadas. Reitera-se que não há vontade sem objeto da volição e que este, no caso

---

<sup>12</sup> É o que se lê em A 809/ B 837: “... é necessário supor, segundo a razão em seu uso teórico, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura.” Texto sobre cuja importância o professor Hamm (2011, p. 44) chamou muito pertinentemente atenção.

da vontade pura, compreende necessariamente dois elementos: (i) a efetivação prática das prescrições da lei moral e (ii) a felicidade, inclusos ambos na ideia de sumo bem, em cujo domínio tem-se como implicada a tese de que a observância da lei gera um merecimento de quem agir em conformidade com ela, merecimento que se traduz na ideia de quem age moralmente faz jus à felicidade – isto é, podemos nós acrescentar, torna-se credor de uma espécie de prêmio ou recompensa.

O pressuposto demonstrativo é aqui um argumento consoante o qual da combinação da tese de que (i) “se o sumo bem for impossível (...) então também a lei moral, que ordena sua promoção tem que ser fantasiosa e (...) falsa” (AA 5, 114. VR, 185) com (ii) a ideia de que “o sumo bem é o fim supremo de uma vontade determinada moralmente” segue-se necessariamente a possibilidade de sua realização pois não há obrigações que nos vinculem ao impossível. Ou, por outra: uma vontade não pode vir a ser *moralmente determinada* se o fim por ela normativamente perseguido, enquanto moralmente determinada, for absolutamente irrealizável.

Aqui também, como no *Cânone*, o ponto é logo acompanhado da ideia de que, em vista disso, o merecimento da felicidade, necessariamente integrado no conceito de sumo bem, precisa ser *garantido*, o que exigirá, em face da manifesta contingência do modo em que se distribuem no mundo empírico *virtude e felicidade*, a postulação de garantias extraordinárias: a postulação da existência de Deus e a de uma outra vida.

## V.

Estas respostas, no entanto, não me parecem ser o fim da linha da análise que é necessário fazer do modo como Kant combina as relações de moralidade e felicidade, pois, na verdade, nesta altura, parece-me caber bem introduzir ainda um outro questionamento: mas *o que mesmo fundamenta o merecimento externo da virtude? O que justifica a ideia de que o virtuoso merece ser feliz?* Na verdade estou convencido de que é tão somente quando esta pergunta for respondida que se poderá ter mais exatamente esclarecido, como quer justificadamente o Professor Klaudat, porque a razão deve ocupar-se com nossa felicidade.

Pois bem, a esta última e decisiva pergunta não creio que Kant tenha uma resposta direta e clara. Paul Guyer, aliás, considera a ideia de

merecimento da felicidade *um profundo mistério da ética de Kant*<sup>13</sup> e a Professora Dejeanne corrobora sua impressão dizendo: “Parece que ele não deixa de ter razão, pois, se a virtude e a felicidade repousam em princípios heterogêneos, como entender a virtude como merecimento de ser feliz?” (2011, p. 60, nota 5).

Na verdade, parece-me que é por ter tratado deste ponto elíptica e confusamente que Kant se viu obrigado à laboriosamente associar a ideia do sumo bem à difícil doutrina dos postulados. Mas convém examinar o ponto com mais cuidado.

Voltando aos textos, podemos começar por insistir que no *Cânone* a ideia do merecimento à felicidade é justificada pela constatação de que, sendo a felicidade uma aspiração constitutiva de um ser racional finito, ignorá-la implica retirar da lei moral toda força motivadora, de sorte que, para preservar, para garantir a realidade objetiva da lei moral, é indispensável reconhecer a felicidade como um inevitável elemento mobilizador da vontade. Já na *Dialética da Crítica da razão prática*, embora mantida a necessidade da ideia de *sumo bem* como o objeto da vontade pura e mesmo como parte das condições de efetividade da lei moral, já não se tem a felicidade como um condicionante direto da efetividade da lei moral. O argumento vinculante é ali, como mostrou o Professor Christian Hamm, derivado do modo como é constituída internamente a razão prática, modo de constituição este que é bem retratado pelas ideias de que não há dever com relação ao que não pode ser praticado e de que é “uma exigência incondicional da razão a de realizar ou promover o sumo bem” (Hamm, 2011, p. 50). Mas porque o seja, por que não basta ser simplesmente virtuoso e ter a obediência da lei moral como única obrigação e como único fundamento determinante do agir, não é algo que esteja respondido, a não ser pelo apelo aos fatos contidos na remissão às peculiaridades do modo de apetição de um ser natural finito, para o qual a felicidade é um anelo naturalmente necessário.

No entanto, a justificativa filosoficamente mais profunda e consistente para o estabelecimento da relação interna entre a moral e a felicidade parece-me encontrar-se em outro ponto, em uma linha de considerações que embora presente nestes textos de referência, não foi devidamente posta em relevo, não foi devidamente reconhecida como

---

<sup>13</sup> Guyer (2000, p. 117) comenta a propósito: “Como eu disse desde o princípio, além da tese de que a liberdade é um valor interno do mundo, outro profundo mistério da ética de Kant é sua frequentemente reiterada caracterização da virtude como merecimento de ser feliz. Se virtude e felicidade não têm absolutamente nenhuma conexão, sua ligação por meio da ideia de merecimento pareceria literalmente inexplicável.”

constituindo a verdadeira solução para o enigma contido em tal relação nem por Kant, nem, tanto quanto sei, por seus intérpretes.

O que quero dizer é que se quisermos verdadeiramente entender porque a razão prática ao fazer-se moral tem que, enquanto razão pura prática, comprometer-se com a ideia da felicidade é preciso atentar para a declaração feita pelo filósofo na abertura do segundo capítulo da *Dialética da razão prática pura*, à passagem em que Kant diz:

Demonstrou-se, na Analítica, que a **virtude** (enquanto mérito de ser feliz) é a **condição suprema** de tudo o que nos possa aparecer como sequer desejável, por conseguinte, também de toda a nossa busca da felicidade; que é pois o bem **supremo**. No entanto, ela nem por isso é ainda o bem total perfeito enquanto objeto da faculdade de julgar de seres racionais finitos; efetivamente, para o ser exige-se dela também a felicidade e, claro está, não somente aos olhos facciosos da pessoa que a si mesma se toma como fim, mas mesmo no juízo de uma razão imparcial que considera a felicidade em geral no mundo como fim em si. Com efeito, ter necessidade da felicidade, ser também dela digno e, apesar, de tudo, dela mesma não participar, **eis o que não pode conciliar-se com o querer de um ser racional que possuiria ao mesmo tempo todo o poder, se apenas imaginativamente imaginarmos um tal ser.**[ênfase acrescentada, JCBT].<sup>14</sup>

Ora, o que isso quer dizer é que se fizermos um exercício de nos colocarmos, contrafactualmente, em uma posição de imparcialidade, se fizermos um exercício de pensamento análogo aquele que Rawls perfaz ao introduzir a ideia do véu da ignorância, ou análogo também ao papel que Rousseau atribui ao Legislador no Contrato Social, nos daremos conta que a imparcialidade da razão não pode tolerar a infelicidade do justo e a felicidade do virtuoso.

Mas por que não?

Quero crer, que porque aceitar esse modo de distribuição da felicidade entre justos e injustos é admitir a insuperabilidade dos azares da vida e, portanto, **admitir a insuperabilidade da sorte moral**, para tomar de empréstimo não propriamente o conceito, mas a expressão de Bernard Williams. Como é bem sabido, esta não seria uma conclusão que o *estoico* tiraria, antes este veria nela uma espécie de escandaloso *non sequitur* prático, pois para quem tem a virtude como sendo sua

<sup>14</sup> AA 05:110; AM, 129-130; VR, 180. Paul Guyer, é certo, não ignora esta passagem, mas a alusão que a ela faz não extrai do texto as consequências decisivas que ela me parece implicar e que serão explicitadas a seguir. A remissão de Guyer a este texto é a seguinte: "... sua ideia parece ser que embora não haja nenhuma conexão interna entre o bem moral da virtude e o bem natural da felicidade, para um observador imparcial seria penoso, não obstante, ver alguém exitoso na busca do bem moral da virtude ser, contudo, frustrado em seu independente mas aceitável desejo natural de felicidade." (Guyer, 2000, p. 118).

própria recompensa, os bens que constituem a felicidade – saúde, vida longa, alegrias, reconhecimento, riquezas, poder – seriam não só bens alheios à moralidade, normativamente nulos, mas também, para o verdadeiramente virtuoso, motivacionalmente inertes, pois frente a eles aquele manter-se-ia em posição de tranquila indiferença. Kant, no entanto, se distancia e recusa expressamente a posição estoica, alegando que ela está fundada em um erro conceitual, na assunção, errônea e indevida, de que a relação entre os conceitos de virtude e felicidade tem ao segundo como contido no primeiro, de sorte que de quem se predicasse verdadeiramente a virtude predicar-se-ia, não menos verdadeiramente, ainda que implicitamente, também a felicidade. O que é dizer que a relação entre os dois conceitos seria indevidamente tomada como analítica. Em reação a e em contraste com esse erro, impõe-se, segundo Kant, reconhecer a contingência das relações efetivas entre felicidade e virtude, impõe-se admitir que a distribuição dos *quanta* de virtude e felicidade entre os indivíduos humanos está inelutavelmente sujeita à imprevisibilidade da sorte moral.

Ora, para Kant isto é inaceitável. Mas por quê? Por que exatamente, para colocar a esta nova pergunta a mesma exigência do Professor Klaudat?

Ora, parece-me que a resposta a ser dada aqui – de por que, mais *exatamente*, a razão pura prática tem que se ocupar positivamente com a felicidade – requer que se reconheça que *no ponto mais íntimo da filosofia prática de Kant está instalada*, como acabamos de insinuar, *a ideia de justiça*. O requerimento de que haja uma *distribuição* da felicidade e que essa distribuição seja feita, como diz o texto, “exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e de seu merecimento de ser feliz)” (AA 5, 110-111. AM, 130; VR, 181), constituindo-se, assim, “no sumo bem de um mundo possível”, é evidentemente uma confirmação, ainda que não proclamada, de que é *a exigência de justiça que constitui a pedra fundamental da doutrina do sumo bem* e, nesse sentido, por extensão, de todo o edifício da moral kantiana.

Convém, no entanto, acrescentar ainda uma precisão. O que tem exatamente lugar quando se introduz a ideia de um observador *racional e onipotente*?

Bem, consegue-se com isto fazer com que a aspiração à felicidade deixe de ser entendida de maneira dogmaticamente metafísica, como uma característica ou propriedade essencial de todo ser racional finito, e passa-se a visualizá-la e entendê-la – *bottom up*, por assim dizer – como o exercício de uma avaliação prática que a *razão* se vê

necessariamente compelida *a fazer*. Um cálculo, por assim dizer, no curso do qual a razão não pode deixar de considerar as posições de *cada* sujeito – intersubjetivamente, portanto – tanto com relação à virtude quanto com relação à felicidade. O que é dizer que o procedimento varre avaliativamente as proporções em que, caso a caso, se relacionam moralidade e felicidade e assim universaliza distributivamente a avaliação das ligações de moralidade e felicidade. Ou, por outra: o expediente de propor ao leitor que se coloque do ponto de vista de um ser *racional* permite universalizar o nexos entre moralidade e felicidade sem fazê-lo depender da tese metafísica relativa à natureza da apetição de um ser racional finito.

É fundamental entender, porém, que a avaliação que então é feita *não pressupõe* a validade da regra segundo a qual a felicidade distribuída deve ser proporcional à virtude, mas *antes a constrói* – embora não no sentido que Rawls dá em geral a esta palavra, inclusive quando a emprega em sua interpretação de Kant<sup>15</sup>, que inclui no procedimento construtivo necessariamente acordos e envolvimento e aceitação mútuos entre aqueles que efetuarem o procedimento construtivo – mas, em termos mais abstratos e restritos, simplesmente como o procedimento racional de tomar distância de quaisquer interesses parciais e de, a partir dessa perspectiva isenta, avaliar as posições relativas em que se encontram os indivíduos com relação à proporção em que, em cada caso, estão distribuídas virtude e felicidade. O que é dizer que o convite feito ao leitor para que se coloque contrafactualmente na posição de um observador que raciocine desinteressadamente, um observador colocado fora dos antagonismos e disputas, fora dos pontos de vista subjetivos – livre *dos olhos facciosos da pessoa que faz a si mesma fim*, como diz o texto da *Dialética*<sup>16</sup> – *abre, instaura* uma posição de imparcialidade que o habilita a apreender racionalmente o que há de errado na aleatória distribuição empírica de virtude e felicidade entre os indivíduos.

É verdade que se poderia ainda perguntar: mas se não há nenhuma conexão entre os conceitos de felicidade e virtude por que, diabos, haveria erro em que o mais facinoroso dos homens fosse o mais feliz e o mais justo, digamos, Jó, o mais infeliz? Bem, creio que *o erro deriva da conexão sintética que a inconformidade e a revolta do justo estabelecem entre virtude e felicidade*, uma vez que muito embora, se

<sup>15</sup> Notadamente a partir das *Dewey Lectures*. Cf. “Kantian constructivism in moral theory”, in Rawls, *Collected Papers* (1999, pp. 303 s.). Ver também, na mesma coletânea, “Themes in Kant’s moral philosophy”, especialmente pp. 510 s.

<sup>16</sup> Referimo-nos, é claro, a passagem de AA 05:110; AM 129-130; VR 180, há pouco citada.

endereçada ao injusto sua reclamação seja vista simplesmente como o desprezível choro do perdedor, aos olhos de observador imparcial a desigualdade da distribuição dos dois bens não tem *justificativa* e, portanto, em vista de seu caráter *casual*, dá razão – no duplo sentido de *faz racional e legítima* – a quem reivindica que haja uma justificativa para a distribuição da felicidade.<sup>17</sup> É fundamental entender, porém, que uma distribuição desigual de bem-estar e conforto entre os membros de uma espécie animal não ensinaria o mesmo juízo por parte de um observador imparcial, uma vez que *é tão somente quando instaurado o espaço ou domínio da exigência de fundamentação e justificação da distribuição da felicidade que a desigualdade nas quotas distribuídas desse bem pode passar a ser considerada como normativamente relevante e, por assim dizer, ativa*. Sendo assim, é evidente que o expediente de passagem à posição do observador imparcial torna racional e legítimo que qualquer um que se autoadjudique a condição de virtuoso erga sua pretensão a ser feliz com base simplesmente na alegação de que quem considerar o assunto de maneira racional reconhecerá a validade normativa dessa alegação de direito, muito embora o reconhecimento efetivo do bom fundamento de sua pretensão deva ficar condicionado ao exame e medição de sua virtude. Isto é também dizer que uma máxima que nos recomendasse: *Permaneça indiferente ao modo como virtude e felicidade são correlacionados no mundo* não passaria no teste da universalizabilidade não só porque a excepcionalizariam os justos infelizes, mas também porque *um observador imparcial reconheceria que a distribuição da felicidade de modo indiferente à virtude dos aquinhoados legitima racionalmente a exceção e torna impossível que se possa tomar tal máxima como expressão de uma vontade universalmente legisladora*.

Isto, contudo, ainda não é tudo, pois ainda não está esclarecido porque Kant não apenas nos propõe que pensemos contrafactualmente no modo como um ser racional posicionado externamente se colocaria avaliativamente com relação ao modo como está distribuída a felicidade entre virtuosos e viciosos, mas exige também que se tenha a este avaliador racional como sendo *onipotente*. Cabe então perguntar: mas

<sup>17</sup> Na *Crítica da faculdade de julgar* apresenta esta avaliação como tendo sido feita desde quando os homens começaram primeiramente a refletir sobre o justo e o injusto. Diz o texto: “Assim que os homens começaram a refletir sobre o justo e o injusto (...) era inevitável que surgisse (...) o seguinte juízo: não pode ser indiferente que um homem se comporte ou não honradamente, com justiça ou com violência, ainda que até ao fim da sua vida, ao menos aparentemente, não tenha encontrado, seja qualquer felicidade para suas virtudes, seja castigo para seus crimes. E como se eles percebessem em si-mesmos uma voz lhes dizendo: tem que ocorrer de outro modo.” (§ 88, Observação; AA 05:458; na tradução de Valério Rohden e António Marques (1993), p. 298.

por que, por que introduzir no experimento de pensamento a exigência de ***onipotência do observador-avaliador imparcial?***

Bem creio que isso se deve ao fato de que Kant tem como verdadeiro não só o requisito lógico expresso na fórmula da língua inglesa que diz que *ought* implica *can*, mas também o dado de fato de que, dadas as condições próprias do mundo finito e sensível em que vivemos, aqui, para nós, tal implicação não se verifica, de modo que o caráter necessário do vínculo entre virtude e felicidade – que se mostra evidente para um observador racional e imparcial – estaria irremediavelmente rompido neste mundo, sua verdade entre nós ficando suspensa e condicionada à admissão de uma efetividade futura, ainda que certa, vale dizer, de um outro mundo no qual a justiça será efetivamente reconhecida e no qual a obrigação de distribuição da felicidade na proporção do merecimento fundado na virtude será não só plenamente possível, mas efetiva, necessariamente realizada. O que é também dizer que, segundo a linha de raciocínio da solução da *antinomia da razão prática*, ***não há modo de superar a aleatoriedade da sorte moral senão postulando a existência de Deus e uma vida posterior à vida terrena***, na qual será enfim efetivamente estabelecida a correspondência entre merecimento à felicidade e, enfim, feita a alocação e adjudicação desta última de acordo com as quotas devidas.

É isso, com efeito, que parece estar contido na exigência kantiana de que, para que o argumento se aperfeiçoe, é necessário tomar o observador a que se faz contrafactualmente apelo, como sendo, além de imparcial, também ***onipotente***. Somente nesta hipótese, com efeito, estaria satisfeito o requisito que faz depender (i) a obrigação de distribuição da felicidade em proporção à virtude (ii) não só da ***praticabilidade*** e conseqüente efetividade do vínculo normativo contido em (i), mas da garantia de pleno e completo êxito nesse ajuste da felicidade à virtude – o que então leva à necessidade de postular uma vida após à morte e a existência de um Deus todo poderoso.

Todavia, o requisito de que ***ought* implica *can***, implícito no argumento que acabamos de expor, pode ser compreendido de mais de uma maneira e é discutível que se possa mantê-lo quando estão em jogo não atos discricionários, mas direitos e deveres considerados em termos estritamente normativos.

Uma análise desenvolvida por Gerald Allan Cohen num outro contexto, no curso de sua análise do tema da justiça, pode aqui nos ajudar a esclarecer o que estamos querendo dizer. A passagem de *Rescuing justice* que nos importa presentemente começa sustentando o seguinte:

Embora haja, sem dúvida, alguma verdade na tese de que ‘deve’ implica ‘pode’, a verdade em questão carece das implicações significativas que tipicamente se pretende que tenha com relação à natureza da normatividade; em uma palavra, como agora argumentarei, o que é verdade em ‘deve’ implica ‘pode’ não mostra que a verdade do que é fundamentalmente normativo seja restringida pelo que é possível para as pessoas virem a fazer. (2008, p. 250)

Admitido o contrário, nos veríamos a braços com uma versão da dita falácia naturalista, porque se estaria a sustentar que há fatos que condicionam e abolem normas, não apenas facticamente, mas normativamente. Cohen, sem aludir à falácia, como acabamos de fazer, apresenta o ponto mediante o seguinte argumento:

O fato de que não se deva adotar uma regra que **não pode ser seguida** não mostra mais que o princípio que ‘deve’ implica ‘pode’ controla o que é normativamente último do que o fato de que não se deva adotar uma regra que **não será seguida** mostra, o que seria absurdo, que o que é normativamente último seja regulado por ‘deve’ implica ‘será seguido’ (o que significaria que ninguém falharia em fazer o que deve fazer). (p. 253)

Ora, uma vez reconhecido este argumento – isto é, uma vez admitido, como diz Cohen, que “fatos sobre a nossa capacidade não desqualificam os princípios aqui em questão, os princípios fundamentais” (p. 254) – segue-se que a integração da felicidade no conceito do sumo bem não deve ser entendida como uma *concessão* feita pela razão às expectativas naturais de um ser racional finito – erroneamente convertidas em normativas, segundo nosso parecer, como logo se explicará – de sorte que se devesse nela ver, como dissemos acima, uma espécie de promessa de infalível quitação, por ora inefetivável, mas, em outra vida, retorno absolutamente assegurado do bom comportamento. De outra parte, tampouco se deve ver na disposição subjetiva com relação à felicidade simplesmente a espera de uma justa recompensa, cuja efetivação, face à aleatoriedade de sua distribuição no mundo, esperamos nos seja deferida *post mortem*.

Na verdade, se, contrafactualmente, ou se se quiser, do ponto de vista de uma avaliação imparcial e, portanto, justa do estado do mundo, é intolerável e escandalosa a felicidade dos maus e a infelicidade dos virtuosos, vale dizer, se repugna à razão a indiferença da distribuição real da felicidade ao grau maior ou menor de virtude de que sejam portadores os que são com ela aquinhoados, então segue-se que se deve entender a felicidade não como uma *recompensa*, nem como uma *quitação*, por ora

diferida, mas *antecipadamente* caucionada e de *execução posteriormente absolutamente garantida*, mas antes como um *direito* cuja reivindicação deve ser *processualmente* concedida ao virtuoso em juízo feito sob a égide da imparcialidade inerente ao conceito de justiça.

A reivindicação desse direito, não é, no entanto, um título para justificar uma obsessão ressentida contra os azares da distribuição real da felicidade no mundo. Ela é antes a base para uma ação comprometida com a realização do sumo bem neste mundo, a qual deve ser entendida como uma decorrência de que *se o sumo bem é o objeto necessário da vontade pura, a dificuldade de realizá-lo plenamente neste mundo não a torna normativamente inerte, devendo-se assumir antes que a reivindicação de nosso direito à felicidade corresponde a obrigação de buscar a implementação do sumo bem no mundo, por parciais e defectivos que sejam os resultados desse esforço.*<sup>18</sup>

## VI

Antes de darmos por concluída a análise das relações entre os conceitos de virtude e felicidade, convém examinar tais relações à luz da distinção entre os dois modos em que de acordo com Kant se pode conceber a vinculação de duas determinações conceituais, a saber: ou como conexão por meio do princípio de identidade, caso em que se terá um conceito como contido em outro e o juízo que lhes explicitar a relação como um *juízo analítico*, ou como o que se verifica quando um conceito, muito embora se encontre inteiramente fora do outro, tem com este uma conexão, a qual, ao ser explicitada, o é por meio de um *juízo sintético*.<sup>19</sup> Neste segundo caso, segundo a lição kantiana, a conexão dos dois conceitos pode ser fundamentada de mais de uma maneira, mas, em todas as variantes, precisa ser sustentada por um *terceiro termo*<sup>20</sup>, o qual,

---

<sup>18</sup> Comentando este ponto em um livro recentemente dedicado ao exame da concepção kantiana do sumo bem, Laurent Gallois observa o seguinte: “Que a dedução transcendental do conceito de sumo bem tenha sido concluída, isso, contudo, não responde ao requerimento do Canon da razão pura, retomado pela Analítica da segunda Crítica, a saber, a do sumo bem como união da felicidade e da moralidade em uma ideia prática, a de um mundo inteligível capaz de ter influência sobre o mundo sensível; a partir de lá é que a lei moral determina à vontade transformar o mundo sensível, dando-lhe a forma de um Todo de seres racionais. Se quisermos reconhecer a influência do sumo bem no mundo, é preciso voltar-se para a maneira como ele pode vir a ter realidade no mundo sensível, voltar-se para os efeitos do sumo bem sobre o mundo sensível quando o homem se põe de acordo com sua própria determinação moral para colocá-lo em ação.” (2008, p. 136).

<sup>19</sup> Essa distinção, como consabido, é apresentada canonicamente na Seção IV da Introdução à *Crítica da razão pura* e introduzida em A 6/ B 10.

<sup>20</sup> A expressão *terceiro termo* ocorre na *Crítica da razão pura*, em A 157/ B 196, mas a explicação mais clara creio que se encontra na Introdução à primeira edição do livro, em A 8, onde se lê “... nos juízos sintéticos devo ter, além do conceito do sujeito, alguma coisa de diferente, X, sobre a

se nos ativermos aos juízos teóricos, variará, tanto segundo a divisão maior dos juízos sintéticos em *a posteriori* e *a priori*, quanto segundo as modalidades ou espécies destes últimos, isto é, segundo sejam *matemáticos* ou *metafísicos*. Se, primeiramente, se tratar de juízos sintéticos *a posteriori* o terceiro termo será o que for demonstrado pela experiência; se, em segundo lugar, considerarmos os juízos sintéticos *a priori* da matemática a mediação terá lugar pela construção do conceito nas formas da intuição e o que for aí construído cumprirá o papel fundamentador do terceiro termo; por fim, no caso dos juízos sintéticos *a priori* metafísicos, caberá à própria *possibilidade da experiência* garantir a realidade objetiva do juízo (ver A 156/ B 195).

Passando para o domínio prático, a distinção em questão, embora mantida, assume características diferentes. Ao examinar como o caráter analítico ou sintético dos conceitos se coloca no terreno prático, Lewis White Beck comenta:

Não é inteiramente claro em que sentido um imperativo é a espécie de juízo que pode ser analítico ou sintético. Imperativos não são juízos com sujeito e predicado, a assim eles não caem sob a divisão kantiana explícita dos tipos de juízos. (p. 86)

Para esclarecer de que modo os predicados *analítico* e *sintético* se aplicam no terreno prático é preciso ver em que contexto e em que termos Kant os emprega. E é isso que precisamos agora fazer, ainda que brevemente.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, depois de propor a distinção e classificação dos *imperativos* em *técnicos*, *pragmáticos* e *morais*, Kant pergunta: “Surge agora a questão: como são possíveis todos esses imperativos?” (AA 04:417; GAA 199). O alcance dessa interrogação é imediatamente esclarecido pela observação seguinte: “Com esta questão não se quer saber como pode ser pensada a execução da ação que o imperativo comanda, mas apenas como se pode pensar a necessitação da vontade que o imperativo exprime no problema.” (*ibid.*).

O que interessa, portanto, à investigação sobre as condições de possibilidade dos imperativos e dos diferentes modos em que se os pode determinar concerne unicamente ao modo como a vontade é determinada, ou, como se pode também dizer, ao modo como são fundamentadas pela e para a vontade as máximas orientadoras das ações.

---

qual se apóia o entendimento para conhecer que o predicado, que não está contido nesse conceito, todavia lhe pertence.”

Ora, este foco no *modo como se pode pensar a necessitação da vontade* delimita o contexto no qual o desdobramento da análise kantiana volta a empregar os predicados *analítico* e  *sintético*. Com efeito, é ao analisar comparativamente como nos diferentes imperativos tem lugar a *necessitação da vontade* que Kant recorre a esse par conceitual para mostrar a diferença entre os imperativos técnicos e pragmáticos e os imperativos morais. Assim, ao examinar a estrutura interna dos imperativos técnicos, Kant mostra como sua forma é o de uma *proposição analítica no que concerne ao querer* (AA 04:417; GAA 201), afirmação que permite entender – não sem alguma dificuldade, é verdade – o sentido em que a estrutura lógica desses imperativos envolve uma relação conceitual de caráter analítico. Kant trata de demonstrar este ponto por meio da seguinte argumentação:

Quem quer o fim também quer (na medida em que a razão tem influência decisiva sobre suas ações) o meio indispensavelmente necessário para isso (...). **Essa proposição é analítica no que concerne ao querer** [ênfase acrescentada]; pois, no querer de um objeto como efeito meu, já se pensa minha causalidade enquanto causalidade de uma causa que age, isto é, o uso de meios, e **o imperativo tira o conceito de ações necessárias para esse fim já do conceito de um querer desse fim** [ênfase acrescentada] (para determinar os meios mesmos para um objetivo proposto, é preciso, com certeza, de proposições sintéticas, mas que não concernem à razão para realizar o actus da vontade, mas sim para realizar o objeto). (*ibid.*)

Desse texto complexo, aqui importa ressaltar a explicação do sentido em que nos imperativos técnicos há um nexu analítico, vale dizer: a explicitação de que *querer um fim*, segundo Kant, *implica, por si só, querer também o necessário para sua consecução*, supondo-se, como diz o texto, de que quem quer um fim tem a si próprio como uma causa capaz de, direta ou indiretamente, poder vir a produzi-lo.<sup>21</sup> O que há de analítico nesta estrutura é que **o conceito de fim, na medida em que é um conceito prático, contém o conceito de meios de consecução**, pois eu não posso seriamente querer a realização de um objetivo, sem, já *somente por isso*, querer o que permite realizá-lo.<sup>22</sup> O que é dizer que se, por exemplo, o fim perseguido por meu querer for o de saciar a minha sede, então este querer quererá necessariamente também os meios

---

<sup>21</sup> O que, contudo, não quer dizer, que quem quer o fim saiba, só por quere-lo, quais meios são os adequados para levar a bom termo o seu querer.

<sup>22</sup> E isso, como diz o texto, a despeito de que a identificação e seleção de quais meios sejam os adequados possa depender de juízos sintéticos.

requeridos para tanto, muito embora, contextualmente e, portanto, sinteticamente, seja ainda necessário identificar que líquidos estão disponíveis para a ingestão, cabendo, por exemplo, excluir a água salgada, ou escolher entre diferentes hidratadores

No caso dos imperativos pragmáticos é preservada a relação analítica entre querer o fim e querer os meios, mas ela é preservada de maneira por assim dizer vácuca. Com efeito, neste caso, diz-nos Kant, a relação analítica entre fim e meio se esvazia não só porque, rigorosamente, não se sabe que meios são adequados para alcançar o fim ali colimado – a felicidade – (ver AA 05:26-27), mas também e principalmente porque: “O conceito da felicidade é um conceito tão indeterminado que, muito embora todo homem deseje alcançá-la, ele jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo, o que ele deseja e quer.”<sup>23</sup>

Sendo assim, para avançar na análise do caráter analítico e sintético dos imperativos, o que cumpre fazer é considerar o caso mais difícil, o dos imperativos morais e notadamente do imperativo categórico que a todos estes resume e que é, diz-nos Kant, **uma proposição sintético-prática a priori** (AA 04:420), em cuja estruturação, conforme a nota apensa à passagem que se acaba de citar, o querer uma dada ação não pressupõe um querer antecedente – o querer de um fim, como nos casos anteriores –, mas, muito diversamente, conecta a volição de tal ação com o conceito de vontade enquanto “vontade de um ser racional”, sem que, contudo, *o querer da ação em questão* seja tomado como algo já contido no conceito de *vontade de um ser racional (ibid.)* – ao modo como o conceito de *querer os meios* está contido no conceito de *querer o fim*. Isto quer dizer, por exemplo, que recusar-se a mentir, se for uma ação resultante de uma decisão de caráter efetivamente moral, não é nem um querer que esteja implicado na volição anterior de qualquer fim, nem algo contido no conceito de uma vontade racional, mas é algo que **necessita a vontade sinteticamente**.

Ora, neste caso – por analogia como o que se viu resumidamente acima sobre o modo como se estruturam no domínio teórico os juízos sintéticos – cabe bem perguntar: mas que **terceiro termo** vincula o querer racional, por exemplo, à recusa da mentira? O que torna essa síntese possível? Ao tratar de esclarecer e de responder a estas questões, o comentário de Beck diz o seguinte:

---

<sup>23</sup> AA 04:418. Por esta razão Kant dirá que os imperativos pragmáticos, não devem ser tidos como verdadeiro imperativos, mas antes como recomendações ou conselhos de prudência, baseados simplesmente nas lições que experiência empírica nos pode contingentemente dar a respeito do que parece em geral mais favorecer o bem-estar.

Conceitos teóricos só podem ser sintetizados graças à intuição, que é algo totalmente diferente e independente do pensamento formulado nas categorias. Conceitos práticos, por outro lado, são justificados pelo fato da razão pura, sem necessidade de apelo algum a intuições puras ou empíricas ou ao sentimento do prazer. (pp. 140-141)

O texto de Kant é menos direto, mas certamente Beck não o mal interpreta. Kant diz:

... a regra prática é incondicionada, por conseguinte representada a priori como proposição categoricamente prática, pela qual a vontade é absoluta e imediatamente determinada. (...) A vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada pela simples forma da lei (...). Pode-se denominar a consciência dessa lei fundamental um **factum** da razão (...) porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica... (AA 05:31; VR 51-52)

Um pouco adiante, ao reafirmar que a investigação empreendida na *Crítica da razão prática* tem por objeto esclarecer *como a razão pura pode ser prática* (AA 05:46 ; VR 73), Kant, retomando o ponto que já fizera ao final da Introdução<sup>24</sup>, reafirma que neste terreno é preciso *partir de leis práticas puras* (*ibid.*), de modo que para demonstração do **caráter sintético a priori** da proposição que liga o conceito de vontade racional com o conceito de vontade moral coloca-se: “... em vez da intuição (...) o conceito de sua existência no mundo inteligível, ou seja da liberdade” (AA 05:46; VR 73-74), o qual conceito de liberdade expressa o *fato da razão*: a **autonomia da determinação de nosso querer** com relação a *todo o empírico*, como diz Kant (AA 05:42; VR 67).

Agora bem, se – à luz desta lição sobre o modo como, no coração da filosofia prática kantiana, devem ser empregados os predicados *analítico* e *sintético* – nos perguntarmos como deve ser entendida a relação dos conceitos de moralidade e felicidade a resposta deverá ser, como Kant diz expressamente, **sintética** (AA 05:112-113; VR 184). Isso implica que não há identidade intensional entre esses conceitos, o que quer dizer que não se pode admitir, conseqüentemente, nem que quem seja virtuoso seja *ipso facto* feliz, nem que quem seja feliz seja, recíproca e necessariamente, virtuoso. O mesmo ponto se pode

---

<sup>24</sup> Ao final da Introdução, Kant dissera, com efeito: “... a ordem na subdivisão da Analítica será, por sua vez, a inversa da que se encontra na crítica da razão especulativa pura. Pois na presente, partindo de proposições fundamentais, passaremos a conceitos e apenas desses, se possível, aos sentidos...” (AA 05:16; VR, 27).

fazer, raciocinando prática e personalizadamente, dizendo que tampouco quem queira ser feliz necessariamente quererá também ser virtuoso, assim como também não quererá ser feliz o virtuoso somente por ser virtuoso.

Se, no entanto, examinarmos mais de perto o modo como Kant emprega os predicados *analítico* e *sintético* ao tratar das relações entre os conceitos de *virtude* e *felicidade* ao tratar da doutrina do *sumo bem*, veremos que neste contexto Kant muda inteiramente o plano em que emprega esses conceitos. Aqui eles já não são usados para diferenciar os modos como o *querer* é determinado, ignorada *questão de saber como pode ser pensada a execução da ação*<sup>25</sup>, mas antes para examinar como os *efeitos* ou *consequências* das ações praticadas – seja por quem determina sua vontade pela lei moral, seja por quem tem na busca da felicidade o fundamento de suas ações – determinam as relações entre virtude e felicidade.

À primeira vista isto não é inteiramente claro, pois no início da análise, ao tratar de mostrar que a ligação de *virtude* e *felicidade* não pode ser admitida como analítica, Kant foca sua atenção na circunscrição intensional dos conceitos de *virtude* e *felicidade* e o faz a partir da evocação das posições em que diferenciadamente se encontram os agentes, assinalando, assim, que *aquele que busca a felicidade não se descobrirá virtuoso pela simples análise dos conceitos que estruturam sua ação*, assim como tampouco se reconhecerá feliz aquele que tomar consciência do caráter virtuoso de suas ações (AA 05:113; VR 184). No entanto, ao tratar de mostrar como a vinculação de tais conceitos é sintética, Kant imediatamente determina o sentido possível dessa síntese em termos causais, como uma averiguação da possibilidade de que a felicidade seja *causa* da virtude, ou esta última *causa* da primeira.

No entanto, o nexa causal não é o único modo pelo qual pode ser estabelecida a vinculação sintética entre dois conceitos e isso assim mesmo no terreno prático. Assim, quando trata de estabelecer o caráter sintético *a priori* da lei moral, Kant diz expressamente que “não se trata de (...) de um preceito segundo o qual deve ocorrer uma ação pelo qual um efeito apetecido é possível”, mas sim “de uma regra que determina a priori meramente a vontade, com respeito à forma de suas máximas” (AA 05:31; VR 52). Naquela primeira análise, portanto, ***tanto o caráter analítico, quanto o caráter sintético das proposições práticas era considerado unicamente com relação à determinação do querer, a***

<sup>25</sup> Cf. a passagem de AA 04:417, GAA 199, citada acima.

***possibilidade ou impossibilidade de realização das ações correspondentes sendo deixada expressamente de lado.***

No entanto, parece evidente que quando consideramos a relação entre os conceitos de virtude e felicidade levando na devida conta o conceito de *merecimento* recorremos implicitamente, como mostrado acima, ao conceito de *justiça, o qual funciona como o terceiro termo que nos permite vincular sinteticamente virtude e felicidade*. Neste plano a síntese que liga os dois conceitos não está fundada em relações causais, não está associada à produção real de ações virtuosas ou de estados de felicidade, mas considera-se apenas a *relação normativa* entre esses termos *cuja síntese é feita então dependente do conceito de justiça do mesmo modo que o caráter moral do querer é determinado pela evidência imediata do princípio da autonomia e da lei moral*.

Ou, por outra: se, como dissemos acima, o vínculo sintético dos conceitos de moralidade e felicidade se encontra na exigência de justiça a que a razão recorre e cujo nexos prova ao submetê-la ao teste contrafactual da dissociação de virtude e felicidade ante um observador imparcial e todo-poderoso, *então tal nexos, antes de ser causal e, portanto, submetido a um princípio dinâmico, é sintético de maneira análoga aquela em que o é o próprio imperativo categórico enquanto proposição sintético-prática a priori*. Repare-se que o reconhecimento deste ponto está implícito na declaração com que Kant abre a seção dedicada à apresentação da *Antinomia da razão prática*, notadamente na declaração de que: “virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas, de sorte que uma não pode ser admitida pela razão prática pura sem que a outra também lhe pertença” (AA 05:113; VR 184).

A razão pela qual no caso da vinculação dos conceitos de *virtude e felicidade* o vínculo sintético entre esses conceitos passa a ser pensado por Kant como devendo ser de natureza causal e, portanto, para usar a terminologia da *Crítica da razão pura*, de caráter dinâmico, parece ser a de que uma vez que “o sumo bem (...) para nós é prático” ele tem que ser “efetivamente realizável pela vontade” (*ibid.*). No entanto, *mutatis mutandis*, o imperativo categórico também é prático e também implica que ações virtuosas possam ser praticadas, mas nem por isso se exige para admissão do caráter sintético da lei moral que a vontade moralmente boa seja invariavelmente seguida. A *síntese* neste caso é *normativa* e simplesmente exige que *mesmo o pior vilão* (AA 04:454; GAA 377), ainda que não a siga, reconheça sua validade, muito embora motivações sensíveis possam vir a prevalecer, determinando seu querer heterônoma e transgressivamente. Do mesmo modo, *a conexão sintética*

*primária entre virtude e felicidade parece-nos ter que ser entendida do mesmo modo: como um nexo normativo, que, como todo vínculo normativo, embora exija a *possibilidade* de sua execução prática, não exige a *necessidade*.*<sup>26</sup>

Como visto acima, o que o conceito de justiça faz ao fundamentar normativamente a relação sintética entre os conceitos de *virtude* e *felicidade* é fundar não apenas o *dever de buscar prática e efetivamente a vinculação de tais conceitos, mas também o direito das pessoas humanas a reclamarem a efetivação desse vínculo*. Aliás esse ponto foi reconhecido historicamente de maneira esplêndida em quatro de julho de 1776, quando na Declaração de Independência dos Estados Unidos se disse: “Nós sustentamos serem verdades autoevidentes que todos os homens são criados iguais, que eles são dotados por seu Criador de certos Direitos inalienáveis, entre eles a Vida, a Liberdade e a **busca** (pursuit) **da felicidade**.”<sup>27</sup>

O que estamos procurando sustentar aqui é, pois, que se, do ponto de vista causal e, portanto, dinâmico, a modificação do mundo sensível operada mediante nossas ações pelo poder causal de nossa liberdade estará sempre submetida às contingências, do ponto de vista dos *nexos normativos* que estruturam o uso prático da razão, não há dúvida possível de que eles nos imporão imediatamente a obrigação de emprendermos a modificação do inevitavelmente defectivo modo em que estão *de facto* correlacionadas *virtude* e *felicidade* e isso de modo a fazê-lo, é claro, cada vez mais congruente com a ideia do sumo bem.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Tomar a esta última como imprescindível, exigir que as prescrições morais, para que se convalidem como prescritivas, tenham que ter garantia de plena e completa observância é, no plano normativo, um *non sequitur* de *numbing grossness*, para tomar de empréstimo a famosa expressão de Strawson (1966, p. 137; ver também p. 28).

<sup>27</sup> Pauline Meyer informa que essa passagem da *Declaração de Independência* faz eco ao texto proposto por George Mason para a Declaração de Direitos da Virgínia onde se lia: “... todos os homens são nascidos igualmente livres e independentes e têm inerentemente certos direitos de que não se podem privar por nenhum pacto, nem privar ou desapossar sua posteridade, dentre os quais estão o de desfrutarem a vida e a liberdade com os meios para adquirirem e possuírem propriedade e buscarem e obterem felicidade (ênfase acrescentada) e segurança.” (*apud* Pauline Meyer, 1997, pp. 126-127).

<sup>28</sup> Este ponto é, de resto referendado com clareza no § 88 da *Crítica da faculdade de julgar*, onde se lê: “A razão pura, enquanto faculdade prática, isto é, enquanto faculdade de determinar o uso livre da nossa causalidade mediante ideias (...) não contém unicamente na lei moral um princípio regulativo das nossas ações, mas igualmente também fornece, desse modo, um princípio subjetivo-constitutivo no conceito de um objeto que só a razão pode pensar e que deve tornar efetivo mediante a nossa ação no mundo, segundo aquela lei. A ideia de um fim terminal no uso da liberdade, segundo leis morais, tem por isso uma realidade prático-subjetiva. Somos determinados a priori pela razão, no sentido de promover com todas as nossas forças o maior bem do mundo, o qual consiste na ligação do maior bem dos seres racionais do mundo com a suprema condição do bem nos mesmos, isto é, da felicidade universal, com a moralidade maximamente conforme a leis.” (AA 05:429; na tradução Valerio Rohden e Antônio Marques, citada anteriormente, p. 293).

Nesse sentido, o diagnóstico de que a contingência dos resultados de nossos esforços não basta para salvaguardar a ideia do *sumo bem* e de que, para garanti-la, precisamos apelar para a intermediação de *um autor inteligível da natureza*, parece ser, não uma exigência da razão pura prática, mas antes uma concessão indevida ao risco da fraqueza da vontade e às incertezas e casualidades do mundo sensível e finito.

Apesar disso, desde que admitida a interpretação da doutrina *sumo bem* proposta e apresentada acima, não creio seja preciso endossar a recusa expressa e radical que Hermann Cohen lhe endereça ao dizer:

As nossas forças humanas não têm de fato importância; não importam as condições culturais; não importa absolutamente a natureza inteira: todo o nosso saber (...) queria encontrar seus limites e já os encontrou no reino dos fins. (...) Por isso, trata-se somente de uma reafirmação e de uma reconfirmação da ideia fundamental de Kant quando aqui **recusamos decididamente acolher a ideia do sumo bem como consequência de sua ética**. (Cohen, 1919, p. 352; na tradução citada, p. 315)

## Referências

- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- COHEN, G. A. *Rescuing justice and equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- COHEN, Hermann. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Bruno Cassirer, 1919. [Trad. italiana por Gianna Gigliotti: *La fondazione kantiana dell'etica*. Lecce: Milella, 1983.]
- DEJEANNE, Solange. “Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura”, *Studia Kantiana* 11 (2011): 56-77.
- GALLOIS, Laurent. *Le souverain bien chez Kant*. Paris: Vrin, 2008.

---

É verdade que o texto prossegue tratando de mostrar que “é exigido para a realidade objetiva do conceito de fim terminal de seres racionais do mundo que não tenhamos unicamente um fim terminal proposto a priori, mas também que a criação, isto é, o próprio mundo, possua um fim terminal segundo sua existência. No caso de isso poder ser demonstrado a priori, acrescentaria à realidade subjetiva do fim terminal a realidade objetiva.” O exame dessa lição complexa não pode ser feito no presente texto, mas, salvo melhor juízo, não parece que o argumento de Kant para sustentar que, no terreno prático, a admissão da realidade objetiva de um fim terminal, ademais de ter um caráter regulativo – por vincular nossas ações a algo meramente possível –, adquira ainda um caráter constitutivo, isto é, praticamente determinante, seja uma pré-condição para o reconhecimento do caráter subjetivamente constitutivo da ideia de um fim terminal.

- GUYER, Paul. *Kant on freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HAMM, Christian: “O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant”, *Studia Kantiana* 11 (2011): 41-55.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão Pura*. Trad. por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. por Valerio Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. por Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Edição bilingue, trad. por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla-Discursos Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KLAUDAT, André. “Hedonismo e sumo bem em Kant”, *Studia Kantiana* 11 (2001): 78-95.
- MEYER, Pauline. *American scripture: making the Declaration of Independence*. New York: Alfred A. Knopf, 1997.
- RAWLS, John. *Collected papers*. Ed. by Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SASSEN, Brigitte (ed.). *Kant's early critics: the empiricist critique of the theoretical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- STRAWSON, P. F. *The bounds of sense*. London: Methuen, 1966.

**Resumo:** Este artigo trata de retomar a discussão recente sobre o conceito kantiano de *sumo bem* e do complexo doutrinário que lhe é conexo. O interesse que o motiva é o desejo de compreender por que Kant, não obstante tenha feito — na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Analítica da crítica da razão prática* — o mais radical esforço para seccionar os conceitos de *moralidade* e *felicidade*, não renuncia a esse nexos conceitual, mas trata de restabelecê-lo ao introduzir o conceito de *sumo bem*. Do ponto de vista exegético, a aposta feita aqui é que não se compreenderá verdadeiramente a posição de Kant sem dar a devida importância à introdução do conceito de *justiça* na abertura do segundo capítulo da *Dialética da razão prática pura*. A análise assume caráter reconstrutivo ao sustentar que *o requisito de que deve implicar pode* — **implícito** no argumento que faz depender a obrigação de distribuição da felicidade em proporção à virtude, não só da *praticabilidade* da ligação contida em tal obrigação, mas da *garantia* de pleno e completo êxito

nesse ajuste da felicidade à virtude —, contém um *non sequitur*, eis que o vínculo sintético entre virtude e felicidade é de caráter **normativo** — o que é dizer que, como todo princípio normativo, embora exija a **possibilidade** de sua execução prática, não exige nem a **necessidade**, nem a **segurança de pleno êxito** para esse intento realizador. A conclusão do texto é que se deve ter a felicidade ao mesmo tempo como um **direito**, cuja efetivação o justo reclama legitimamente, e como um fim, com cuja realização estamos todos, universal e normativamente, comprometidos.

**Palavras-chave:** conceito de sumo bem, moralidade e felicidade, justiça, direito de felicidade

**Abstract:** This article tries to resume recent discussions on the Kantian concept of the highest good and the doctrinal complex which is associated with it. The motivating interest of the analytical work pursued here is to elucidate why Kant, notwithstanding having made the most radical effort to separate the concepts of *morality* and *happiness* — namely in the *Groundwork of the metaphysics of moral* and in *The analytic of pure practical reason* — did not, in fact, abandon that conceptual link, but rather, quite surprisingly, sought to recuperate it by means of the concept of *highest good*. At the exegetical level, the wager we have made here is that the only way to understand this conceptual move by Kant bear on recognizing the critical role assumed by the introduction of the concept of **justice** at the beginning of the second chapter of the *Dialectic of pure practical reason*. The reconstructive character of our analysis points out when we state that the *dictum* that **ought** implies **can** — which is implicit in the argument that makes the obligation of keeping the distribution of happiness proportioned to virtue dependent not only on the possibility of putting this requirement into practice, but also on the **guarantee** of the most complete and successful fulfillment of this commitment — must be seen as a normative *non sequitur*. Point which simply means that the exigency of proportionate happiness to virtue, being a normative principle, requires, as do all principles of such a kind, the **possibility** of its enforcement, but neither the **necessity** nor the **security** of full success in the efforts to be made in view of such accomplishment. The main conclusion of the article is that we have to conceive happiness at the same time as a **right**, whose respect and observance is vindicated by the just man, and as an **end** to the achievement of which we are all, universal and normatively, obligated.

**Keywords:** concept of highest good, morality and happiness, justice, right of happiness

Recebido em 12/09/2012; aprovado em 12/10/2012.

## **Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas**

[Kant and the first critique of Herder: commentary, translation and notes]

Joel Thiago Klein \*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, SC, Brasil)

A disputa entre Kant e Herder não se resume apenas a aspectos pontuais, mas se desdobra em significativas diferenças sobre a própria concepção de filosofia, de razão e de mundo. Ela também traz consigo uma marca da filosofia: o embate entre professor e antigo aluno.

Herder é um autor pouco estudado no Brasil e quase não há traduções de suas obras para a língua portuguesa. Ele foi o líder da revolta romântica contra o racionalismo e a crença cega no método científico. Foi ardente crítico dos filósofos franceses do iluminismo assim como dos seus seguidores alemães. Segundo Forster (2002, pp. vi-vii), a filosofia de Hegel foi um desenvolvimento sistemático das ideias de Herder (especialmente no que se refere às ideias de Deus, mente e história), as quais também influenciaram Schleiermacher (nas questões de Deus, mente, interpretação, tradução e arte), Nietzsche (nas ideias de história, mente e moral), Dilthey (na teoria das ciências humanas), Mill (na filosofia política) e Goethe (na formação filosófica), além de muitas outras grandes contribuições nas áreas de antropologia, filosofia da linguagem e estudos bíblicos. Além disso, como aponta Berlin (1982, pp. 133-142), Herder também teria sido o criador dos conceitos de populismo, expressionismo e pluralismo e influenciado o vitalismo, o existencialismo e principalmente a psicologia social.

Este trabalho está dividido em duas partes. Num primeiro momento, faz-se uma reconstrução histórico-biográfica que envolveu a publicação das recensões de Kant a Herder e do debate que se seguiu. Na segunda parte se encontra traduzida a primeira recensão de Kant ao livro de Herder *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, a qual

---

\* Emails: [jthklein@yahoo.com.br](mailto:jthklein@yahoo.com.br); [jthklein@daad-alumni.de](mailto:jthklein@daad-alumni.de)

foi realizada a partir da *Akademie Ausgabe*, cuja paginação original se encontra indicada entre colchetes.

## 1. Reconstrução histórico-biográfica da relação pessoal e intelectual de Kant e Herder

Johann Gottfried Herder nasceu em 1744 em Mohrungen e faleceu em Weimar em 1803. Foi poeta, folclorista, tradutor, filólogo amador, filósofo e líder teórico dos ataques do movimento *Sturm und Drang* (*Tempestade e Ímpeto*) ao *Esclarecimento racionalista*. Ele teve aulas numa escola de Latim e, em seguida, estudou medicina, teologia e filosofia em Königsberg, onde foi aluno de Kant de 1762-1764. Sobre a relação que se estabeleceu entre Kant e Herder nesse período têm-se como uma das referências o livro biográfico de Herder escrito por sua esposa, Maria Carolina Flachsland von Herder. Segundo ela,

Kant permitiu que ele ouvisse gratuitamente a todas as suas preleções. Com ávida atenção ele compreendia cada ideia, cada palavra do grande filósofo e, em casa, ordenava pensamentos e expressões. Frequentemente ele compartilhava comigo suas anotações e nós conversávamos sobre elas em um afastado coreto [*Sommerlaube*] de um jardim público pouco visitado da antiga igreja de *Rossgarten*. Outrora, nas aulas matinais, o espirituoso Kant, com uma excelente elevação de espírito e se a matéria lhe oferecesse ensejo de falar com entusiasmo poético, tratava de acrescentar as suas poesias preferidas de Pope e Haller e se deixava levar com suas ousadas hipóteses sobre o tempo e a eternidade. Herder ficou tão forte e visivelmente afetado com isso, que, ao chegar em casa, colocou as ideias de seu professor em verso, as quais teriam honrado Haller. Kant, a quem entregou a poesia na manhã seguinte antes do início da aula, também ficou impressionado com a apresentação poeticamente magistral de seu pensamento e a leu com enaltecido fervor para o auditório... (Maria von Herder, 1820, pp. 60-63 – tradução própria)

A respeito do reconhecimento de Kant dos versos escritos por Herder, isso é confirmado por uma carta que Kant envia a Herder. Neste fragmento duas outras informações são dignas de nota. Uma delas é que Kant permitiu que Herder tomasse parte de suas aulas sem custo algum, o que mostra um gesto amigável de Kant, o qual será considerado posteriormente, quando Herder diz sentir-se em certo sentido como estando em dívida com seu antigo mestre.<sup>1</sup> Além disso, fica já evidente a

---

<sup>1</sup> Segundo Hayn (1954, p. 44), a apresentação de Herder a Kant foi feita por Kanter, dono da livraria-café mais famosa de Königsberg, na qual circulava a intelectualidade da cidade.

forte tendência de Herder em misturar filosofia e poesia, reflexão e sentido estético.

Nesse período Kant se tornou famoso por alguns escritos. Em 1762 ele escreve *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*, em 1763 o ensaio *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus* e em 1764 o texto *Observações a respeito do sentimento do belo e sublime*.

Em 1764, após terminar seus estudos em Königsberg, Herder assume uma posição de professor e pastor numa escola em Riga. Ali ele desenvolveu interesse em poesia folclórica, especialmente sobre os povos bálticos.

No dia 9 de maio de 1768, Kant escreve sua primeira e única carta ao seu antigo aluno. Nessa carta lê-se em particular a seguinte passagem:

Se a crítica não trouxesse consigo a desventura de tornar o gênio temeroso e se a sutileza de julgamento não dificultasse em muito a auto-valoração, então, tendo em vista sua pequena tentativa que ainda guardo, eu esperaria vivenciar que, com o tempo, o senhor se tornasse um mestre no mesmo tipo de arte literária na qual Pope ainda brilha solitariamente, a qual é a eloquência da sabedoria. Com o cedo desenvolvimento de seus talentos, antevejo com muita satisfação o momento em que seu fecundo espírito alcance aquela tranquilidade que não é mais impulsionada através do agir impetuoso do sentimento juvenil, mas que é suave e sensível e adequado a vida contemplativa de filósofo, que é exatamente o contrário daquilo que os místicos sonham. Tendo em vista aquilo que conheço do senhor, eu espero com otimismo essa época do seu gênio, a qual é uma constituição de ânimo proveitosa para quem a possui e especialmente para o mundo... (Kant, *Br AA 10:73* – tradução própria)

Percebe-se que Kant já estava preocupado com o ímpeto criativo, mas pouco cauteloso de Herder. Kant via em Herder uma mente muito sagaz e de grande futuro e não queria que, segundo a sua visão, ele se perdesse em devaneios místicos e desperdiçasse sua capacidade. Mas, talvez, Kant gostaria que ele seguisse seus passos e fosse ao mesmo tempo interlocutor, divulgador e defensor de uma filosofia que ainda estava por vir. Por isso, têm-se a impressão de que Kant sugere que Herder canalize suas habilidades impetuosas para a arte poética, mas que, ao fazer filosofia, antes alcance a “tranquilidade (...) que é adequada a vida de filósofo”. É provável que Kant não tivesse apenas em vista aquela antiga poesia com a qual Herder o havia presenteado, mas também o texto *Sobre a diligência em várias línguas eruditas (Über den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen)* publicado em 1764, Fragmentos

sobre a nova literatura alemã (*Fragmente über die neuere deutsche Literatur*) de 1766-1767 e, talvez, *Sobre os escritos de Thomas Abbt* (*Über Thomas Abbts Schriften*) de 1768. Esses três últimos textos foram editados por Hartknoch<sup>2</sup>.

Herder responde a Kant com uma carta em novembro do mesmo ano. Particularmente interessante nessa carta é o seguinte excerto:

Meu firme propósito, digo isso tranquilamente, era escrever anonimamente até que eu pudesse surpreender o mundo com um livro que fosse digno de meu nome. Foi unicamente por esse motivo que eu me escondi detrás de um estilo florido que não é o meu [76] e enviei fragmentos para o mundo, os quais deveriam ser e são meros prelúdios. (Kant, *Br AA 10:75* – tradução própria)

Percebendo as críticas de seu antigo e estimado mestre, Herder justifica seu modo de escrita. Quanto à poesia que Kant havia mencionado, Herder responde o seguinte: “Deixe essa poesia rude e sem brilho na qual o Senhor pensa afundar em seu anoitecer” (Kant, *Br AA 10:77*). Também menciona que está trabalhando com o escrito de Hume *Sobre a história da Inglaterra* em sua aula. Além disso, comentando a informação que Kant lhe enviou a respeito do seu trabalho sobre um fundamento para a moralidade, Herder afirma que espera que esse trabalho contribua tanto para a cultura do século como o texto sobre o belo e o sublime. Esse último texto, *Observações a respeito do sentimento do belo e sublime* (1764), exerceu grande impacto sobre Herder, sendo o texto de Kant mais admirado por ele, o que é fácil de entender dado seu forte viés estético. Em suma, pode-se perceber a partir dessa troca de cartas que não havia nem sinais de ciúmes por parte de Kant, nem de temor por parte de Herder no que diz respeito a sua autonomia intelectual.

Em 1769, Herder deixa Riga, estuda francês e literatura francesa em Nantes e financiado por seu amigo Hartknoch visita Paris, Bruxelas, Holanda e Hamburgo. Em suas viagens encontrou Diderot, Klopstock, Lessing e, em Estrasburgo, Goethe. Em 1771 ele conseguiu uma posição eclesiástica em Bückenburg e se torna famoso após ganhar um prêmio pela Academia Prussiana de Berlin pelo seu ensaio *Sobre a origem da linguagem*.

---

<sup>2</sup> Johann Friedrich Hartknoch (1740-1789). Depois de trabalhar em uma livraria de Johann Jakob Kanter em Königsberg, ele se muda em 1765 para Riga (Provavelmente motivado por sua amizade com Herder), onde abre uma editora a qual se torna uma das maiores da Alemanha na época. Ele era um amigo muito próximo de Herder desde o tempo da faculdade e se tornou o editor de grandes personalidades como Johann Georg Hamann e Immanuel Kant. A partir de 1764 os escritos de Kant são quase sem exceção publicados por Hartknoch.

Em 1774, Herder publica seu texto *A origem mais antiga do gênero humano* (*Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*), o qual desagrada profundamente Kant. Nesse ano Herder também publica a sua primeira grande obra *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*). Nesse mesmo ano, em 6 de abril, Kant escreve uma carta a Hamann<sup>3</sup> comentando sobre o livro *A origem mais antiga do gênero Humano*:

Caro amigo, se souberes como melhorar minha compreensão a respeito da intenção central do autor, por favor, compartilhe comigo em algumas linhas a sua opinião; mas, onde possível, na linguagem dos homens. Pois eu, pobre filho da terra sou, de forma alguma estou equipado para a linguagem divina da razão intuitiva. O que se soe para mim segundo meros conceitos de acordo com regras lógicas, isso eu posso alcançar. Não peço nada além do que compreender o tema do autor, pois eu não tenho a menor pretensão de conhecer todo o seu valor com clareza. (Kant, *Br AA 10:156* – tradução própria)

---

<sup>3</sup> Johann Georg Hamann nasceu em 1730 em Königsberg, onde em 1746 ingressa na Königliche Albertus-Universität Königsberg onde estudou Teologia. Mais tarde ele muda seus estudos para Direito, mas se dedicou sobretudo ao estudo de línguas, literatura e filosofia, além das ciências naturais, alcançando assim uma formação enciclopédica. Ele deixa a faculdade sem finalizar seus estudos, mas continua dedicando-se a filosofia. Em 1756 ele assume um posto num comércio em Riga junto à casa dos Berens, o qual lhe propicia de 1757 a 1758 realizar uma viagem de trabalho à Londres. Lá, após sofrer sérias dificuldades financeiras e, como alguns autores especulam, com o envolvimento com “más companhias”, ele entra em crise. No ápice de sua crise ele se dedica fortemente ao estudo da Bíblia de forma que passa por uma experiência existencial que “o desperta” para uma nova vida. Após isso, ele retorna em 1759 para Königsberg devido a uma séria doença com seu pai. Ele passa por dificuldades e não consegue assumir nem o posto de pastor, nem o posto de professor. Contudo, consegue sobreviver como tradutor. J.C. Berens, antigo empregador de Hamann e amigo de Kant, o qual não havia gostado nem um pouco da “conversão” de Hamann, pois a considerava uma superstição descabida, encarrega Kant de prestar auxílio a Hamann e trazê-lo de volta aos ideais do Esclarecimento. Essa tentativa de “resgate” fracassa, mas a partir de então começa uma relação bastante estreita com Kant. Trata-se de uma relação no mínimo intrigante, já que ambos possuíam ideais filosóficos muito diferentes. Ele também logo se torna amigo de Hartknock, o qual se torna seu editor, e de Herder, a quem em 1762 ensina a língua inglesa. Com o passar da publicação de seus textos, Hamann se tornou conhecido e, apesar da proximidade com Kant, sempre foi um forte crítico da filosofia kantiana e muito próximo da filosofia de Herder. Segundo Maria von Herder, diferentemente de Kant, “de uma forma totalmente diferente e muito mais profunda, Herder ligou-se a seu amigo Georg Hamann e este a ele. Herder encontrou nele aquilo que procurava e precisava: um coração incandescente, apaixonado e sensível com tudo aquilo que é grande e bom, uma religiosidade espiritual, os princípios morais mais fortes e um gênio extremamente consagrado ao ânimo e espírito. Assim ele levava o seu Hamann no coração; a simpatia mais profunda os uniu pelo tempo e para eternidade” (Maria von Herder, 1820, pp. 62s. – tradução própria). Com o crescimento da popularidade de seus escritos e pela amizade com personalidades literárias como Mendelssohn, Goethe e Lavater (defensor do movimento *Sturm und Drang*), ele passou a ser chamado de “o mago do norte” (*Magus im Norden*). Também foi ele quem pela primeira vez chamou a Kant, em uma carta de 10 de maio de 1781 a Herder, de “Hume em trajes prussianos”.

Apesar de ser amigo tanto de Kant quanto Herder, Hamann possuía um estilo filosófico muito próximo ao de Herder. Por isso Kant solicita ajuda para compreender Herder, mas, *na linguagem da razão discursiva e não da razão intuitiva ou mística, na linguagem dos homens e não na linguagem dos deuses*. Logo no dia seguinte, dia 07 de abril, Hamann responde a Kant enumerando os objetivos do livro de Herder. Kant, não satisfeito com a resposta, escreve outra carta logo no dia seguinte, o que mostra sua forte inquietação. Nessa carta lê-se o seguinte:

O tema do autor é: mostrar que o próprio Deus auxiliou aos primeiros homens na linguagem falada e escrita e, através dessa, no início de todo conhecimento ou ciências. Ele não quer fazer isso através de fundamentos racionais, pelo menos esse não seria o ganho característico do seu livro. Ele também não quer fazer isso com base no testemunho da Bíblia, pois sobre isso ele nada menciona, senão que quer provar através de um antigo memorial que se encontra em quase todos os povos civilizados, o qual se encontra certa e claramente no encerramento do primeiro capítulo de Gênesis e através disso o segredo de tantos séculos foi revelado. (Kant, *Br AA* 10:158 – tradução própria)

Enfim, Kant não gostou do método filosófico de Herder, pois percebeu claramente que seu antigo discípulo tomou um caminho completamente distinto daquele que ele lhe havia aconselhado.

No ano de 1776 com a ajuda de Goethe, Herder consegue um emprego em Weimar, onde se tornou mais tarde superintendente da Igreja Luterana. A partir de então, Herder ficou ainda mais próximo de Goethe e também de Schiller, os quais também moravam na mesma cidade. Ali trabalhou junto com Wieland na *Teutscher Merkur*, onde coletou poesias folclóricas e escreveu sobre literatura, história da arte e filosofia.

Depois da chamada “década do silêncio” nos anos de 70, Kant publica em 1781 a *Crítica da razão pura*. Contrariamente ao que Kant esperava, sua obra não foi tão bem recebida. E então começou um período em que além de se preocupar com questões teóricas, também precisava lidar com o fato prático da divulgação e defesa de sua obra. Para isso ele também contou com amigos e com seus antigos alunos.

Em 1784 Herder publica a primeira parte do seu livro *Ideias para uma filosofia da história do gênero humano*. No mesmo ano Kant publica seu ensaio *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. A partir de então a tensão entre os dois filósofos irrompe.

Da perspectiva de Herder têm-se documentado o seguinte, segundo Maria von Herder:

No ano de 1783, Hartknoch nos visitou em Weimar. Como de costume, Herder perguntou sobre Kant. Hartknoch disse: ‘Quero lhe dizer algo em confidência: Kant acredita que o Sr. é a causa do fato de sua *Crítica da razão* não ter encontrado a aceitação que ele esperava na Alemanha’. Herder respondeu: ‘Jamais me passou pelos pensamentos fazer uma intriga contra alguém, muito menos contra Kant. Na verdade, sua *Crítica* não me agrada e vai de encontro ao meu modo de pensar, mas eu nem escrevi contra ela, nem fiz algo nesse sentido: isso o Sr. pode assegurar a Kant’. Nesse momento foi combinada com Hartknoch a impressão de *Ideias para a filosofia da história*, a qual saiu em 1784. Os volumes impressos individualmente da mesma chegaram sucessivamente a Hartknoch e a Hamann e, através de um deles, às mãos de Kant: antes mesmo que a primeira parte aparecesse em Königsberg, ou que pelo menos lá fosse vendida. Agora Kant publica na *Berliner Monatsschrift* (Nov. 1784) um ensaio: *Ideia para uma história universal com uma intenção cosmopolita*: onde ele assume um caminho totalmente contrário àquele que Herder havia tomado em suas *Ideias*, como se devesse ser um antídoto preliminar contra esse livro. Herder sentiu uma desconfortável estranheza a respeito do comportamento de Kant, pois sabia que não lhe tinha feito nada em seu contrário. (Maria von Herder, 1820, pp. 221-223 – tradução própria)

Nessas linhas há uma forte acusação que é reforçada pelo próprio Herder numa carta a Hamann. Mas será que Kant realmente escreveu seu ensaio da *Ideia* pensando em Herder, ou melhor, com o seu objetivo principal sendo refutá-lo? Não há nada que confirme isso. Mas mesmo que assim o fosse, não tiraria os méritos teóricos do texto de Kant. Trata-se de separar aqui as questões de fato e as questões de direito do texto. Contudo, pode-se pensar que nessa época Kant estava atarefado o bastante com a formulação de sua própria teoria filosófica para adentrar em contendas pessoais que não estivessem ligas teoricamente com os problemas de sua filosofia crítico-transcendental, pois ainda em 1784 publica os *Prolegômenos a toda metafísica futura* e no ano seguinte a *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Além disso, mesmo antes de publicar a *Ideia*, Kant recebe uma carta de Schütz<sup>4</sup> comunicando-lhe de que estaria fundado uma nova revista em Jena e convidando-lhe a participar com trabalhos e a resenhar o livro de Herder *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*. Kant aceitou o

<sup>4</sup> Cf. Kant, *Br AA* 10:392-394. Christian Gottfried Schütz (1747-1832) era professor de retórica e poesia em Jena. Em 1785 junto com Wieland e Bertuch fundaram a *Allgemeine Literaturzeitung*, um jornal dedicado à propagação da filosofia kantiana.

convite e em 5 de janeiro de 1785 foi publicado anonimamente, como era de costume, na *Allgemeine Literatur Zeitung* a recensão de Kant ao livro de Herder.

Herder não reagiu bem à recensão e, em 14 de fevereiro, se queixa numa carta a Hamann:

Em Jena anunciou-se no ultimo ano com grande pompa uma nova revista literária e Kant foi mencionado como um de seus primeiros contribuintes. E então no quarto ou quinto tópico encontrou-se ali uma recensão das minhas *Ideias*, a qual é tão maliciosa, distorcida, metafísica e completamente alheia ao espírito do livro do início ao fim, que eu me surpreendi. Jamais teria esperado que Kant, meu professor e a quem eu jamais conscientemente insultei de qualquer forma, fosse capaz de um ato tão infame. [...] Ao mesmo tempo eu lia o ensaio ‘Ideia de uma história da humanidade’, a qual supostamente deve ser a partir de um ponto de vista cosmopolita; e quando li o ensaio aprendi sobre o resenhista, mas não sobre o caráter do homem. Quão malicioso e infantil é ler o plano incompleto de um livro nem começado em seu prefácio, tomar uma ideia dele e agir como se não houvesse nenhum livro desse tipo no mundo...Que bom que agora eu sei o que posso esperar do *Magistro VII. Artium*; e sorte que eu não precisei do seu plano infantil de que no fim dos tempos o homem foi criado para a espécie e para a mais perfeita máquina estatal. O que eu quero pedir de você, meu mais caro amigo, é que no futuro não continue a comunicá-lo sobre meus escritos em *prima manu* e não mande mais a ele meus cumprimentos. Eu deixo o trono crítico-metafísico para o senhor Apollo, sobre o qual ele se ensoberba, pois para mim isso está cheio de um espesso nevoeiro e nuvens. Não deixe que ele saiba de que eu sei quem foi o recensor, pois para ele seria bom que eu voltasse os olhos para o seu ídolo da razão ou se eu o destruísse... Seus últimos ensinamentos a mim são completamente indecorosos. Eu tenho quarenta anos de idade e não sento mais no banco de sua classe de metafísica. (Hamann, 1919, pp. 362 ss. – tradução própria)

Essa mesma acusação é reforçada por Maria von Herder:

Em primeiro de Janeiro aparece em Jena a *Allgemeine Literaturzeitung*. Kant foi convidado pelos editores para colaborar com um trabalho; ele respondeu a eles que não podia tomar parte dessa empresa, mas prometeu certamente enviar uma recensão. Essa resposta se tornou conhecida: ficamos especialmente ansiosos a respeito dela: numa das primeiras páginas ela aparece e era uma recensão sobre a primeira parte das *Ideias* de Herder! Também essa segunda prova da antipatia de Kant machuca-lhe. Ele não fazia nem muito, nem pouco caso de recensões. Mas ele não sabia explicar esse ato senão como um tipo de vingança de Kant, já que ele não havia divulgado seus livros. [...] Resumindo, Herder ficou perturbado,

lamentou e desprezou todo esse comportamento de tal forma que não quis tomar nenhuma atitude contra o seu antigo professor, com o qual ele estava em dívida, senão silenciar-se. (Maria von Herder, 1820, pp. 223-225 – tradução própria)

Herder viu a recensão de Kant como um infantil ato de vingança cuja única resposta digna era o silêncio. Certo é que, conforme a carta de Schütz, Maria von Heder estava errada, pois Kant foi convidado a resenhar o livro de Herder, claro que ele podia aceitar ou não, mas não foi algo premeditado. Mas pior do que a acusação de vingança, foi a insinuação de Herder de que Kant havia lhe “roubado” sua ideia de uma história da humanidade. A partir de então houve uma ruptura absoluta entre as relações pessoais entre Kant e Herder, mas não do debate e nas disputas teóricas, que apenas começaram.

Em 18 de fevereiro de 1785 Schütz volta a escrever a Kant sobre a recensão recém publicada:

O senhor já deve ter visto sua recensão de Herder impressa. Todos que a julgaram imparcialmente consideram-na uma obra prima de precisão, e (...) muitos o reconheceram nela. Eu posso dizer ao senhor que essa recensão que saiu nesse caderno experimental contribuiu bastante para a *Allgemeine Literaturzeitung*. O senhor Herder deve ter ficado bastante sensível a esse respeito. Um jovem recém convertido de nome Reinhold, o qual está hospedado em Weimar na casa de Wieland e que recentemente alardeou uma repugnante concordância com a obra de Herder na revista *Deutscher Mercur*, quer publicar novamente no volume de fevereiro dessa mesma revista uma refutação a sua recensão. Eu envio para o senhor esse volume tão logo eu o possua. Os nossos editores ficariam muito felizes se o senhor quisesse respondê-la. Se lhe parecer sem valor tal esforço, então eu mesmo farei a réplica. (Kant, *Br AA 10:398* – tradução própria)

Esse jovem Reinhold, ao qual Schütz se refere, publicou uma refutação da resenha de Kant em março do mesmo ano na *Deutscher Mercur*, revista de que Herder era editor. No final de março é publicada na *Allgemeine Literatur Zeitung* a réplica de Kant. Enquanto isso o debate se acalora. Após essa réplica de Kant algo um tanto surpreendente aconteceu com esse jovem Reinhold. Ele era um jovem de formação jesuítica que havia se convertido ao luteranismo e viajado para Weimar em 1783. Lá ele ficou hospedado na casa do famoso escritor Christoph Martin Wieland, que também era editor da revista *Deutscher Mercur*. Em 1784 ele casa com a filha de Wieland e se torna editor assistente da *Deutscher Mercur*. Logo após a resposta de Kant a sua refutação, ele se tornou um fervoroso discípulo de Kant e em 1786-1787 publica

anonimamente naquela revista as *Cartas sobre a filosofia kantiana* (*Briefe über die kantische Philosophie*). Em 12 de outubro de 1787, ele escreve uma carta a Kant contanto que foi ele o autor da refutação sobre a primeira resenha ao livro de Herder, mas que também havia sido ele o autor das *Cartas sobre a filosofia kantiana*. Também pergunta a Kant se nessas cartas ele compreendeu corretamente sua filosofia. Kant responde que sim e faz um reconhecimento público dele no ensaio *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788). Esse reconhecimento lhe ajudou a conseguir uma cátedra de filosofia em Jena. Em seguida, Reinhold passa a defender e lecionar sobre a filosofia kantiana, mesmo correndo o risco de perder a amizade de Herder. Por volta de 1793 ele se convence de que é Fichte e não Kant quem fundou a verdadeira filosofia. Ele escreveu ainda várias obras que influenciaram o desenvolvimento do idealismo alemão.<sup>5</sup>

Mas ainda no ano de 1785, em abril, Kant publica a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e, em maio, *Sobre a ilegitimidade da reimpressão de livros* (*Über die Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks*). Em agosto Herder publica a segunda parte do seu livro *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, onde realiza críticas veladas ao texto de Kant *Ideia de uma história universal com um ponto de vista cosmopolita*. Em 13 de setembro Kant escreve a Schütz dizendo que fará a recensão da segunda parte do livro de Herder, a qual é publicada em novembro também pela *Allgemeine Literaturzeitung*. Mas ainda em novembro Kant publica outro ensaio na *Berlinische Monatsschrift*, qual seja, *Sobre a determinação do conceito de uma raça humana* (*Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*), no qual também se encontram elementos de disputa teórica com Herder. Em janeiro de 1786 Kant publica também na *Berlinische Monatsschrift* outro ensaio que vai de encontro às posições de Herder chamado *Início conjectural da história humana* (*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*). Nesse texto ele apresenta a sua interpretação sobre o início da história humana e sobre o surgimento da linguagem e do Estado.

Em 25 de junho de 1787, Kant escreve a Schütz avisando que não pode resenhar a terceira parte do livro de Herder, que havia sido publicado em 1787, pois ele precisava se dedicar a fundamentação da *Crítica do gosto*. Ainda em 1787 é publicada a segunda edição da *Crítica da razão pura*, a qual possui consideráveis modificações em relação à

---

<sup>5</sup> Karl Leonhard Reinhold (1757-1823). Pode-se mencionar pelo menos duas obras importantes: *Ensaio sobre uma nova teoria da capacidade de representação humana* (1789); *Sobre o fundamento do saber filosófico* (1791).

edição de 1781. No início de 1788 é publicada a *Crítica da razão prática* e o ensaio *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*), sendo que a fundamentação da *Crítica do gosto* é publicada apenas em 1790 sob o título *Crítica do juízo*.

Contudo, apesar de Kant ter se dedicado a partir de 1786 a temas semelhantes aos de Herder, ele não se pronunciou mais publicamente a respeito do seu antigo discípulo. Tratou-se de um embate no mínimo curioso. Enquanto Kant se posicionava publicamente, Herder se silenciou. Quando Kant se silenciou, Herder resolveu falar. É possível dizer que esse embate teórico com Herder também tenha servido como aguilhão para que Kant se debruçasse mais intensamente sobre as questões ligadas ao conceito de organismo e de causalidade teleológica. Mas não parece evidente a tese de Zammito de que Herder seria o grande antagonista não mencionado da crítica do juízo teleológico, isto é, que “as origens da terceira Crítica se encontram na amarga rivalidade de Kant com Herder” (Zammito, 1992, p. 9). Como aponta Kuehn (2001, p. 345), podem ser mencionados três contra-argumentos à leitura de Zammito: primeiro, que Kant havia delegado a Kraus a tarefa de uma refutação de Herder, visto que ele queria trabalhar na sua terceira *Crítica*; segundo, a interrogação de Zammito sobre o motivo de Kant acrescentar um debate sobre a teleologia na terceira *Crítica* é anacrônica, uma vez que naquela época a Estética não era uma disciplina com um campo bem delimitado e, por conseguinte, não era estranho à teleologia; terceiro, Kant escreve numa carta a Reinhold em dezembro de 1787 dizendo que a teleologia já era uma parte importante do seu projeto transcendental desde o início (cf. Kant, *Br AA 10:513-516*). Em suma, não havia necessidade de que Herder chamasse a atenção de Kant para o problema da teleologia. Contudo, isso também não quer dizer que Herder não tenha tido qualquer importância como interlocutor anônimo na terceira *Crítica*.

A partir de 1795 Herder começou uma grande empreitada contra a filosofia kantiana. Na sua obra *Briefe zur Beförderung der Humanität* (*Cartas para a promoção da humanidade*) Herder escreve o seguinte sobre Kant:

Eu tive a felicidade de desfrutar da oportunidade de conhecer um filósofo, o qual foi meu professor. Em seus anos mais florescentes ele tinha a alegria de um jovem, a qual, creio eu, acompanha-o em sua idade madura. Sua mente aberta e adequada ao pensar era um lugar de inabalável jovialidade e contentamento; um discurso rico em pensamentos fluía de seus lábios; gracejos, piadas e humor eram uma

regra e suas instrutivas palestras eram os mais ricos momentos de debate. Com o mesmo espírito que ele ensinou Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume e buscou as leis da natureza de Kepler, Newton e dos físicos, ele tomou os escritos recém publicados de Rousseau, seu Emílio e sua Heloísa, assim como todas as descobertas naturais que a ele se tornavam conhecidas, apreciava-lhes e retornava sempre para o conhecimento imparcial da natureza e para o valor moral do homem. A história da natureza, dos homens e dos povos, a doutrina da natureza, a matemática e a experiência eram as fontes a partir das quais ele dava vida as suas palestras e as suas conversas; nada que fosse relevante cientificamente lhe era indiferente; qualquer intriga, benefício ou ambição por reconhecimento jamais lhe serviu como menor estímulo contra a ampliação e o esclarecimento da verdade. Ele encorajava e forçava agradavelmente ao *próprio pensar*; o despotismo lhe era alheio ao ânimo. Este homem que menciono com a maior gratidão e consideração é Immanuel Kant [...]. (Herder, 1795, p. 32 – tradução própria)

A primeira vista, Herder parece tecer grandes elogios a Kant, mas com mais cuidado se percebe que todos os verbos estão conjugados no passado, o que sugere que o Kant descrito por Herder não seria mais o mesmo da época em que este era seu aluno, insinuando que o despotismo havia tomado lugar em seu espírito.

Num dos rascunhos desse texto encontra-se o seguinte fragmento não publicado:

Ora, vocês devem pensar facilmente que não é culpa dele, se se faz um mal uso de sua filosofia e, em parte, se lhe atribui uma forma distinta daquela que o seu criador lhe havia dado. Eu sei em que espírito e para qual finalidade ele escreveu seus primeiros pequenos escritos; este espírito não lhe deixou quando ele escreveu suas últimas grandes obras; disso sua própria obra é testemunha. É falso, totalmente falso que sua filosofia abstraia da experiência, já que ela muito mais aponta de maneira forte e final para ela, onde precisa começar de algum modo. É falso que ele ame uma filosofia, a qual sem conhecimento de outras ciências produza perpetuamente vagens vazias; fazer isso não é do seu perfil [...]. Sua *Crítica da razão pura* deveria ser um catártico, um teste e uma limpeza de suas forças, uma determinação de seus limites, uma limpeza do campo metafísico, *mas não de todo conteúdo do saber humano e do pensar*, sobre o que o autor coloca nítidos esclarecimentos. [...] Como me admirava quando eu lia e ouvia, assim como um dito popular, que se precisa um ano de esforço apenas para ler estes grossos livros, que era difícil de se compreender, abarcar e conceituar o conteúdo desses escritos e que, por isso, não havia nenhum outro meio de evitar a não-compreensão e a má-compreensão deles a não ser o esclarecimento autêntico do seu autor. Um dos chefes de partido lê contra o outro com um atestado carimbado de que ele entendeu corretamente o autor; e assim o

compreensível, claro e até mesmo expressivo Kant foi transformado em outro *Duns Scotus* de nosso tempo, para cujo verdadeiro significado se precisa cavar como uma toupeira ou para o qual se precisa peregrinar. Finalmente, a intolerância com a qual os kantianos carimbados e os não carimbados falavam, louvavam, amaldiçoavam e repreendiam em seu tribunal universal era tão desprezível nessa parte da Alemanha que eles deveriam ser contrários ao caráter tolerante e contra o refletido sentido de verdade do criador dessa filosofia. Uma filosofia crítica que não quer pregar nenhum dogmatismo, mas que se introduz com fogo e espada, com zombarias e xingamentos é o mais lastimável despotismo. (Herder, 1795, p. 570-572 – tradução própria)

Relacionado a esse fragmento se encontra na biografia escrita por Maria von Herder o seguinte:

Com a morte de Hamann e Hartknoch, Herder perdeu toda relação com Königsberg a partir do ano de 1788. No ano de 1795 ele tomou a oportunidade de dizer aberta e agradecidamente nas *Cartas para a promoção da humanidade* o que Kant havia lhe significado; talvez também dizer publicamente sob qual ponto de vista a filosofia de Kant deveria ser vista, introduzindo algum debate sobre ela e, igualmente, alertando contra o seu mau uso; mas ele achou que essa segunda parte não pertencia ao texto e colocou essas páginas de lado. (Maria von Herder, 1820, p. 224 s. – tradução própria)

Essas passagens nos indicam que a partir de certo momento, Herder acreditava ter entendido o espírito da filosofia kantiana melhor do que o próprio Kant, ou melhor, que o próprio Kant tinha se perdido de seu espírito crítico. Mas como se pode acreditar que o Herder de 1799 pudesse saber há mais de trinta anos quais eram os princípios da filosofia crítica, dos quais surgiram a *Crítica da razão pura*? Nessa época, a desconfiança em relação a toda a metafísica era muito forte em Kant. Mais do que isso, no início dos anos sessenta Kant era avesso a qualquer *sistema metafísico*, pois estava fortemente influenciado pela filosofia empírica inglesa e, por isso, muito próximo do ceticismo. Isso pode ser percebido na sua nota as preleções de 1765 onde Kant nega qualquer possibilidade de se aprender a Filosofia, a única coisa que se pode aprender é a filosofar.<sup>6</sup> Em suma, para Herder o verdadeiro espírito da filosofia kantiana é aquele avesso a toda metafísica e, por extensão,

<sup>6</sup> Cf. “Semelhante didática, exige-se da própria natureza da Filosofia. Mas, como esta é propriamente uma ocupação para a idade adulta apenas, não é de admirar que surjam dificuldades quando se quiser acomodá-la à aptidão menos exercitada da juventude. O adolescente que acabou sua formação escolar estava acostumado a aprender. Ele pensa que, de agora em diante, vai *aprender Filosofia*, o que porém é impossível, pois agora ele deve *aprender a filosofar*.” (Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766, In: Kant, *Lógica*, trad. por Guido de Almeida, 1999, p.174)

alheio a todo sistema filosófico. Para ele, importava o caráter livre do qual se lembrava do pensamento de Kant e é somente nesse sentido que Herder pode estar se reconhecendo como um herdeiro. Nas palavras de Hayn (1954, p. 55), Herder permanece um kantiano dos anos de 1765, que vê o Kant da década de oitenta com o mesmo olhar de sua época de estudante, apenas com mais cores e conteúdo.

Em 1799, Herder publica em dois volumes a obra *Metakritik der Kritik der reinen Vernunft* (*Metacrítica da crítica da razão pura*), sendo que o segundo volume se intitula *Vernunft und Sprache* (*Razão e linguagem*). Nesse texto ele procura desconstruir os pressupostos básicos da filosofia kantiana. Da mesma forma que Reinhold tinha saído em defesa de Herder, agora é um discípulo de Kant que sai em sua. Em 15 de novembro 1799, Kiesewetter<sup>7</sup> escreve uma carta a Kant juntamente com o seu primeiro volume publicado da refutação a Herder, intitulado *Prüfung der Herderschen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (*Prova da meta-crítica de Herder à crítica da razão pura*). Nessa carta lê-se:

Além desses produtos de minha terra natal, o senhor recebe também outro produto escrito por mim, a primeira parte de *Prova da meta-crítica de Herder*. Falando sinceramente, eu nem considero o falatório de Herder em si mesmo como digno de refutação e eu não teria me dedicado a isso se o velho escritor Wieland não tivesse alardeado louvor a esse pasquim na *Deutscher Merkur* e se o tom vanglorioso e enganador de Herder não tivesse me incomodado tanto. Como o senhor irá ver, eu fui enérgico ao proceder com ele, mas, acredito, como um cavalheiro. Impressionante e risível é que a maior parte dos opositores de seu sistema se contrapuseram a empresa de Herder, [294] pois eles não o compreenderam, uma acusação que em grande medida se pode fazer com direito. Nada me divertiu mais do que quando Herder começou a tagarelar sobre matemática; quase não se pode acreditar da forma como ele invade o espírito dessa ciência e começa a falar arrogantemente sobre ela. Pode-se certamente chamá-lo com direito: *Si tacuisses*. (Kant, *Br AA 12:293 s.* – tradução própria)

No ano seguinte, em 8 de julho de 1800, Kant escreve uma carta a Kiesewetter agradecendo as cenouras e o segundo volume da refutação de Herder.

---

<sup>7</sup> Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter (1766-1819) estudou em Halle onde conseguiu uma bolsa para frequentar pessoalmente as aulas de Kant. Em 1790 recebe o título de doutor em Halle e em 1793 é nomeado professor em Berlin. Publicou vários livros defendendo e difundindo a filosofia kantiana e também serviu de informante de Kant sobre os acontecimentos na corte de Friedrich Wilhelm II. Era também ele quem garantia a remessa do vegetal favorito de Kant, as cenouras, sendo elas os “produtos de minha terra natal” ao qual ele se refere na carta a seguir.

Em 1800, Herder publica *Kalligone*, obra dedicada a refutar à *Crítica do juízo* de Kant. No seu prefácio Herder retorna ao tema de sua antiga relação com Kant, mas ele quer restringir e diminuir as afirmações que tinha feito em 1795, nas *Cartas para a promoção da humanidade* (Cf. Hayn, 1954, p. 51). No referido excerto de *Kalligone* lê-se:

Quem, não consegue compreender juízo algum da linguagem comum até que, com aparente esforço, o *traduza* para a linguagem crítica, ou ainda “crítico-transcendental”, quem não sabe conversar com Deus e com sua esposa senão de forma “crítico-transcendental”, é incapaz nas palavras, nos pensamentos e, certamente, incapaz de conduzir a vida. Que Deus, que santo podem ajudá-lo no uso apropriado de seus membros? (Herder, 1819, pp. xx-xxi – tradução própria)

Segundo o relato de Maria von Herder:

Mais de uma vez Herder disse: ‘quero provocar e mexer com Kant através de meus escritos para que ele próprio se esclareça sobre a má compreensão de sua filosofia.’ [...] ‘A filosofia kantiana deve ser vista como um fermento; os tolos tomam a levedura pela massa mesma. Por isso todo esse incompreensível disparate. É uma mesquinhez de Kant, já que ele é o que melhor sabe disso, deixar os homens no erro e sacrificar a verdade pela vaidade de ter fundado uma escola. O tempo irá deixar isso claro. – Em minha posição era um dever bradar da forma mais alta que eu podia contra os perniciosos efeitos da mesma; eu os queria provocar, para que me escutassem’. (Maria von Herder, 1820, pp. 228-230 – tradução própria)

Depois de acompanhar essa troca de críticas fica a questão, por que Herder abandonou sua postura silenciosa e assumiu uma postura abertamente crítica em relação à filosofia kantiana? Segundo Hayn:

não há dúvida que todas as afirmações que Herder fez nos anos seguintes foram impulsionadas pela sua inclinação de utilizar, averiguar e esclarecer de uma forma livre a doutrina de Kant, isto é, a opinião mais sincera de Herder era que o que ele escrevia era para Kant e contra o kantismo vulgar, para o espírito de Kant e contra a sua letra morta, para o uso e contra o mau uso de sua doutrina. (Hayn, 1954, p. 699 – tradução própria)

Ou seja, tratou-se de uma postura suscitada não tanto por Kant mesmo, mas pela necessidade de se contrapor ao kantismo que cresceu enormemente nos anos noventa. Além disso, é importante destacar que

para Herder também se tratava sempre da defesa de um “espírito kantiano” da década de sessenta.<sup>8</sup>

## 2. Tradução da primeira recensão de Kant a Herder

**[45] Ideias para uma filosofia da história da humanidade de Joh. Gottfr. Herder. *Quem te Deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re disce*<sup>9</sup>. Primeira parte. 318 Páginas. Quarto. Riga e Leipzig: Hartknoch, 1784.**

O espírito do nosso engenhoso e eloquente autor mostra neste escrito toda a sua reconhecida originalidade. Por isso essa obra não deveria ser, assim como as outras fluídas de sua pena, julgada segundo o padrão de medida costumeiro. É como se o seu gênio não apenas colecionasse as ideias do vasto campo das ciências e das artes no intuito de multiplicá-las com sua comunicação, mas ele as transforma num tipo específico de pensamento segundo uma determinada lei de assimilação (empregando sua própria expressão), a qual ele utiliza de um modo muito peculiar. Através disso, essas ideias se distinguem notoriamente daquelas pelas quais outras almas se alimentam e crescem (p. 292), tornando-se pouco capazes de comunicação. Por isso, na verdade, o que ele estabelece como filosofia da história da humanidade poderia ser algo completamente diferente daquilo que normalmente se compreende por este nome: não possui uma exatidão lógica na determinação dos conceitos ou uma meticulosa distinção e justificação dos princípios, mas possui uma perspectiva pouco detalhada e muito compreensiva, uma desenvolvida sagacidade na descoberta de analogias e, no seu uso, uma ousada imaginação ligada com a habilidade de manter numa obscura distância o seu objeto conquistado através de intuições e sentimentos, os quais permitem pressupor, enquanto efeitos de um grande conteúdo de pensamento ou de indicações ambíguas, muito mais do que deveras a fria apreciação neles poderia encontrar. Mas nesse caso a liberdade de pensamento (a qual aqui é encontrada em grande quantidade), exercitada por uma fecunda inteligência, oferece sempre matéria para reflexão, assim nós procuraremos, tanto quanto possível, extrair o mais importante e original dessas ideias, expondo-as com suas próprias palavras e acrescentando ao final algumas anotações a respeito do todo.

---

<sup>8</sup> Uma análise do conteúdo das recensões de Kant será feita no comentário introdutório a ser publicado com a tradução da segunda recensão.

<sup>9</sup> Este verso é a epígrafe da primeira parte das *Ideias* de Herder. “Conhece o tipo de homem que tu devas ser segundo o mandamento de Deus e qual o teu lugar no mundo” (Persius – Aulus Persius Flacus 34 a.c.- 62 d.c. – Saturae, v. v.71-73.)

[46] Nosso autor começa ampliando a perspectiva para atribuir ao homem seu lugar entre os demais habitantes dos planetas de nosso sistema solar<sup>10</sup>. A partir da localização intermediária e não desvantajosa do planeta no qual ele habita, o autor conclui que um mero “entendimento terreno mediano e uma virtude humana ainda muito equívoca, sobre o que ele aqui pode contar e, contudo (já que nossos pensamentos e forças se desenvolvem manifestamente a partir da nossa organização terrena e aspiram tanto tempo por mudar e se transformar até que eles sejam úteis de alguma forma para a pureza e delicadeza concedidas a nossa criação e, se a analogia pode ser nossa guia, isso não deve ser diferente em outros planetas), ainda deixa pressupor que o homem pode ter uma meta junto com tais moradores, não apenas para partir finalmente em mudança para mais um planeta, senão para talvez alcançar uma relação com todas as criaturas que alcançaram maturidade em tantos e tão diversos mundos irmãos”. A partir disso, a consideração vai para as revoluções que antecederam a geração do homem. “Antes que nosso ar, nossa água e nossa terra pudessem ter sido produzidos, diversos elementos [*Stamina*] necessitaram ser dissolvidos e precipitados entre si; e os diversos gêneros da terra, das pedras, dos cristais e até mesmo da organização em moluscos, plantas, animais e finalmente no homem, quantas dissoluções e revoluções de um a outro eles não pressupõem? Ele, o filho de todos os elementos e seres, sua requintada quintessência [*Inbegriff*] e ao mesmo tempo a flor da criação terrena, não poderia ser nada além do último e favorito filho da natureza, para cuja formação e recepção precisaram preceder muitas revoluções e desenvolvimentos.”

Na unidade provocada pela forma esférica da terra junto a toda multiplicidade imaginável, o autor encontra um objeto de admiração. “Quem sempre tivesse tomado em consideração esta figura teria conseguido converter uma crença literal em filosofia e religião, ou matar com sombrio, mas santo fervor?” Também a inclinação da elíptica dá a ele ensejo para a consideração do desígnio do homem: “sob a trajetória oblíqua de nosso sol todo o fazer do homem ocorre em estações do ano”. Para o autor, o conhecimento mais detalhado da atmosfera e mesmo a influência dos corpos celestes sobre ela, quando isso for mais conhecido, aparenta prometer um grande influxo sobre a história da humanidade. Na seção da divisão das terras e mares [47] a estrutura da terra é apresentada como um fundamento explicativo da diversidade da história dos povos. “A Ásia é tão interligada em costumes e comportamentos da mesma

<sup>10</sup> Herder começa seu livro com o seguinte título: “A terra é um astro entre outros astros” e sua primeira frase é “Nossa filosofia da história do gênero humano precisa começar do céu, se ela quiser receber esse nome.” (Nota do tradutor)

forma que ela se estende em um único chão; o pequeno Mar Vermelho, por outro lado, separa os costumes, o que acontece ainda mais no pequeno Golfo Pérsico; mas os muitos lagos, montanhas e rios da América e a terra firme não são sem razão tão extensos na zona temperada; e a estrutura do antigo continente, como primeira morada do homem, foi organizada pela natureza intencionalmente de um modo distinto do que no novo mundo.” O segundo livro se ocupa das organizações sobre a terra: inicia com o granito, sobre o qual atuou luz, calor, um ar primitivo e água e talvez transformaram o sílex em terra calcária, na qual se formaram as primeiras criaturas vivas dos mares, os moluscos. A vegetação tem seu início mais a frente. Comparação do desenvolvimento do homem com o das plantas e o amor sexual do primeiro com as flores do segundo. Uso do reino vegetal em consideração ao homem. Reino animal. Variação dos animais e do homem segundo o clima. Os do velho mundo são incompletos. “As classes de criaturas se ampliam tanto mais elas se distanciam do homem, enquanto que mais próximas dele, tanto menos numerosas elas ficam. – Em todas há uma forma básica, uma estrutura óssea semelhante. – Esta passagem não torna improvável que uma mesma disposição de organização governe as criaturas marítimas, as plantas e até mesmo talvez os seres chamados inanimados, ainda que apenas de uma forma infinitamente mais rudimentar e confusa. Talvez, da perspectiva do ser eterno que tudo vê segundo uma inter-relação, a forma do cristal de gelo, assim como ele se produz e do floco de neve que nele se forma, haja uma relação análoga com a formação do embrião no corpo materno. O homem é uma criatura intermediária [*Mittelgeschöpf*] entre os animais, isto é, a forma mais expandida, na qual todas as características de todas as espécies estão reunidas nele na mais elaborada quintessência. – Do ar e da água eu vejo, por assim dizer, os animais das alturas e profundezas chegarem ao homem e passo a passo se aproximarem da sua forma.” Este livro encerra: “Alegra-te da tua condição, oh homem, e te estudes, nobre criatura intermediária, em tudo o que em ti vive!”

O terceiro livro compara a estrutura das plantas e animais com a organização do homem. Nós não podemos segui-lo onde ele utiliza as observações dos naturalistas para seu propósito; mencionamos apenas alguns resultados: “Através de tais e tais órgãos a criatura gera para si [48] o estímulo [*Reiz*] vivo a partir de vegetais mortos e a partir da soma disso, depurado através de elaborados canais, gera o meio da sensação [*Empfindung*]. O resultado dos estímulos se torna impulso [*Trieb*] e o resultado da sensação pensamento [*Gedanke*]: um progresso eterno da criação orgânica que foi colocado em cada criatura viva.” O autor não

tem em conta gérmenes [*Keime*], mas uma força orgânica, tanto nas plantas como nos animais. Ele diz: “assim como a planta é ela mesma uma vida orgânica, também o pólipo o é. Por isso existem muitas forças orgânicas: a da vegetação, a do estímulo muscular e a da sensação. Quanto maior o número e mais elaborado são os nervos e quanto maior for o cérebro, tanto mais inteligente será a espécie. A *alma animal* é a soma de todas as forças atuantes na organização” e o instinto não é uma força natural especial, mas a direção dada pela natureza àquelas forças conjuntas através da sua temperatura. Quanto mais o princípio orgânico da natureza, que nós agora chamamos de *formador* (na pedra), de *impulsivo* (nas plantas), de *sensitivo* e de *construtivo* é fundamentalmente uma única e mesma força orgânica, quanto mais ele é dividido em ferramentas e em diversos membros, quanto mais esse princípio tem em si mesmo um mundo próprio, - tanto mais desaparece o instinto e começa um uso propriamente livre dos sentidos e dos membros (assim como no homem). Finalmente o autor chega à diferença essencial da natureza do homem. “O caminhar ereto do homem é para ele naturalmente único, de fato, ele é a organização para a completa vocação da sua espécie e de seu distinto caráter.”

Não por que ele estava destinado à razão, a qual lhe indicaria a forma de usar racionalmente seus membros na posição ereta, senão que ele adquiriu a razão através da posição ereta, como um efeito natural da mesma constituição que foi necessária para o seu andar correto. “Deixemos permanecer com um olhar agradecido junto a esta sagrada obra de arte, a benção pela qual nosso gênero [*Geschlecht*] tornou-se um gênero humano, com admiração, pois vemos quais as novas organizações de forças se iniciam na forma ereta da humanidade e como unicamente através dela o homem tornou-se um homem!”

No livro quarto, o autor segue desenvolvendo seu ponto: “O que faltou para a criatura primata (ao macaco) que não o fez homem,” e porque esse chegou a sê-lo? Através da moldagem da cabeça *para a forma ereta*, através da organização interna e externa ao centro de gravidade perpendicular; – o macaco tem todas as partes [49] do cérebro que o homem possui; mas ele as possui segundo a forma de seu crânio numa posição pressionada para trás e isso por que sua cabeça se formou em outro ângulo, não sendo feita para andar na posição ereta. Logo, todas as forças orgânicas atuam de outra forma. – “Oh homem, olhe para o céu e te alegres e estremeças por tua incomparável prerrogativa, a qual o criador do mundo ligou a tua forma ereta segundo um princípio tão simples. – Erguido sobre a terra e as ervas não é mais o olfato que reina, mas a visão. – Com o caminhar ereto o homem tornou-se um criador de

artefatos e recebeu mãos livres e artísticas, – apenas com o caminhar ereto se realiza a verdadeira linguagem humana. Teórica e praticamente, a razão é nada além de algo *adquirido* [*Vernommenes*], a aprendida proporção e direção das ideias e forças para a qual o homem foi formado segundo sua organização e modo de vida.” E agora a liberdade. “O homem é a primeira criatura posta em liberdade: ele está erguido”. A vergonha: “Ela logo precisaria se manifestar na posição ereta”. Sua natureza está submetida a nenhuma variedade especial. “Por que disso? Através da sua forma ereta, nada mais. Ele foi formado para a humanidade; pacificidade, amor sexual, simpatia, amor maternal, [sendo cada um] um degrau da humanidade da sua formação ereta – a regra da justiça e verdade se funda sobre a própria forma ereta do homem, a qual também lhe forma para a decência: a religião é a mais alta humanidade. Os animais curvados percebem obscuramente; Deus ergueu o homem, para que ele, mesmo sem o saber e querer, encontre as causas das coisas e a ti, oh grande ligação de todas as coisas. A religião produz esperança e crença na imortalidade.” O quinto livro fala do último tema. “Das pedras aos cristais, destes para os metais, destes para as criaturas vegetais, daí para os animais, finalmente ao homem, nós vemos levantar a forma da organização e com ela também se diversificam as forças e os impulsos das criaturas e, finalmente, todas essas se reunindo na forma do homem, tanto quanto essa pode compreendê-las.”

“Através dessa série de seres percebemos uma semelhança na forma principal, a qual se aproxima cada vez mais da forma humana – de modo semelhante também vemos se aproximar as forças e impulsos. Em toda criatura também o seu tempo de vida foi ajustado segundo o fim da natureza, ao qual cada criatura deveria promover. Quanto mais organizada é uma criatura, tanto mais sua construção é assentada sobre os reinos inferiores. O homem [50] é um compendio do mundo: calcário, terra, sal, ácidos, óleo e água, forças da vegetação, dos impulsos, e da sensação estão unidos organicamente nele. – Isso também nos leva a admitir um *reino invisível de forças*, que se encontra exatamente na mesma relação e passagem, e uma série crescente de forças invisíveis tal como existe no reino das criaturas visíveis. – Isso tudo não apenas para a imortalidade da alma, mas para a duração de todas as forças vivas e atuantes na criação do mundo. A força não pode findar, mas o instrumento pode ser destruído. Aquilo que chama todos os seres vivos para a vida, isso vive; aquilo que atua, atua perpetuamente em sua eterna conexão.” Esses princípios não são separados um do outro “por que aqui não é o lugar para isso”. Entretanto “nós vemos na matéria tantas forças semelhantes às espirituais que uma completa contraposição e contradição

de seres certamente tão distintos, de espírito e de matéria, parece senão ela mesma contraditória, pelo menos totalmente indemonstrável”. – “Nenhum olho viu germens pré-formados [*Präformierte Keime*]. Quando se fala de uma epigênese, fala-se impropriamente como se os membros crescessem a partir *de fora*. Formação (*genesis*) é um efeito de *forças internas* preparadas pela natureza em uma massa que se *auto-produz* e que deveria tornar-se visível. Não é nossa alma racional que forma o corpo, mas a força orgânica, dedo da divindade.” Ora, isso significa: “1. força e órgão estão unidos da forma mais íntima possível, mas não são uma e mesma coisa; 2. toda força atua harmonicamente em seu órgão, pois ela se formou e se assimilou nele apenas para manifestar sua essência; 3. quando cai o envoltório, permanece então a força, que, todavia, já existia mesmo antes deste envoltório, embora num estado inferior e igualmente orgânico.” Por isso o autor diz aos materialistas: “nossa alma tem originalmente e da mesma forma todas as forças da matéria, dos impulsos, do movimento e da vida e atua apenas num estágio superior, numa organização delicadamente formada; então se tem visto acabar mesmo uma única força de movimento e de impulso? Essas forças inferiores junto com seus órgãos são uma e a mesma coisa?” A partir da ligação das mesmas significa que ele só poderia estar em progresso. “O gênero humano pode ser observado como a grande confluência das forças orgânicas inferiores, as quais devem germinar nele para a formação da humanidade.”

[51] Que a organização humana se dá em um reino de forças espirituais é mostrado da seguinte forma: [1.]“o pensamento é algo completamente diferente daquilo que é apresentado pelos sentidos; todas as experiências sobre sua origem são comprovantes do efeito de um ser orgânico que atua, embora por sua própria força, segundo leis de relações espirituais. 2. Assim como o corpo cresce através do alimento, o espírito cresce através de ideias; de fato percebemos nele as mesmas leis da assimilação, do crescimento e da produção. Rapidamente é formado em nós um homem espiritual interno, o qual é sua própria natureza e que utiliza seu corpo apenas como ferramenta. A clara consciência, esta grande vantagem da alma humana, foi ela mesma primeiramente formada de um modo espiritual através da humanidade etc.” Em uma palavra, se nós entendemos corretamente: a alma passou a ser pela primeira vez pelo acréscimo gradual de forças espirituais. – “Nossa humanidade é apenas um exercício preliminar, o botão para uma futura flor. A natureza descarta gradualmente o desnobre, por outro lado, cultiva o espiritual e desenvolve de forma mais refinada aquilo que já era nobre e, assim, de suas mãos artísticas podemos ter esperança que

também o nosso botão de humanidade aparecerá naquela existência em sua real, verdadeira e divina forma humana [*Menschengestalt*].”

A conclusão é feita pela frase: “O atual estado do homem é provavelmente o de um membro vinculado a dois mundos. – Se o homem encerra a cadeia da organização da terra como seu último e mais alto membro, então, por isso mesmo, ele inicia como o membro mais baixo da cadeia de uma espécie de criaturas mais elevadas, e assim, ele é provavelmente o elo intermediário entre dois sistemas interligados de criação. – Ele nos apresenta de uma vez dois mundos, o que é feito pela aparente duplicidade de sua essência. – A vida é uma luta e a flor da pura e imortal humanidade é uma coroa dificilmente conquistada. – Nossos irmãos dos níveis superiores certamente nos amam mais por isso, enquanto nós podemos buscá-los e amá-los; pois eles vêm nossa situação com mais clareza, – e eles talvez nos eduquem para sermos partícipes de sua felicidade. – Isso não se deixa compreender bem: que a situação futura deva ser tão imediata em relação à atual, assim como o animal no homem gostaria de acreditar, – assim parece inexplicável a linguagem e a primeira ciência sem uma orientação superior. – Também em épocas remotas, os maiores efeitos sobre a terra se originaram através de inexplicáveis circunstâncias, – mesmo as doenças eram frequentemente ferramentas para quando o órgão se tornava inútil [52] ao habitual círculo da vida na terra; assim parece natural que talvez a infatigável força interna recebeu impressões que uma organização imperturbada não era capaz. – Claro que o homem não deve se vislumbrar [*hineinschauen*] em seu estado futuro, mas ele deve acreditar-se nele [*sichhineinglauben*].” (Entretanto, uma vez que ele acredite poder se vislumbrar [nesse estado futuro], como se pode impeli-lo de tentar fazer uso dessa faculdade outras vezes?) – “Tanto é sabido que em cada uma das suas forças se encontra uma infinidade; também as forças do universo parecem ocultas na alma, a qual exige apenas uma organização ou uma série de organizações para conseguir colocá-las em atividade e exercício. Assim como as flores aí estão em sua *forma erguida* encerrando o reino da criação subterrânea e ainda inanimada, – também o homem se encontra aí novamente *erguido* sobre todos os (animais) curvados da terra. Com um olhar elevado e com mãos elevadas ele está aí, como um filho da casa que aguarda o chamado de seu pai.”

## Suplemento

A ideia e a intenção final desta primeira parte (de uma importante obra que, ao que se deixa perceber, constará de vários

volumes) se encontram no que segue. Evitando-se todas as investigações metafísicas, deve-se demonstrar a natureza espiritual da alma humana, sua persistência e progresso na perfeição a partir da analogia com as formações naturais da matéria, sobretudo em sua organização. Com esse propósito, as forças espirituais, para as quais a matéria é apenas tomada como elemento de construção, são admitidas como um certo reino invisível da criação que envolve a força viva que tudo organiza e, de tal forma, que o homem seja o esquema de perfeição daquela organização. Todas as criaturas terrenas desde os mais baixos níveis se aproximam a esse esquema até que finalmente ele veio a ser homem, através da completa organização das condições especiais do andar ereto do animal. Mesmo com sua morte jamais poderia cessar o progresso e o aumento das organizações, antes mostrado circunstancialmente em todas as formas de criaturas, senão que se deixa muito mais esperar um salto da natureza para organizações ainda mais complexas, sendo ele apoiado e elevado no futuro para níveis de vida ainda mais altos e assim sucessivamente ao infinito. Como autor dessa resenha, preciso confessar que não entendo essa conclusão a partir da analogia da natureza [53], mesmo se eu quisesse acolher aquela gradação continuada das criaturas da natureza e sua regra de aproximação ao homem. Pois aí são seres *distintos* que ocupam os vários níveis da organização sempre mais perfeccionista. Portanto segundo tal analogia apenas seria possível concluir: que em *algum outro lugar*, num outro planeta qualquer, poderia haver por sua vez alguma criatura que ocupasse o próximo nível mais alto de organização sobre o homem, mas não que o mesmo *indivíduo* possa alcançar isso. Nos pequenos animais que desenvolvem asas, como nas larvas e lagartas, têm-se um arranjo distinto totalmente peculiar, mas normal da natureza, e mesmo aí também a paligênese não é resultado da morte, mas apenas do estado de *crisálida*. Ao contrário, dever-se-ia ter provado aqui: que a natureza deixa os animais se levantarem de suas cinzas para uma organização especificamente mais perfeita, mesmo após sua decomposição ou cremação, para que, após a analogia, se possa concluir isso também para o homem, que aqui é reduzido a cinzas. Portanto, não existe a menor semelhança entre a elevação de nível [*Stufenerhebung*] do mesmo homem para uma organização mais perfeita em outra vida e a hierarquia [*Stufenleiter*] que se pode pensar nas mais diversas espécies e indivíduos de um reino natural. Aqui a natureza não nos deixa ver nada além de que ela abandona os indivíduos à completa destruição e que mantém apenas a espécie; lá, entretanto, exige-se saber sobre se também o indivíduo humano sobreviverá a sua destruição aqui na terra, o que talvez pode ser concluído a partir de princípios morais,

ou, caso se queira, a partir de princípios metafísicos, mas jamais segundo alguma analogia da geração observável. Mas no que diz respeito àquele reino invisível de forças eficientes e autônomas, não se pode entender bem o motivo pelo qual o autor, uma vez que ele acreditava poder concluir aquela existência a partir da geração orgânica, não atentou primeira e preferencialmente ao princípio pensante no homem, enquanto mera natureza espiritual, sem o que, a construção da organização se levanta a partir do caos; ora, poderia ser que ele concebeu a força espiritual como algo completamente distinto da alma humana e esta não como substância especial, senão que ele a via apenas como efeito de uma natureza geral, invisível e viva, que atua sobre a matéria, opinião frente a qual se pode colocar facilmente objeções. Contudo, o que se deve pensar em geral sobre a hipótese de forças invisíveis atuando [54] na organização e, com isso, sobre a investida de querer explicar *aquilo que não se compreende* através de algo *ainda menos compreensível*? daquelas nós podemos pelo menos conhecer as leis através da experiência, embora as causas das mesmas permaneçam certamente desconhecidas; até mesmo qualquer experiência delas é perturbadora, ora, o quê o filósofo pode apresentar para justificar suas pretensões, senão o simples desespero de encontrar uma explicação em um conhecimento qualquer da natureza e de procurar a solução no fecundo campo da faculdade poética? Também isso é sempre metafísica e, até mesmo, muito dogmática, tanto quanto o nosso autor a recusa, pois o modismo assim o quer.

Contudo, no que concerne a hierarquia das organizações, não se lhe pode imputar assim tanta recriminação, se sua intenção não era ir muito além deste mundo; pois seu uso em consideração ao reino natural aqui na terra conduz igualmente a nada. A pouquíssima diferença entre uma tão grande multiplicidade, quando se compara as *semelhanças* das espécies entre si, é uma consequência necessária da mesma multiplicidade. Entretanto, um *parentesco* entre elas – seja que uma espécie tivesse surgido de outra e todas de uma única espécie original, seja que elas tivessem sido criadas a partir do mesmo ventre – conduziria a *ideias* tão exorbitantes que nossa razão estremeceria frente a elas, mas não se pode imputar tais ideias a nosso autor sem injustiça-lo. No que concerne a sua contribuição à anatomia comparada de todas as espécies animais descendo até as plantas, aqueles que trabalham com a descrição da natureza podem julgar em que medida a indicação que ele oferece lhes pode ser útil para novas observações e se, de fato, ela possui em geral algum fundamento. Mas a unidade da força orgânica (p.141) – enquanto auto-formadora em relação à multiplicidade de todas as

criaturas orgânicas e que atua em seguida de modo diverso e muito distintamente segundo a diversidade desses órgãos, o que constitui toda a diferença entre suas várias espécies e gêneros – é uma ideia que se encontra totalmente fora da doutrina observável da natureza e pertence unicamente a filosofia especulativa, mas, caso ela encontre entrada na última, provocaria grande devastação nos conceitos assumidos. Entretanto, querer determinar qual organização de cabeça, externamente em sua figura e internamente em consideração ao seu cérebro, estaria necessariamente ligada à disposição [55] do andar ereto e, mais ainda, querer determinar como uma organização orientada unicamente para esse fim abarca o fundamento da faculdade racional, através da qual o animal virá a ser partícipe: isso claramente ultrapassa toda razão humana, a qual tatearia por um fio condutor fisiológico ou voaria nas asas da metafísica.

Por meio dessas objeções não se deve todavia retirar todos os méritos dessa obra tão rica em pensamentos. Um notório (para não se mencionar as muitas reflexões tão belamente ditas, como também nobre e verdadeiramente pensadas) é a coragem com a qual o autor soube superar as tão frequentes indecisões que estreitam o estado da filosofia em consideração com a simples tentativa da razão e quanto ela pode alcançar por si própria. A esse respeito desejamos a ele muitos seguidores. Além disso, a escuridão misteriosa em que a própria natureza envolveu o estabelecimento da organização e a divisão em classes de suas criaturas carrega uma parte da culpa pela obscuridade e incerteza que se vinculam a esta primeira parte de uma história filosófica da humanidade, a qual se propôs construir onde possível um vínculo entre dois fins mais distantes: o ponto a partir de onde a história se inicia e o ponto em que se ultrapassa a história da terra e se perde no infinito. Trata-se de uma tentativa ousada, mas que é também natural do impulso de pesquisa da nossa razão e que é honrosa mesmo quando não alcança sua realização completa. Por isso, tanto mais é de se desejar que o nosso espirituoso autor encontre na continuação de sua obra um fundamento firme perante si e coloque algum freio sobre seu gênio vivaz e que a filosofia, cujo cuidado consiste mais em cortar do que em impulsionar castelos luxuosos, o conduza para a completude de sua empresa não através de acenos, mas por conceitos determinados, não através das leis anímicas, mas das leis observáveis e não por meio de uma imaginação impulsionada pela metafísica ou por sentimentos, mas através de uma razão ampliada em seus projetos e cautelosa em seu exercício.

## Referências

- BEISER, Frederick C. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Harvard: University Press, 1987.
- BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. por Juan Sobrinho. Brasília: UNB, 1982.
- FORSTER, Michael N. "Introduction to Herder's philosophical writings". In: *Herder's Philosophical Writings*. pp. vii-xxxv. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch (Der Digitale Grimm)*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Frankfurt (Main): Zweitausendeins, 2004.
- HAMANN, Johann Georg. *Briefwechsel*. Bd. 5. Hrsg von Walther Ziesemer u. Arthur Henkel. Frankfurt (Main): Insel Verlag, 1979.
- HAYN, Rudolf. *Herder*. 2. vol. Berlin: Aufbau-Verlag, 1954.
- HERDER, Johann Gottfried. *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Riga: Hartknoch, 1795. Disponível em:  
<[http://books.google.com.br/books?id=xGhDAQAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=xGhDAQAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acessado em: 30/08/2011.
- \_\_\_\_\_. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wiesbaden: Fourier, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Kalligone*. Stuttgart/Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung, 1819. Disponível em:  
<[http://books.google.com.br/books?id=f3AoAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=f3AoAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acessado em: 30/08/2011.
- HERDER, Maria Carolina von. *Erinnerungen aus dem Leben Johann Gottfried Herders*. Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung, 1820. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=45Bb0c1-k8QC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>>. Acessado em: 30/08/2011.
- KANT, Immanuel. *Briefwechsel*. In: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bde. X-XIII. Berlin und Leipzig: de Gruyter. 1928.
- \_\_\_\_\_. Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Logik* [herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche]. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968.

[Tradução por Guido Antônio de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.]

KUEHN, Manfred. *Kant: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HÖPNER, Lutz; KOLLER, Ana; WEBER, Antje. *Langenscheidts Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Berlin/München: Langenscheidt, 2001.

WAHRIG, Gerhard. *Deutsches Wörterbuch*. 8. ed. München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2006.

ZAMMITO, John. *The genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

**Resumo:** Neste trabalho se apresenta uma tradução da primeira recensão de Kant ao livro de Herder *Ideias para uma filosofia da história da humanidade* e uma reconstrução histórico-biográfica do contexto em que se inseriu aquela publicação.

**Palavras-chave:** Kant; Herder; filosofia da história; biografia

**Abstract:** This paper presents a translation of Kant's first review of Herder's *Ideas for a philosophy of history of humanity*. It also offers a historical-biographical reconstruction of the context in which that publication was inserted.

**Keywords:** Kant; Herder; philosophy of history; biography

Recebido em 14/07/2012; aprovado em 29/10/2012.

## Informações aos colaboradores

- 1 A STUDIA KANTIANA aceita os seguintes tipos de colaboração:
  - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12.000 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 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
  - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1.600 palavras. As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract (resumo) 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 título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por email ao Editor. O arquivo enviado deve ter formato “.doc”, “.docx” ou “.odt”. 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, a enviarem 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 hifenização 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, p. 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, da seguinte forma:
  - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas. Título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição.
  - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (“org.” ou “ed.”), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição.
  - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, números das páginas do artigo, lugar da edição, editora, ano.
  - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, 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, nome em minúsculas, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As colaborações serão examinadas por dois pareceristas e submetidas ao corpo editorial.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista.
- 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 à revista STUDIA KANTIANA. 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 Os originais devem ser enviados por email diretamente ao editor da revista:
- 12 Para maiores informações, consultar o editor.  
Tel.: (55) 3220-8132 e (55) 3220-8462;  
Fax: (55) 3220 8404;  
Email: chvhamm@gmail.com

