

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

número 14

junho de 2013

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

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 na internet

www.sociedadekant.org/studiakantiana

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 14

junho de 2013

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

- 05 **Reliability of motivations and the moral value of actions**
Paula Satne
- 34 **O papel da intuição e dos conceitos nas teorias kantianas da geometria**
[The role of intuition and concepts in the Kantian theories of geometry]
Julio Esteves
- 55 **Jupiter and the god of morality: the paradox of individual autonomy and self-determination in Kant**
Scott Morrison
- 80 **Aparência, apresentação e objeto. Notas sobre a ambivalência de ‘Erscheinung’ na teoria kantiana da experiência**
[Appearance, presentation, and object. Notes on the ambivalence of ‘Erscheinung’ in Kant’s theory of experience]
Renato Duarte Fonseca
- 100 **En torno al sentido epistémico de la distinción crítica entre lo *sensible* y lo *inteligible*. Un análisis de la doctrina kantiana del *doble carácter***
[On the epistemic sense of the critical distinction between the *sensible* and the *inteligible*. An analysis of the Kantian doctrine of the *double character*]
Ileana Paola Beade
- 127 **Os limites externos da filosofia prática e as limitações da Dedução na *Fundamentação* III**
[The outer boundary of practical philosophy and the limitations of the Deduction in *Groundwork* III]
Frederick Rauscher

142	Was Kant a naturalist? Further reflections on Rauscher's idealist meta-ethics Darlei Dall'Agnol
160	A felicidade alheia, os pobres e os mendigos na Doutrina da Virtude de Kant [The happiness of others, the poor and the beggars in Kant's Doctrine of Virtue] Werner Euler
180	A perfeição própria e a felicidade alheia na <i>Doutrina da virtude</i> [One's own perfection and the happiness of others in the <i>Doctrine of virtue</i>] Milene Consenso Tonetto
	Tradução
190	Kant e a segunda recensão a Herder: comentários, tradução e notas [Kant and the second critique of Herder: commentary, translation, and notes] Joel Thiago Klein
215	Aviso
216	Informações aos autores

Reliability of motivation and the moral value of actions

Paula Satne*

The Open University (Milton Keynes, Reino Unido)

1. General introduction

Kant¹ famously made a distinction between actions *from duty* and actions in *conformity with duty* claiming that only the former are morally worthy. Kant's argument in support of this thesis is taken to rest on the claim that only the motive of duty leads non-accidentally or reliably to moral actions. However, many critics of Kant have claimed that other motives such as sympathy and benevolence can also lead to moral actions reliably, and that Kant's thesis is false. In addition, many readers of Kant find the claim that we should deny moral worth to a dutiful action performed from friendly inclination highly counterintuitive. Moreover, Kantian commentators disagree about the status of actions in conformity with duty, some claim that these can be taken as equally morally worthy as those performed from duty,² while others argue that they are not even permissible.³

It has also been claimed that Kant's theory of moral worth should be related to the theory of the *Gesinnung* developed in the *Religion*. Thus, some authors claim that, in order for an action to possess moral worth, the agent has to be unconditionally committed to morality, that is, the agent must possess a virtuous character or good fundamental maxim (i.e. a good *Gesinnung*).⁴ However, according to Kant's radical evil⁵ thesis (that is, the thesis that man is evil by nature⁶), the default position for man is to possess an evil *Gesinnung*, i.e. a *Gesinnung* which is only conditionally committed to morality insofar as morality does not demand a great sacrifice of our own happiness. So, an unwelcome consequence

* Emails: Paula.Satne@open.ac.uk, paulasatne@aol.co.uk

¹ Citations to Kant's works will give the page in translation followed by the page in the Prussian Academy edition. The translations used are indicated in the references section at the end.

² Wood (1999), p. 27.

³ See, for example, Timmermann (2009), pp. 56-57 and 58-60, and Allison (1990), p. 112.

⁴ See, for example, Allison (2009), pp. 116 and 119; Timmermann (2009), fn 11, p. 49.

⁵ *Rel* 59/ 37.

⁶ *Rel* 55/ 32.

of this line of interpretation is that in Kantian ethics morally worthy actions become very rare indeed.

The paper is divided in two parts. The first part aims to clarify why Kant thought that only actions from duty are morally worthy, replying to some common objections against Kant's view. I argue that Kant's non-accidental condition should not be understood in terms of reliability because such interpretation is incompatible with Kant's theory of motivation and rational agency. I propose an alternative interpretation which supports Kant's claim that only the motive of duty leads non-accidentally to dutiful actions, and thus only actions from duty possess moral worth. I end by showing that although actions in conformity with duty are worthless from the moral point of view, they are not (in many cases) impermissible. The first part concludes that the criterion for the permissibility of actions is different to the criterion for the ascription of moral worth. Thus, rightness, which pertains to actions performed on maxims that can be willed as universal laws, and moral worth, which pertains to actions performed from a sense of duty, should be understood as two different levels of moral assessment.

The second part of the paper examines Kant's conception of virtue with the aim of showing that although only agents with a virtuous character (good *Gesinnung*) will reliably act from duty, a person with an evil character (evil *Gesinnung*) could on frequent occasions act from duty. I argue that we should not deny moral worth to actions performed from duty even when the agent has an evil *Gesinnung*. Goodness of *Gesinnung* is not a necessary condition of the action of an agent possessing moral worth; reliability of motivation is necessary for the ascription of virtue but not for the ascription of moral worth. It follows that virtue, which refers to the agent's character or fundamental maxim (i.e. the agent's *Gesinnung*), and moral worth are also two different levels of moral assessment.

The paper concludes that three levels of moral assessment can be distinguished in Kant's ethical system: (i) rightness, (ii) moral worth and (iii) moral virtue. Moral virtue is the highest level of moral perfection for a human being. Striving towards virtue requires constant progress and effort⁷ and ultimately a 'revolution of the heart.'⁸ The important point is that even when we are still striving to achieve virtue (i.e. an unconditional commitment to morality), we can ascribe moral worth to actions performed by a genuine sense of duty. It turns out that, contrary

⁷ *Rel* 67-68/ 47-48.

⁸ *Rel* 68/ 47 and 70-71/ 50-51.

to many influential interpretations, Kantian ethics is not merely concerned with the rightness or wrongness of particular actions⁹ nor is Kantian ethics primarily an ethic of virtue.¹⁰ Instead, Kant's ethical system is complex and allows for different levels of moral assessment in which both an action-centred and agent-centred perspective can be integrated.

Part I: Moral worth

2. The non-accidental condition of moral worth

After introducing the concept of a good will and establishing its connection to duty, Kant turns to an analysis of moral worth and claims that dutiful actions can have moral worth only if they are *from duty*.¹¹ This so-called “motivational rigorism”, has been open to different interpretations and the source of recurrent objections against Kant's ethics, with many readers finding the claim that we should deny moral worth to a dutiful action performed from friendly inclination highly counterintuitive.

Kant illustrates his discussion of moral worth (that is, moral value) with a series of examples. Here I will focus on just one of them, perhaps the most famous and controversial one, in which Kant considers the case of the “friend of man”, who performs helpful actions out of sympathy, and contrasts it with a case in which the same philanthropic man has lost “all sympathy with the fate of others” due to his own grief, and yet still performs the helpful action out of duty.¹² In the discussion of this example, we find a passage that most commentators consider crucial to the understanding of why it is that actions from duty possess a distinctive moral value that those merely in conformity with duty lack:

To be beneficent where one can is a duty, and besides there are many so sympathetically attuned that, without any other motive of vanity or self-interest they find an inner satisfaction in spreading joy around them and can take delight in the satisfaction of others so far as it is their own work. But I assert that in such a case an action of this kind, however it may conform with duty and however amiable it may be, has nevertheless no

⁹ This is perhaps the orthodox and prevailing interpretation of Kantian ethics, which has received much criticism. For a classic exposition of the objections raised against Kant when he is interpreted in this way, see MacIntyre (1981).

¹⁰ O'Neill (1989), pp. 151–4.

¹¹ *G* 11/ 398; cf. *KpV* 106/ 81.

¹² *G* 11/ 398.

true moral worth but is on the same footing with other inclinations, for example, the inclination to honor, which, if it fortunately lights upon what is in fact in the common interest and in conformity with duty and hence honorable, deserves praise and encouragement but not esteem: for the maxim lacks moral content, namely that of doing such actions not from inclination but *from duty*.¹³

The problem with a helpful action performed out of sympathy (or any other inclination, for example honour) is that it is performed on a maxim that lacks moral content and, as such, it only leads to a dutiful action by accident. Thus, Robert Johnson characterises the condition under which an action is morally worthy in the following way:

Non-accidental condition [NAC]: a dutiful action is morally worthy only if its motive does not lead to the action by mere accident.¹⁴

Furthermore, Kant's thesis can be characterised as follows:

Kant's thesis [KT]: only the motive of duty meets the NAC (that is, the motive of duty alone leads non-accidentally to dutiful actions).

The NAC is sometimes interpreted in terms of reliability (and objections directed at Kant's theory of moral worth tend to implicitly rely on this understanding of the NAC). According to this reading, a motive leads accidentally to a dutiful action if it leads to it unreliably.¹⁵ Kant's view that only the motive of duty avoids leading to dutiful actions by accident is interpreted as implying that the motive of duty is *more reliable* than other motives in producing morally good actions. A motive is reliable if it makes the performance of a dutiful action more probable than not. Therefore, Kant's argument against sympathy as the appropriate form of moral motivation would be that it leads to dutiful actions unreliably.¹⁶ Now, Johnson has noted that there are two sets of properties that might make motives unreliable: cognitive properties (the object or content of the motive; that is, what one intends to do) and non-cognitive properties (as, for example, constancy, strength and availability).¹⁷ Motives could fail to produce dutiful actions due to their cognitive properties or their non-cognitive properties, or both. In the

¹³ G 11/ 398.

¹⁴ Johnson (1996), pp. 148-9.

¹⁵ For a good summary of the reliability interpretation, see Johnson (1996), pp. 150-153.

¹⁶ For Kantian commentators that understand the NAC in terms of reliability: see, for example, Guyer (1993), pp. 337-355; Henson (1979), pp. 39-54.

¹⁷ *Ibidem*.

cognitive sense, a motive is less than perfectly reliable in producing dutiful actions if the content of the motive does not single out all and only dutiful actions. This is the case, for example, with the motive of sympathy, since the object of sympathy is not necessarily moral. A person can act contrary to duty when acting from sympathy. However, in many cases sympathy will lead to the performance of a dutiful action; so sympathy is highly cognitively reliable. A motive could also be unreliable in producing a dutiful action due to its non-cognitive properties; that is, because the motive is weak, inconstant or unavailable. The reliability interpretation reads Kant's argument as claiming that only the motive of duty meets the NAC because duty is more reliable *overall* than other motives in producing dutiful actions. Duty is taken to be more reliable than sympathy because sympathy often is a weak, unavailable and variable motive that cannot produce dutiful actions reliably.

When the NAC is interpreted in this way, the standard objection is to claim that, in terms of reliability, there is no difference between altruistic emotion and duty. Altruistic emotions might be subjected to empirical conditions but the same conditions apply to the motive of duty.¹⁸ According to this view, it is false to claim that duty is more reliable, overall, than sympathy. There is nothing in the motive of duty itself that makes it more reliable in the non-cognitive sense than other empirical motives. How strong, available or constant a motive is will depend on the character and circumstances of the person. If we consider how the motive of duty actually operates, we can see that there is no reason to think that it is more non-cognitively reliable than sympathy. The opposite might indeed be the case.¹⁹ Furthermore, although sympathy is not perfectly reliable in the cognitive sense, it is highly cognitively reliable, so overall sympathy could be more reliable than duty. The result is that Kant cannot argue that the motive of duty is more reliable, overall, than sympathy or benevolence, so Kant's thesis is false.

The problem with this line of objection, and with the reliability interpretation itself, is that it implicitly accepts an empiricist model of motivation, which takes motives as direct forces that come in varying degrees of strengths and that produce action. In the next section, I argue that Kant is not committed to an empiricist theory of motivation and that we should reject this the reliability interpretation of the NAC. Section 4 presents an alternative interpretation which is compatible with Kant's theory of rational agency.

¹⁸ This criticism has been made mainly by authors who come from the empiricist tradition. See, for example, Williams (1973), p. 228.

¹⁹ See Blum (1980), p. 34.

3. Kant's theory of motivation and free rational agency

In the *Groundwork*, Kant claims that “[e]verything in nature works in accordance with laws. Only a rational being has the capacity to *act in accordance with the representation of laws*”.²⁰ The capacity to act under the representation of laws is equated with the capacity to act “in accordance with principles” or having “a *will*”, which in turn is equated with “practical reason”.²¹ The will is practical reason; that is, a faculty of acting through the conception of a principle. Practical principles fall into two basic categories: subjective principles and objective principles or imperatives; that is, principles that hold for all rational beings and instruct us how we ought to act.²² Kant also claims that an agent’s act and his moral character are imputable; that is, agents are responsible for their actions and their character.²³ Now, acts and character can only be imputable if they are the product of a free will. This means that actions are performed on principles and stem from choices made by individuals on the basis of reasons, and not as a result of psychological forces that combine to produce action. Scholars emphasise this point by focusing on what Allison calls the Incorporation Thesis²⁴ (IT henceforth), which says that “the will cannot be determined to action through any incentive *except so far as the human being has incorporated it into his maxim*”.²⁵ Although the IT is, strictly speaking, a thesis about freedom of action, its acceptance has consequences for Kant’s theory of motivation as a whole. One of the consequences is that incentives never determine the will directly — by exerting a force on the will — but do so through a choice of the agent that is expressed in the adoption of a maxim. Kant distinguishes two types of incentives: empirical incentives or desires and the rational incentive of duty, which Kant terms “respect for the moral law”. Desires and duty cannot be taken as “causes” or “pushes” that either produce action immediately or result in the adoption of a maxim on which the agent then acts, because that would be incompatible with practical freedom. Kant’s theory of motivation, therefore, entails that, although inclinations might have affective force, it is not through this force that they motivate. In order for the inclination to influence the will

²⁰ *G* 24/ 412.

²¹ *G* 24/ 412.

²² *G* 24/ 413.

²³ *Rel* 65/ 44.

²⁴ Allison (1990, pp. 5-6, 40, 103, 126, 138, 249, 268) was probably the first to emphasise the importance of this thesis in the understanding of Kant’s theory of rational action.

²⁵ *Rel* 49/ 24.

the agent must decide to act on it; that is, it must endorse the inclination by “incorporating it into his maxim” and taking it as a sufficient reason for his actions. Similarly, the moral law also influences the will by being a source of reasons for action (and not by being a stronger affective force that succeeds in overturning inclinations in a battle or conflict to determine the will).²⁶ Actions are performed on maxims and incentives influence the will by being incorporated into maxims. Inclinations are not in themselves good or evil; in fact, they are not morally imputable.²⁷ It is only the agent’s principles that are imputable and the focus of moral assessment and that ultimately express the agent’s character.

A maxim is a principle which connects some generic description of circumstances (taken broadly to include inclinations and purposes of the agent) with some generic description of an action type that the agent takes these circumstances to justify. Typically, a person’s maxim expresses the reasons or rationale that motivates her to act as she does. Every free action of a finite rational agent has its maxim and maxims are precisely what allow us to conceive of actions as free and imputable: not just mere bodily movements, but intentional behaviour directed towards a purpose and performed on the basis of reasons.

Thus, the reason we should reject the reliability interpretation of the NAC is not that altruistic emotions are also capable of “winning a battle” (to use Henson’s well-known metaphor) against temptation to act wrongly. The real — and far more serious — problem with the reliability interpretation is that it seems to be committed to a “quasi-mechanical” model of agency in which motives are described as competing forces, which is alien to Kant. Kant’s view is that we are always free to resist an incentive no matter how strong the incentive might be. Moreover, at this point it is important to note that Kant is not mainly preoccupied with whether a motive is successful in producing dutiful actions. As a matter of fact the external conduct of a philanthropist motivated by sentiment may not differ significantly from the external conduct of a philanthropist motivated by duty. Just by looking at the two sets of acts we might not be able to know the principle that motivates the agent.²⁸ Moreover, whether an agent is successful in performing the dutiful act will depend

²⁶ Such an empiricist model seems to be implicit in Henson’s discussion of the “battle citation model” and “fitness report model” of moral worth. See Henson (1979).

²⁷ *Rel* 57-58/ 35.

²⁸ If the two agents act on a different maxim, then they are performing different actions. Here it is important to distinguish between the act (helping) and the action (helping out of sympathy or helping out of concern for the other’s needs). Actions are differentiated from mere acts in that they are the expression of maxims (that is, an act for the sake of an end). Thus, actions and maxims (not acts) are the focus of moral evaluation.

not only on the agent's maxim but also on whether the world cooperates. In addition, Kant claims that the defining characteristic of a moral action is that it is good in itself, independently of the consequences that the action will bring about in the world.²⁹ Thus, the focus of moral assessment is not on whether the dutiful action is performed but on the agent's maxim.

4. The internal connection interpretation of the NAC

The internal connection interpretation is mainly concerned with the cognitive aspects of a motive, therefore offering a better interpretation of Kant's non-accidental condition; that is, an interpretation that is compatible with Kant's model of rational agency based on the IT. According to this interpretation, a motive that leads to a dutiful action by accident is a motive that is accidentally connected to the rightness of the action.³⁰ On this reading, Kant's thesis is that only the motive of duty avoids leading to dutiful actions by mere accident because it is only when an agent acts from duty that her motive is non-accidentally connected to the rightness of her action.

The problem, as Kant puts it, is that actions from inclinations stem from maxims that lack moral content.³¹ A maxim lacks moral content if the moral adequacy of the proposed course of action is not the reason for its adoption. Conversely, a person's maxim has moral content only if it describes the action as required by duty. The maxim, the principle that motivates the agent, must somehow reflect the fact that the agent conceives of her action as being morally required. A person's maxim expresses the principle that motivates her to act as she does; so when Kant says that the maxim of someone who acts from sympathy lacks moral content, what he is saying is that a sympathetic person's maxim does not describe her actions as being required by duty. This is so because the fact that an action is morally obligatory is not an aspect of an action that will typically engage someone's sympathy. By incorporating sympathy into his maxim, the philanthropist is endorsing the principle proposed by the friendly inclination, which makes the action dependent on an incentive that is completely unrelated to morality.

Herman has argued that the problem with actions performed on maxims that lack moral content is that in certain circumstances they can lead to the performance of actions that are immoral. The problem with

²⁹ *G* 8/ 394.

³⁰ Defenders of this line of interpretation include Herman (1981) and Johnson (1996).

³¹ *G* 11/ 398.

the friend of man is that, although he is concerned with helping others, he is indifferent to morality. If we suppose that the only motive that the friend of man has is a desire to help others, then we are imagining someone who would not be prepared to withhold help if the action he intended to do were contrary to duty. Someone who is motivated by a maxim of helping others whenever she feels inclined will not always perform dutiful actions because we can easily imagine many actions that satisfy the description of being helpful without being dutiful.³² The maxim of the friend of man will not single out all and only dutiful actions. In contrast, if a person's motive is internally connected to the dutifulness of her action it will be no accident that it leads to a dutiful action. Given that only the motive of duty prompts us to perform all and only dutiful actions, the NAC thus interpreted appears to support Kant's thesis.

The internal connection interpretation is clearly better than the reliability interpretation in the sense that it is compatible with Kant's theory of motivation and it rightly emphasises the importance of the maxim on which the agent acts. The problem with the maxim of the naturally sympathetic philanthropist is that he might perform an immoral action while acting on that maxim. His maxim makes beneficence conditional on the agent's psychological state and as such it is completely unrelated to moral considerations: the connection with morality is merely accidental.

5. Counterfactual situations, moral worth and virtue

Some authors have objected to the internal connection interpretation on the basis that it is inconsistent with Kant's claim that a moral motive must "produce actions in conformity with the law" more than merely "now and then".³³ Herman explicitly argues that the internal connection interpretation does not require that the motive of duty would be able to produce dutiful actions in the face of competing contrary inclinations:

It is not at all clear that we should require of the moral motive that it be stronger or be able to prevail in altered circumstances in order to attribute moral worth to a given action. Even if circumstances tomorrow are such that the alignment of moral and nonmoral motives breaks down, and the dutiful action is as a result not done, it is surely possible that the dutiful

³² Herman (1981), p. 365.

³³ *G* 3/ 390.

action that is done today, when the motives are aligned, has moral worth.³⁴

Herman supports this claim by arguing that whether the motive of duty is capable of prevailing in alternative circumstances (counterfactual situations) is a question related not to the moral worth of an agent's action but to the agent's virtuous character (strength of character). In the article under discussion she does not explain in more detail why the virtuous person would perform dutiful actions reliably. Perhaps what is behind her claim is the idea that, for Kant, a virtuous agent is an agent who is *strongly* motivated by duty. It is true that in his definition of virtue Kant makes reference to the idea of "strength". In the *Metaphysics of Morals*, he writes the following: "Virtue is, therefore, the moral strength of a *man's* will in fulfilling his *duty*..."³⁵ However, if we accept the IT, it cannot be the case that when Kant defines virtue in terms of strength, he has in mind strength in the sense of the affective or non-cognitive properties of the motive of duty. The affective properties of motives are not something that is directly under our control: what is under our control is to decide how to act. Therefore, in the passage under discussion, it is better to interpret Kant as referring to the *strength of the will*, that is, the firm resolution, in a good willed person, to fulfil his duty no matter how strong the temptation to act wrongly.

Allison has rejected Herman's interpretation and has maintained that for Kant "goodness of the will is a *necessary* condition of the action of an agent possessing such [moral] worth".³⁶ He also thinks that the goodness of a will is a function of its character and that, for Kant, character should be understood as an agent's disposition (*Gesinnung*) to act on the basis of morally good maxims: "a good will can be characterized as one whose enduring maxim is to conform to the dictates of the moral law".³⁷ He then claims that the kind of *Gesinnung* one has is not, for Kant, a matter of luck. Thus, he rejects Herman's interpretation because it seems to reintroduce an element of contingency or luck in the moral situation,³⁸ stating that it follows from a correct interpretation of the non-accidental condition of moral worth that "to claim that an action is not contingently dutiful is to claim that its dutifulness is not a function of circumstances which means that it still would have been performed

³⁴ Herman (1981), p. 369.

³⁵ *MS* 206/ 405.

³⁶ Allison (1990), p. 116.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Id.*

had circumstances been different”.³⁹ What is now under discussion is whether counterfactual considerations are important for the determination of the moral worth of an action, which in turn is related to the question of how to interpret the relation between the moral worth of an action and the agent’s character (*Gesinnung*).⁴⁰ For Allison, then, a person with a good will can be relied upon to perform actions with moral worth. Allison, of course, accepts the IT: so when he claims that a person with a good will can be relied upon to perform actions in accordance with duty, he does not mean that he will be strongly motivated, in the non-cognitive sense, to act from duty. It is because he has adopted the moral law as his fundamental maxim that he can be relied upon to act out of duty. Therefore, Allison’s claim is not incompatible with Kant’s theory of motivation and free rational agency. In the second part of the paper I will show, however, that a closer examination of Kant’s theory of *Gesinnung* reveals that a person with an evil character (evil *Gesinnung*) could act from duty (on a pure maxim, that is, a maxim with moral content) and we should not deny moral worth to actions performed from duty even when the agent lacks a virtuous character. I argue that we should separate Kant’s theory of moral worth, which pertains to actions, from Kant’s theory of virtue, which pertains to the agent’s character or fundamental maxim.⁴¹ I will show that the concept of a good will should not be straightforwardly identified with the concept a good disposition (*Gesinnung*). I will conclude that since a good *Gesinnung* is not a condition of the action of an agent possessing moral worth, virtue and moral worth should be considered as two different levels of moral assessment.

6. Permissibility and actions in conformity with duty

Some commentators have argued that actions in conformity with duty, including the maxim of the friend of man, are not only morally worthless but also impermissible.⁴² In what follows I will show that this is not necessarily the case.

As previously noted, Kant is mainly preoccupied with assessing the moral value of *actions* rather than mere acts. Actions are always

³⁹ *Id.*

⁴⁰ Or, in other words, what is now under discussion is the relation between the rigorism of motivation (only actions from duty are morally worthy) and the rigorism of *Gesinnung* (an agent’s fundamental maxim can be characterised as either good or evil).

⁴¹ See section 9.

⁴² Timmermann (2009), pp. 56-57 and pp. 58-60; Allison (1990), p. 112.

performed on principles or maxims. Therefore, strictly speaking, two acts that outwardly could seem indistinguishable might be different *actions* if they are performed on different maxims. Thus, in order to assess whether or not actions in conformity with duty are permissible, we need to assess the maxim on which the action is performed. Now, some maxims of acting from inclination might indeed be impermissible even when, as a matter of luck, the act performed happens to coincide with what is required by morality. However, many maxims of acting from inclination (even in cases when the act is morally required) should not be taken as impermissible. The important point is that the criterion for the assessment of the permissibility of an action is different to the criterion for the assessment of its moral worth. Actions are morally worthless if they fail to meet the NAC but they are impermissible if they fail the test of the Categorical Imperative.⁴³

Let's consider again the example of Kant's philanthropist. He might be acting under the following maxim: "to help someone in need whenever I feel inclined to do so". This maxim is clearly impermissible. Moral predicates do not feature in it at all. The problem with such a maxim is that we are imagining not only someone who makes the performance of the dutiful action contingent on the existence of an inclination but also someone who does not give any sort of thought to the moral appropriateness of helping the person he is inclined to help. Note that although people who endorse such a principle might not very common, it is not that uncommon to feel inclinations to help someone who does not deserve it. Here we are assuming that the duty motive is completely absent and thus the maxim lacks moral content. As far as I can see we cannot will such a maxim as a universal law of nature; so the maxim is impermissible.⁴⁴ Moreover, Kant's view is that a moral judgement reliably generates a moral incentive (respect for the moral law) to perform the action; that is, we cannot be aware of the moral necessity of an action without at least having an incentive to perform it. In this example, the duty motive is completely absent, which would indicate that the agent completely fails to understand the moral significance of the situation.

Now, suppose that the maxim of the philanthropist acting from sympathy is something like the following: "to help someone in need whenever I feel inclined to do so, as long as I sincerely believe that what

⁴³ See Section 10.

⁴⁴ Of course, the issue of how to understand the test of universality is open to a series of (well-known) difficulties of interpretation. However, the point I wish to make here should be sufficiently clear regardless of these difficulties.

I intend to do is not morally wrong”. The agent whom we are now imaging is someone who is prepared to perform the helpful action only if he is inclined to do so, but would refrain from performing the action if he is aware that the action is wrong. Again, as far as I can see, we can will such a maxim as a universal law of nature; so the maxim is permissible. However, it should be clear from the preceding analysis that such action will lack moral worth because it would not meet the NAC under the internal connection interpretation. Here, we are assuming that the duty motive is present but only as a background condition ruling out impermissible actions. Since *ex hypothesi* the moral motive is present, the agent must consciously choose the inclination over duty as the primary motive on which to act. Such behaviour can hardly be expressive of moral value. The action lacks moral worth because its maxim is impure and its performance would depend on the contingent existence of an inclination.

There are two additional pieces of textual evidence that support the view that actions in conformity with duty are (in most cases) permissible. Kant claims that we have a duty to acquire a disposition to act dutifully from duty or make the moral law alone a sufficient incentive to action.⁴⁵ However, he states that this duty is a wide, imperfect or meritorious duty.⁴⁶ This means that we act meritoriously whenever we act from the motive of duty, but we do nothing wrong or contrary to duty when we act in conformity to duty but from other incentives. In addition, already in the *Groundwork* Kant is careful to point out that although the actions of the sympathetic philanthropist do not deserve esteem, they, nevertheless, deserve “praise and encouragement”, attitudes that could hardly be recommended towards the set of actions considered wrong and blameworthy.⁴⁷

Part II: Virtuous character

7. Maxims form a hierarchical system

In order to be able to present the argument for the claim that virtue and moral worth should be considered as two different levels of moral assessment, it is necessary to explain certain features of Kant’s conception of rational agency. It will be recalled that in Section 3, I

⁴⁵ MS 191/ 387 and 196/ 392.

⁴⁶ MS 196/ 392 // 241/ 446.

⁴⁷ G 11/ 398.

claimed that agents act on subjective practical principles called maxims. Maxims express an agent's reasons for action in the form of principles which establish what sort of considerations count in favour of what sort of action. Here it is important to note that maxims are *principles* in the sense that they are general: they specify what sort of thing an agent is to do, given certain circumstances. It should be noted that, if a particular maxim is the principle on which the agent acts, it is pertinent to ask why the principle has been adopted. For the action to be fully rationalised, the reason for the adoption of the more particular maxim has to be expressed in the form of a principle of a higher level of generality. Thus, maxims come in various degrees of generality which form a hierarchy, with some lower-order maxims fitting under some higher-order principles.⁴⁸ The most particular or lower-order maxims are the ones that are more closely tied up to the external behaviour of the agent and which make that behaviour intelligible. In this sense, human actions can be seen as fully rationalised, i.e. as the expression of an agent's will or practical reason.

The following example clarifies how an agent's action can be explained by appealing to a system of maxims that form a hierarchy.⁴⁹ Suppose that I am cutting a variety of vegetables on a board, boiling water, frying onions, etc. My maxim might be: "When cooking a vegetable stew, I will boil a variety of vegetables, fry onions, etc, in order to make a nutritional meal for my children." This, in turn, could fit under the more general maxim: "In order to obtain nutritional food, I will cook a home-made dish," and again this may fall under the more general maxim: "I will cook a nutritional meal, in order to provide food for my children," which again might fit under the more general principle "In order to protect my children, I will feed them." For each action, we can imagine a series of maxims extending in both directions, towards the agent's more general intentions as well as her more specific ones. Matthew Caswell has noted two important features to note about the relation of higher and lower-order maxims.⁵⁰ First, higher-order maxims do not fully determine the lower-order maxims beneath them. My end of feeding my children does not require that I cook a vegetable stew: I could instead buy some take away in the cornershop. The only constraint that my more general maxims impose on the lower subordinate maxims

⁴⁸ KpV 33/ 22.

⁴⁹ The idea that maxims come in various degrees of generality which form a hierarchy is commonly accepted by contemporary interpretations of Kant in the English language. However, some recent interpreters of Kant's ethics in the German Language hold that maxims should be understood as very general 'life rules' which provide practical advice for living. For a good overview of this debate, see McCarty (2006), p. 67.

⁵⁰ See his (2006), pp. 193 and ff.

is that they must be a means to the end that I selected. Second, higher-order maxims rationally justify lower-order maxims. For each more particular maxim, we can always ask the question “why?”, to which the immediate, more general maxim in the chain of maxims is the answer. The more general maxim gives the reason for the adoption of the more particular maxims and the ultimate ground of the action, although the agent does not need to be consciously aware of every more general intention when performing the more specific ones.

It is clear, however, that if maxims form a hierarchy, there must be a point where the chain of maxims ends, that is, there must be a maxim which is the most general and fundamental maxim in the chain of principles. Kant was well aware of this need of a fundamental principle and introduced the concept of *Gesinnung* precisely to fulfil this role. A systematic presentation of the theory of the *Gesinnung* occurs more fully in the *Religion*, where the concept is used to refer to the agent’s most fundamental moral disposition, sometimes also translated as the agent’s moral character.⁵¹ In this book Kant claims that both an agent’s act and his moral character are imputable, that is, agents are responsible for their actions and their character.⁵² In order to be able to accommodate the idea that we are free to choose our character, Kant claims that the moral character of an agent is itself a rational principle. He clearly states that the concept of *Gesinnung* refers to the agent’s fundamental maxim, that is, the maxim which underlies all the other maxims adopted by the agent and provides the ultimate ground and justification of his actions. He writes: “One cannot, however, go on asking what, in a human being, might be the subjective ground of the adoption of this maxim rather than its opposite. For if this ground were ultimately no longer itself a maxim, but merely a natural impulse, the entire exercise of freedom could be traced back to a determination through natural causes – and this would contradict freedom.”⁵³

Thus, in order to accommodate the idea that we are free to choose our character and to solve the problem of an infinite regress in the chain of maxims, Kant proposes that there is an ultimate, most general maxim or meta-maxim, which is itself a product of free practical reason,⁵⁴ the agent’s *Gesinnung* or fundamental moral disposition. It is the maxim of a person’s whole life that justifies and somehow underlies her choice of

⁵¹ For a detailed discussion of the concept of *Gesinnung* in Kant’s practical philosophy, see Munzel (1999), pp. 57-70 and 164-174.

⁵² *Rel* 65/ 43.

⁵³ *Rel* 47/ 21.

⁵⁴ *Rel* 50/ 25.

more particular projects which, in turn, governs her everyday ordinary actions.⁵⁵

8. Good and evil *Gesinnung*

Kant distinguishes two types of incentives that agents incorporate into maxims: empirical incentives or inclinations, and the rational incentive of respect for the moral law. Happiness is defined as the “idea that all inclinations unite in one sum”⁵⁶ and it is claimed that human beings have the end of happiness by natural necessity.⁵⁷ This means that happiness, understood as the end of achieving the greatest possible total satisfaction in life, is an end that all human beings have by natural necessity and hence that we cannot ignore. Kant also claims that human beings are conscious of moral obligation – consciousness of the moral law is for Kant the most basic “fact of reason”⁵⁸ – and thus that the moral incentive is always readily available for an agent to act on. Both incentives are present in the *Gesinnung* of every finite rational agent, thus, considered materially, an evil and a good *Gesinnung* have the same content. The difference between a good and an evil will must lie in the form of the will, or in the manner in which the contents are combined, that is, how the two incentives are subordinated, which one is incorporated as the condition of the other.⁵⁹ In the case of a good *Gesinnung*, the fundamental maxim is the maxim of making the moral law the supreme condition of all acts, whereas for an evil *Gesinnung*, the fundamental maxim is the maxim of making the incentives of self-love the condition of obedience to the moral law. An agent fundamentally committed to the pursuit of the moral law would also pursue her own happiness, but only insofar as it does not conflict with the demands of duty. In contrast, if the moral law is only followed conditionally, this means that the order of the incentives is reversed, and the will is evil.

Note that, according to the so-called Kantian “rigorism”, every action and morally responsible agent must be characterised as either good or evil, excluding the possibility of a middle term, i.e. cases of actions and people being characterised as not entirely good or evil.⁶⁰ This thesis is sometimes taken as a sort of moral fanaticism on Kant’s part,

⁵⁵ See Allison (1990), pp. 136-145 and Caswell (2006), pp. 191-196.

⁵⁶ *G* 12/ 399.

⁵⁷ *G* 26/ 415.

⁵⁸ *KpV* 29-50.

⁵⁹ *Rel* 59/ 36.

⁶⁰ *Rel* 48-9/ 23-4.

but in fact it is entitled by his theory of free rational agency based on the idea that rational actions are performed on a system of principles that form a hierarchy. In the *Religion*, Kant claims that evil is imputable,⁶¹ that is, human beings are responsible for both their evil actions and character, which means that these are freely chosen. Inclinations themselves are not under the control of the agent⁶² and as such they are not either good or evil. Instead, what is evil is to act on an immoral maxim which in turn would require that the agent neglects the moral incentive in favour of an incentive of inclination.⁶³ Because lower-order maxims are rationally justified by higher-order maxims, an immoral maxim would be rationally (if not morally) justified only if the agent is more fundamentally committed to the pursuit of her self-interest than to the pursuit of morality. Otherwise, the agent's choice of immoral maxim would be unintelligible and ultimately ungrounded. Therefore, the adoption of a singular immoral maxim would already presuppose that the agent values the satisfaction of inclination more than morality and would entail that the agent has an evil character. Analogously, a fundamental commitment to the moral law is incompatible with the adoption of particular immoral maxims. This means that whether people can be characterised as either good or evil would depend on their choice of fundamental maxim. Thus, action-rigorism and character-rigorism are entailed by Kant's conception of *Gesinnung* together with his theory of free rational agency.

In Book One of the *Religion*, Kant controversially argues that there is a propensity to evil in human nature⁶⁴ which is termed "radical" evil.⁶⁵ This aspect of Kant's moral psychology has proved to be controversial even among commentators who are otherwise sympathetic

⁶¹ *Rel* 65/ 44.

⁶² *Rel* 57-8/ 35.

⁶³ Note that Kant's account of evil differs significantly from two traditional ways of understanding evil. On the one hand, the source of evil is not found in our sensuous nature or inclinations; instead, the source of evil is to consciously prefer the satisfaction of inclination over the compliance with moral commands. This would show that, at bottom, the agent values more her own happiness than the moral law. On the other hand, Kant claims that we should avoid identifying the source of evil in the possibility of a thoroughly diabolical will [*Wille*, i.e. the legislative aspect of the will (*Rel* 58/ 35)]. Hence, the possibility of diabolical evil (i.e. the possibility that an agent would act contrary to duty even when there is no incentive of inclination, that is, even if this meant acting contrary to her self-interest and well-being) is denied. Therefore, the source of evil is not in the legislative part of an agent's will (*Wille*) but in the executive part of her will (*Willkur*).

⁶⁴ *Rel* 55/ 32.

⁶⁵ *Rel* 59/ 37. Note that the radicality of evil does not refer to the *quantity* of evil as it affects the world, nor does the concept of evil refer to some *qualitative* distinction between mere wrongness and evilness, but rather it is a concept designed to conceptually explain the source of evil (badness, wrongness) in human beings.

to Kant's ethical project, with many of them considering it either incompatible or, at best, inessential to Kant's central thesis.⁶⁶ Thus, there are a series of difficulties related to the interpretation of Kant's argument to support this claim⁶⁷, but for my purposes in this article such controversies are irrelevant. Here I will only emphasise those features of this thesis which are necessary to understand why acting from duty is compatible with having an evil *Gesinnung*. First, Kant's claim is that we have a 'propensity' (*Hang*) to radical evil, and although the concept of propensity is not identical to the concept of *Gesinnung*, most commentators interpret them as both referring to different aspects of the fundamental maxim of an agent, that is the meta-maxim that determines the moral orientation of an agent's will (*Willkur*).⁶⁸ Thus, the propensity to evil should be identified with the possession of an evil *Gesinnung*. Second, since this propensity is in 'human nature,' it should be understood as present in all human beings. Third, if the orientation of the human will is towards evil, and since Kant's rigorism entails that the only possible alternative to a good *Gesinnung* is an evil one, then the basic moral task for us should be to invert the order of the incentives and to effect a change of fundamental maxim. To overturn evil always involves a struggle to resist temptations and, in some difficult cases, it might require a great deal of sacrifice. Thus, to acquire a fundamental good maxim will involve a considerable degree of strength of will, and would consist in the task of becoming virtuous. Kant describes this overturning of one's evil disposition as requiring a 'revolution'⁶⁹ or change of 'heart.'⁷⁰ This revolution, which is morally required, occurs in one's *Gesinnung* and involves changing the order of subordination of our incentives, replacing the evil disposition with a virtuous one.⁷¹

9. Reliability and good character

We can now go back to the question of reliability and whether we should attribute moral worth to an action even if the agent has an evil *Gesinnung*. It is clear that the virtuous person, that is, the person with a

⁶⁶ Apparently, this was the attitude that Kant's theory of radical evil incited in Goethe and Schiller. See Fackenheim (1954), p. 340, quoted by Allison (1990), p. 270.

⁶⁷ For an overview of some of these difficulties see Morgan (2005), pp. 63-65.

⁶⁸ See Caswell (2006), p. 199; Allison (1990), p. 153.

⁶⁹ *Rel* 68/ 47.

⁷⁰ *Rel* 70-71/ 50-51.

⁷¹ Note that even after the revolution of the heart is accomplished, the maximum level of moral excellence achievable by a human being is virtue (strength – in the sense of firm resolution – to resist temptation to act immorally) rather than holiness (the spontaneous preference of morality over inclination). See *KpV* 155/ 122 and 109/ 84.

good *Gesinnung*, will perform dutiful actions reliably, that is, even in situations where there is temptation to act immorally. The reason is not that the virtuous person's motive of duty is strong in the non-cognitive sense, but that the virtuous person, having accomplished a revolution in her *Gesinnung*, has strongly resolved to comply with the demands of morality even in the face of temptation. However, a person with an evil character could on occasion (unreliably) act from duty, and we should not deny moral worth to actions performed from duty even when the agent has an evil *Gesinnung*. Kant's theory of the 'fact of reason,' and the related claim that moral judgement necessarily gives rise to an incentive to perform the action, together with the claim that a person with an evil *Gesinnung* would also incorporate the moral law as a part of her fundamental maxim,⁷² has to allow for the possibility of an agent with an evil character acting from duty on occasion. So the following question arises: is there anything in Kant's conception of moral worth that rules out the possibility of ascribing moral worth to a dutiful action performed from duty if the agent's fundamental maxim is 'evil'? Allison claims that "goodness of the will is a *necessary* condition of the action of an agent possessing such [moral] worth,"⁷³ identifying goodness of the will with the possession of good *Gesinnung*. However, I will argue that goodness of *Gesinnung* is not a necessary condition for the ascription of moral worth to an action.

It must be noted that according to the internal connection interpretation of the NAC, only the motive of duty avoids leading to dutiful actions by mere accident because it is only when an agent acts from duty that her motive is non-accidentally connected to the rightness of her action. Thus, Kant's theory of moral worth entails that for an action to be morally worthy it has to be performed on a maxim that has moral content, that is, a pure maxim. However, it is not required that the fundamental maxim of the agent must be good. Since higher-order maxims do not fully determine the maxims beneath them, a person with an evil *Gesinnung* would not necessarily violate all moral dictates, nor would it be impossible for an evil person to act from duty. Moreover, morally good maxims performed out of an incentive of respect for the moral law are willed for their own sake and as such do not require further justification by a higher-order maxim. As such they do not presuppose a good *Gesinnung* in order to be rationally justified.⁷⁴

⁷² *Rel* 67/ 46: "...we are never able to lose the incentive that consists in the respect for the moral law..."

⁷³ Allison (1990), p. 116.

⁷⁴ This point is emphasised by Caswell (2006), pp. 197-8.

Actions from duty are not incompatible with the possession of a fundamentally evil disposition.

In contrast, Allison's interpretation seems to require that for a dutiful action to have moral worth, its maxim should somehow express the agent's *unconditional* commitment to morality.⁷⁵ But it is difficult to see how particular maxims could express such a commitment. The point is not only that we could not know whether the agent's commitment to morality is unconditional. Kant plausibly claims that our own motivations are not transparent to us, hence we can never be sure that we were motivated purely by moral concerns and that no hidden incentive of inclination was also present.⁷⁶ Even if full knowledge of one's motivations is not available, Kantian ethics is an ethics of self-knowledge and self-reform which recommends that one should strive to act from noble motives. My point is rather that it is implausible to propose that, when agents are deliberating about how to act (i.e. trying to decide what considerations count in favour of what types of acts), they would ask themselves whether they would also be willing to perform the dutiful action if the circumstances were more difficult. This is not only implausible but it is not clear at all what role such a thought could have in the moral psychology of an agent. Imagine that you were trying to decide whether you should spend the afternoon doing some voluntary work in an orphanage. It is unlikely that you would stop to consider whether you would also be willing to do it if you were even more tired and busy. To entertain such thoughts would be pretty pointless. Surely, either way, there is an answer to the question, but until a person is in the more difficult circumstances, it is impossible to know whether her commitment to morality is truly unconditional. It would be futile (and probably also dishonest) for agents to form any sort of intentions about difficult, imaginary, counterfactual situations. Thus, considerations about what an agent might have done in counterfactual situations are only relevant for the determination of whether the agent possesses a virtuous character; however, they are irrelevant in establishing the moral worth of an action performed from duty under less difficult circumstances.

The view here defended seems to me quite reasonable and it is also in line with the interpretation of Kant's theory of moral worth previously defended. However, a consideration that supports Allison's interpretation is that, in *Groundwork I*, Kant clearly establishes a connection (perhaps even a necessary one) between acting from duty and

⁷⁵ See Allison (1990), p. 119. Also, Timmermann (2009), fn 11, p. 49.

⁷⁶ G 19/ 407.

possessing a good will. So, the question is whether goodness of the will should be taken as conceptually equivalent to goodness of *Gesinnung*. Here I cannot provide a full treatment of Kant's conception of a good will, but I will only be able to briefly point out to some considerations against the conceptual identification between goodness of the will and goodness of *Gesinnung*.⁷⁷

The first section of the *Groundwork* famously begins "It is impossible to think of anything at all in the world, or indeed even beyond it, that could be considered good without limitation except a good will."⁷⁸ The good will is the only unqualified or unconditioned good, that is, a good that is good in all respects and in all possible contexts. As such, the good will is intrinsically good, which Kant takes to mean that its goodness must lie in its mode of willing rather than in anything it might accomplish or produce in the world.⁷⁹ In attempting to explain and defend this claim, Kant introduces the concept of duty, which he claims "contains that of a good will though under certain subjective limitations and hindrances."⁸⁰ Thus, it is clear that Kant envisages a connection between good will, duty and moral worth, but the question is how to interpret this connection. Many critics of Kant have thought that Kant is committed to the view that a good will is only motivated by duty.⁸¹ However, this reading cannot be correct, because the concept a good will is wider than the concept of a will that acts from duty, that is, "under certain limitations and hindrances" (i.e. inclinations). First, in the case of a divine or holy will, the question of acting from duty does not arise because a divine will does not need to overcome any obstacles and hindrances (i.e., inclinations in a broader sense).⁸² Second, it is clear that although a good will is a will that acts from duty when the action is morally obligatory, if the action is permissible then a good will would act from inclination, but with the duty motive operating as a backup condition ruling out immoral maxims. Kant's position, thus, is that although not all actions of a good will must be directly motivated by duty, all morally obligatory actions should be so motivated. The fact that the action is morally obligatory should provide a sufficient reason to perform the action, which means that the action should be motivated by duty, i.e. from a direct concern with morality.

⁷⁷ Allison (1990) argues for the opposite view in pp. 116 and 136.

⁷⁸ *G* 7/ 393.

⁷⁹ *G* 8/ 394.

⁸⁰ *G* 10/ 397.

⁸¹ See, for example, MacIntyre (1997), p. 192.

⁸² *G* 25/ 414; *KpV* 30/20; *MS* 185/ 379-80.

Actions from duty are expressive of particular acts of good willing (in the sense that a will motivated by duty would be good in all respects and in all possible contexts), and as such they possess moral worth.

In the *Religion*, Kant claims that having a good will is compatible with radical evil⁸³, and this seems to lend support to the possibility that a person with an evil “heart” could on occasion act from duty, i.e. perform actions that are expressive of particular acts of good will and as such possess moral worth. Thus, it is possible for a person to have a good will (at least in the sense that some of her particular willings are good) and yet possess a fundamental evil maxim; hence, goodness of the will and goodness of *Gesinnung* are not equivalent concepts. Furthermore, in the *Groundwork* Kant draws a distinction that can help to understand the difference between the two concepts. He distinguishes between the concept of a good will and the concept of an *absolutely* good will, which is one that always or consistently acts in accordance with morality.⁸⁴ The absolutely good will of the *Groundwork* should be identified with the concept a good *Gesinnung* of the *Religion*, the goodness of disposition that is achieved through a revolution of one’s heart. However, goodness of will, understood as the ability to perform morally obligatory actions from duty, is compatible with an evil fundamental disposition. Finally, note that Kant also holds that to accomplish a revolution of one’s heart is a very difficult task. Although the reorientation of one’s will is accomplished in a single *revolutionary* act, the striving towards virtue requires constant progress and effort.⁸⁵ This suggests that to become a fully virtuous agent (i.e. one who is fully and unconditionally committed to morality) is not an easy or common achievement. In contrast the treatment of the good will in *Groundwork I* suggests that knowledge of the unconditional goodness of a good will is something readily accessible to rational moral cognition, which in turn suggests that acts expressing such goodness are not uncommon at all.

Moreover, if man is evil by nature and the basic struggle of the human being is to achieve a revolution of the heart with the aim of reversing the order of incentives of one’s evil disposition, it has to be the case that most people have in fact an evil *Gesinnung*. If we interpret *Groundwork I* as claiming that a good *Gesinnung* is a necessary condition of the action of an agent possessing moral worth, and we

⁸³ Kant writes: “...the propensity to evil is here established (as regards actions) in the human being, even the best.” (*Rel* 54/ 31) and “an evil heart can coexist with a will which in the abstract is good.” (*Rel* 60/ 37).

⁸⁴ *G* 44/ 437 and 53/ 447.

⁸⁵ See *Rel* 67-68/ 47-48.

accept the theory of radical evil as presented in Book One of the *Religion*, then these two claims taken together would have the unwelcome consequence that in Kantian ethics morally good actions are very rare indeed. So, either Kant's views on the *Religion* are considerably at odds with the views presented in the *Groundwork*, or Kantian ethics as a whole is a very pessimistic enterprise, an almost unachievable ideal. By separating the theory of moral worth from the theory of virtue we arrive at a more harmonious picture of Kant's position, one in which the views presented in the *Religion* can be accommodated within the conceptual framework developed in the *Groundwork*.

To recapitulate, acting on a pure maxim is not necessarily incompatible with an evil *Gesinnung*. Having a weak character is clearly compatible with acting from duty on occasion. In addition, the impure person's fundamental maxim can be represented as the principle of doing her duty unless her happiness is seriously threatened. She might be prepared to make some sacrifices for the sake of duty, but only up to a point. Furthermore, it is possible that, due to lucky circumstances, an agent might live her entire life without being required to make any considerable sacrifice for the sake of morality.⁸⁶ This might be why people living in stable democratic societies are willing to act dutifully, since acting in this way does not require a great deal of sacrifice. However, in situations of war, starvation or genocide, more people are capable of acting immorally. If this analysis is correct, then there is an element of moral luck with regard to whether people are confronted with the situations in which they would be prepared to relax their moral principles. In Kant's own words: "...how many people who have lived long and guiltless lives may not be merely *fortunate* in having escaped so many temptations?"⁸⁷

It seems that an element of luck, at least in relation to the varying degrees of difficult circumstances that a person might encounter through her life, is unavoidable and that we should not, for that reason, deny moral worth to actions performed out of a sense of duty. Consider again my previous example: suppose that a person is prepared to dedicate some of her time to voluntary work in an orphanage out of a sense of duty, that is, out of a genuine concern with the urgency of the moral situation. Suppose also that, if she had been very tired or busy, she would have not spent the afternoon helping in the orphanage. According to my reading,

⁸⁶ See *Rel* 59/ 37 where Kant suggests that an evil propensity would not necessary result in the adoption of immoral maxims.

⁸⁷ *MS* 196/ 393.

the agent's moral failure in the more difficult situation does not invalidate the moral worth of her previous, less difficult decision: since she acted from a pure sense of duty, her action had moral value (worth). However, the fact that she would not have acted dutifully had the circumstances been more difficult shows that, at bottom, she has an evil fundamental maxim and hence that she lacks virtue.⁸⁸ The extent of one's commitment to morality, and hence one's fundamental maxim, becomes apparent only in the face of difficult circumstances. As Kant points out in the *Critique of practical reason*, "virtue shows itself most splendidly in suffering."⁸⁹ But Kant also recognises that, although we would want to be like the man who refuses to defame an innocent Anne Boleyn, even under the threat of death by Henry VIII, we certainly would not want to be in his situation.⁹⁰ To a certain extent, however, Kant's position still has some air of paradox as it looks as if a person with an evil character (someone who is fundamentally committed to the pursuit of her own happiness) could, due to lucky circumstances, live her entire life without doing anything really bad. And yet, in that case, it seems that we should deny moral virtue to the agent because there are counterfactual situations in which the agent could have acted immorally.

We are finally in a position to analyse the three different levels of moral evaluation and assessment at work in Kant's system.

10. Conclusion: Three levels of moral evaluation in Kantian ethics

First level: rightness and wrongness

The first formulation of the Categorical Imperative says: *Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law.*⁹¹ This formula establishes a test for the acceptability of maxims and thus for the permissibility of types of actions. An action type A is permitted if its maxim passes the test of the Categorical Imperative, in which case the action is right in the weak sense of not being wrong.

An action A is morally required or obligatory, i.e., a duty, if the maxim recommending the omission of A fails the test of the CI. If a maxim that advises the opposite course of action to A fails the test, that

⁸⁸ Of course it is not clear that one can ever actually know what a person would have done in the counterfactual situation.

⁸⁹ *KpV* 196/ 157.

⁹⁰ *KpV* 195/ 156.

⁹¹ *G* 31/ 421.

constitutes a necessary and sufficient condition of A being required by duty. A maxim can fail the CI test in two different ways requiring two different types of duty. First, a maxim can fail the CI because it cannot be consistently willed as universal law (contradiction in conception test), in which case we have a perfect duty (i.e., a duty admitting “of no exception in favour of inclination” to refrain from acting on it).⁹² Second, a maxim can fail the CI because, although the maxim can be willed consistently as universal law, you could not rationally *will* to act on your maxim in a world in which your maxim functions as a universal law of nature, that is, in a world in which all rational agents act as you yourself propose to act in these circumstances (contradiction in the will test), in which case we have an imperfect duty (i.e., a duty requiring the pursuit of a policy that can admit of exceptions).⁹³

Both permissible and obligatory actions are in conformity with the demands of the moral law and thus can be said to be “in conformity with duty”. Permissible actions are from inclination and in conformity with duty (in the general sense that permissible maxims pass the CI test). Obligatory or dutiful actions can be both in conformity with duty and from duty. In many cases it would be permissible to perform a dutiful action from inclination although we have a wide, meritorious duty to perform dutiful actions from duty.

An action is prohibited if its maxim fails the test of the CI.

The important point is that most actions that are in conformity with duty pass the test of the CI and are therefore permissible. Since it is possible to act in accordance with duty but not from duty, it is also possible to have a morally correct action and only a non-moral incentive to act on it. Thus, Kant’s distinction between acting in conformity with duty and acting from duty shows that he thinks that moral rightness and moral worth are two different levels of moral assessment. For to act in conformity with duty without acting from duty is to do the right action, but is not to do a morally worthy action. However, there is nothing wrong or blameworthy in performing an action in conformity with duty.

⁹² G 31/ 421.

⁹³ Of course, there are many different interpretations of how to understand the procedure involved in the application of the Formula of Universal Law. Here I only wish to make a very general point concerning the possibility of distinguishing different levels of moral assessment in Kant without engaging with any of these problems of interpretation. I am loosely following the interpretations proposed by O’Neill (1975), Rawls (1999), and Korsgaard (1996).

Second level: moral worth

When Kant demands, as a condition for an action to have moral worth, that it has to avoid leading to dutiful actions by accident, and the related claim that only actions from duty can meet this condition, he is in fact demanding that for an action to have moral worth it has to be performed on a pure maxim or, equivalently, a maxim that has moral content. A person's maxim has moral content if the person's rationale for acting describes the action as being required by duty. In most cases, actions in conformity with duty are performed on maxims that can be willed as universal laws but which lack moral content. Hence, the requirement that actions have moral content for actions to have moral worth seems to be more demanding than the requirement that actions be performed on a universalisable maxim for actions to be right.

Moral worth refers to the moral value of particular actions, more precisely to the sort of motivation (particular acts of will) that confers value on an action. This suggests that moral worth is a further level of moral assessment: an action could be right and yet lack moral worth (although the converse does not hold). Moreover, since Kant claims that our duty to act from duty is a duty of wide obligation,⁹⁴ it follows that we gain merit when our actions have moral worth but we do nothing wrong if we act in conformity with duty.

Third level: virtue and vice

An action can be right (if its maxim passes the CI test) and morally worthy (if it is performed on a maxim with moral content) and yet the agent may lack virtue if she lacks a good *Gesinnung*, i.e., if her fundamental maxim is not the maxim of making the moral law the supreme condition of all acts. Note that only a person with a good *Gesinnung* can be relied upon to perform actions with moral worth: it is precisely because the person has adopted the moral law as her fundamental maxim that she can be relied upon to act out of duty. However, although only agents with a virtuous character will reliably act from duty, a person with an evil character (at least in the cases of agents with a weak or impure heart) could on occasion act from duty, and we should not deny moral worth to actions performed from duty even when the agent has an evil *Gesinnung*. Thus, virtue and moral worth are two different levels of moral assessment. Virtue is the highest achievable

⁹⁴ MS 196/ 393.

level of moral perfection for a human being, and consists of reversing the order of the incentives through a “revolution of the heart”, thus incorporating the moral law as one’s fundamental maxim.

Kantian ethics recommends self-knowledge, reflection and self-reform. Moreover, it is not only concerned with the rightness or wrongness of particular actions, but also with the agent’s underlying character. In this sense Kant offers an attractive and complex ethical system in which both an action-centred and agent-centred perspective can be integrated.

References

- ALLISON, H. *Kant’s theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BLUM, L. *Friendship, altruism and morality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- CASWELL, M. “Kant’s conception of the highest good, the *Gesinnung*, and the theory of radical evil”, *Kant-Studien* 97 (2006): 184-209.
- FACKENHEIM, E. “Kant and radical evil”, *University of Toronto Quarterly* 23 (1954): 339-353.
- GUYER, P. *Kant and the experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HENSON, R. G. “What Kant might have said: moral worth and the overdertermination of dutiful action”, *Philosophical Review* 88 (1979): 39-54.
- HERMAN, B. “On the value of acting from the motive of duty”, *Philosophical Review* 90 (1981): 359-382.
- JOHNSON, R. “Expressing a good will: Kant on the motive of duty”, *Southern Journal of Philosophy* 34 (1996): 147-168.
- KANT, I. *Groundwork of the metaphysics of morals*, transl. by M. Gregor and introduced by Ch. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Critique of practical reason*, transl. by W. Pluhar and introduced by S. Engstrom. Indianapolis: Hackett, 2002.
- . *The metaphysics of morals*, transl. and introduced by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Religion within the boundaries of mere reason*. In: A. W. Wood and G. di Giovanni (transl. and ed.), *Religion within the boundaries of mere reason and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- KORSGAARD, Ch. "Kant's formula of universal law". In: *Creating the kingdom of ends*. pp. 77-106. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MacINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1981.
- . *A short history of ethics*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1997.
- McCARTHY, R. "Maxims in Kant's practical philosophy", *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006): 65-83.
- MORGAN, S. "The missing formal proof of humanity's radical evil in Kant's *Religion*", *Philosophical Review* 114 (2005): 63-114.
- MUNZEL, F. *Kant's conception of moral character*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- O'NEILL, O. *Acting on principle: an essay on Kantian ethics*. New York: Columbia University Press, 1975.
- . *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RAWLS, J. "Themes in Kant's moral philosophy". In: S. Freeman (ed.), *John Rawls: collected papers*. pp. 497-528. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- TIMMERMANN, J. "Acting from duty: inclination, reason and moral worth". In: J. Timmermann (ed.), *Kant's Groundwork of the metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WILLIAMS, B. "Morality and the emotions". In: *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- WOOD, A. W. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Abstract: Kant is often interpreted as maintaining that a) only actions performed from a sense of duty are morally worthy whereas b) actions in conformity with duty are wrong or morally impermissible. In addition, it is often claimed that c) the possession of a good *Gesinnung* (i.e. virtuous character) is a necessary condition of the action of an agent possessing moral worth. This means that only the dutiful actions of a virtuous agent can be taken to possess moral worth. This paper argues that this influential interpretation is incorrect by showing that Kant is committed to a) but not b) or c). It is argued that actions can be right but lack moral worth and actions can possess moral worth even when the agent lacks a virtuous character. It follows that three levels of moral assessment can be distinguished in Kant's system: (i) virtue which is reserved for agents possessing a good character or *Gesinnung*, (ii) moral worth which

pertains to actions performed from a sense of duty and (iii) rightness, which pertains to actions performed on maxims that can be willed as universal laws. This means that Kantian ethics is not merely concerned with the rightness or wrongness of particular actions nor is Kantian ethics primarily an ethic of virtue. Instead, Kant's system is complex and allows for different levels of moral assessment in which both an action-centred and agent-centred perspective can be integrated.

Keywords: moral action, moral agent, duty, character, virtue, moral worth

Resumo: Kant é interpretado frequentemente no sentido de que (a) somente ações praticadas por dever possuem valor moral, enquanto que (b) ações em conformidade com o dever são más ou moralmente inadmissíveis. Além disso, alega-se, muitas vezes, que c) possuir uma boa *Gesinnung* (isto é, um caráter virtuoso) é a condição necessária para que a ação de um agente possua valor moral. Isso significa que somente ações por dever praticadas por um agente virtuoso podem ser consideradas como possuindo valor moral. Este artigo argumenta que essa interpretação influente não é correta, mostrando que Kant está comprometido com (a), mas não com (b) ou (c). Mostra-se que tais ações podem ser corretas sem possuir valor moral, e ações podem possuir valor moral, mesmo que o agente não tenha um caráter virtuoso. Segue-se disso que, no sistema de Kant, pode-se distinguir três formas de apreciação moral: (i) virtude que é reservada para agentes que possuem um bom caráter, ou *Gesinnung*, (ii) valor moral que pertence a ações praticadas por consciência de dever, e (iii) correção que pertence a ações praticadas com base em máximas de que se pode querer que sejam leis universais. Isso significa que a ética kantiana não se ocupa apenas da correção ou incorreção de determinadas ações, nem que ele é, principalmente, uma ética de virtude. Antes, o sistema de Kant é complexo e permite diferentes formas de apreciação moral, em que se deixam integrar tanto uma perspectiva centrada na ação, como outra centrada no agente.

Palavras-chave: ação moral, agente moral, dever, caráter, virtude, valor moral

Recebido em 28/05/2013; aprovado em 18/06/2013.

O papel da intuição e dos conceitos nas teorias kantianas da geometria

[The role of intuition and concepts in the Kantian theories of geometry]

Julio Esteves*

Universidade Estadual do Norte Fluminense (Campos de Goytacazes, Brasil)

Introdução

Para muitos críticos de Kant, os argumentos visando provar que o espaço é uma intuição pura a priori, só concebível como tal se não for nada além de forma subjetiva de nossa intuição, e não uma determinação aderente aos objetos em si mesmos, fundar-se-iam todos exclusivamente na validade inquestionada da geometria euclidiana.¹ Como também observa Allison (2004, p. 116), para muitos críticos, a Exposição transcendental do conceito de espaço não forneceria simplesmente uma prova adicional para teses independentemente defendidas na Exposição metafísica, mas a sua única prova. Se isso estivesse correto, o aparecimento das assim chamadas geometrias não-euclidianas representaria uma refutação de facto da concepção kantiana do espaço. Diante disso, os defensores de Kant tendem a pôr em relevo a validade em si e independência que a Exposição metafísica do conceito de espaço teria relativamente à geometria euclidiana. Isso posto, assumindo também a defesa de Kant, gostaria de argumentar em sentido inverso, evidenciando a independência da geometria euclidiana relativamente às teses apresentadas na Exposição metafísica. O apoio para essa minha linha de defesa se encontra numa determinada teoria kantiana da geometria, distinta da que é usualmente discutida pelos intérpretes. Esta última é aquela teoria que pode ser depreendida de várias passagens de suas obras, em particular na Estética transcendental da *Crítica da razão pura* e nos parágrafos iniciais dos *Prolegômenos*, onde a exigência de

* Email: julioesteves@pq.cnpq.br. O presente artigo é uma versão substancialmente ampliada e revisada de um paper que apresentei no X Congresso Kant Internacional, que se encontra publicado nas atas do mesmo (Esteves, 2005, pp. 173-184).

¹ Um exemplo paradigmático desse tipo de crítica pode ser encontrado, por exemplo, em Strawson (1966, pp. 62 e 277) e também em Guyer (1987, pp. 360-1).

construção de conceitos resulta num papel de destaque dado à intuição pura no procedimento geométrico, o que justamente dá origem à suspeita por parte dos críticos. Entretanto, podemos encontrar em outras passagens da própria *Crítica da razão pura*,² em particular na seção intitulada Disciplina da razão pura no uso dogmático, indicações de uma diferente concepção dos pressupostos da geometria, que, ainda que igualmente sustente a necessidade de construção de conceitos, concede um papel destacado ao *conceito geométrico* e um papel *absolutamente secundário à intuição*, sobretudo à *intuição pura*. Ora, se pudermos mostrar que esta última versão representa a posição consistente de Kant a respeito dos pressupostos da geometria, então teremos através disso obtido um importante elemento para mostrar que ela é independente da concepção kantiana do espaço como intuição pura e forma subjetiva da intuição. Como consequência lateral, teremos que, quaisquer que sejam as deficiências dos argumentos especificamente destinados a fundamentar a concepção kantiana do espaço aduzidos na Exposição metafísica, elas não terão nada a ver com a pretensão de dar conta das condições formais transcendentais da geometria euclidiana, a única que Kant teve oportunidade de conhecer.

A parte fundamental do que estou chamando de “teoria kantiana da geometria usualmente discutida pelos intérpretes” é desenvolvida na Estética transcendental da *Crítica da razão pura* e nos parágrafos correspondentes no início dos *Prolegômenos*. Trata-se de passagens fundamentais porque é nelas que o próprio Kant acredita ter dado conta adequadamente do elemento que tornaria primeiramente possíveis os juízos sintéticos a priori produzidos pela geometria, a saber, a intuição pura do espaço como forma pura da intuição.³ É preciso fazer essa advertência preliminar porque, como é salientado pelos próprios intérpretes, segundo Kant, as condições de possibilidade do conhecimento geométrico não estão ainda inteiramente dadas na Estética transcendental, tendo de ser complementadas pela contribuição dada pelo entendimento, tal como podemos ver na Analítica transcendental. Contudo, os intérpretes geralmente compreendem a contribuição dada

² Doravante citada sob a forma abreviada KrV. As referências à *Crítica da razão pura* são sempre ao texto da 1ª e da 2ª edições, designadas, respectivamente, como de sólito, pelas letras A e B, e seguindo, o mais das vezes, a tradução de Valerio Rohden. A tradução de passagens de outras obras de Kant é de minha responsabilidade.

³ Como se pode verificar, por exemplo, na seguinte passagem da Exposição metafísica do espaço: “Disso se segue que, no tocante ao espaço, uma intuição a priori (não empírica) subjaz a todos os conceitos do mesmo. Assim, todos os princípios geométricos, por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro lado, jamais são derivados dos conceitos universais de linha e de triângulo, mas, sim, da intuição, e isso a priori com certeza apodítica” (KrV, A 25/ B 39).

pelo entendimento, mais exatamente, a contribuição dada pelos *conceitos puros do entendimento*, sempre em vinculação com as teses da Estética transcendental, ou seja, em vinculação com a concepção kantiana do espaço como intuição pura e forma pura da intuição. Em contraposição a isso, em primeiro lugar, buscarei mostrar que Kant defende uma teoria alternativa, na qual é antes especificamente o *conceito geométrico* que recebe papel de destaque. Em segundo lugar, buscarei deixar suficientemente evidenciado em que medida ela é *completamente independente* da Estética transcendental.

1. O papel da intuição pura numa das teorias kantianas da geometria

O que é usualmente entendido pela maioria dos intérpretes como constituindo a teoria kantiana da geometria tem a forma de um argumento analítico-regressivo, que assume a validade da geometria (euclidiana) e do seu peculiar modo de procedimento como algo condicionado, indo em busca das suas condições de possibilidade. Assim, Kant parte da suposição de que a geometria é uma ciência que determina sinteticamente e com validade necessária e universal as propriedades do espaço, perguntando-se então pela natureza que tem de ter a representação do espaço, de modo a tornar possível uma tal ciência (*Prolegômenos*). Que as proposições matemáticas em geral tenham validade necessária e universal, i.e. validade a priori, é algo que Kant toma por indubitável, pelo menos na medida em que nos limitarmos “à *matemática pura*, cujo conceito já traz consigo que ela não contém conhecimento empírico, mas só conhecimento puro a priori” (KrV, B 15; grifado no original). Já o caráter sintético das proposições geométricas, especificamente, seria algo que, para ele, poderia ser evidenciado tanto nos axiomas quanto nos teoremas demonstrados com base neles. Assim, pelo exame do que toma por um princípio (*Grundsatz*) da geometria, a saber, o axioma segundo o qual a linha reta é o caminho mais curto entre dois pontos, Kant procura mostrar que se trata de uma proposição sintética. Pois, escreve ele, “o meu conceito de *reto* não contém nada de quantidade, mas só uma qualidade. Portanto, o conceito do mais curto é acrescentado inteiramente e não pode ser extraído do conceito de linha reta por nenhum desmembramento” (KrV, B 16; grifado no original). Contudo, o exemplo escolhido não me parece muito feliz. Kant está afirmando que o conceito de reta não pode conter (analiticamente) o predicado “mais curto”, porque o primeiro conteria somente uma qualidade, ao passo que o segundo, uma quantidade. Entretanto, é

preciso admitir contra Kant que ordinariamente dizemos de certas coisas que elas possuem a qualidade ou propriedade de serem mais curtas que outras. Em outras palavras, o “mais curto” pode ser perfeitamente considerado como uma qualidade, por exemplo, uma qualidade que atribuímos à reta quando a comparamos com outras linhas possíveis passando por dois pontos dados, ainda que a atribuição daquela qualidade à reta exija uma mensuração comparativa. Aliás, poder-se-ia mesmo alegar, ainda contra Kant, que a qualidade a que ele se refere como contida no conceito de reta poderia ser expressa justamente pelo predicado “ser o caminho mais curto entre dois pontos”. No que tange aos teoremas, a resposta dada por Kant nas partes introdutórias à primeira *Crítica* é ainda menos desenvolvida e convincente. Com efeito, Kant tem ainda mais dificuldade em defender a tese do caráter sintético dos teoremas porque não desconhecia que “as inferências dos matemáticos procedem todas segundo o princípio de contradição” (KrV, B 14). Ainda assim, Kant sustenta que o procedimento dedutivo geométrico, fundado no princípio de contradição, não transformaria as proposições derivadas em proposições analíticas. Pois, prossegue ele, “uma proposição sintética pode seguramente ser compreendida segundo o princípio de contradição, mas somente de tal modo que se pressuponha uma outra proposição sintética, da qual a primeira possa ser inferida, jamais, porém, em si mesma” (KrV, B 14). Desse modo, Kant parece estar querendo dizer que o suposto caráter sintético dos axiomas de algum modo transmitir-se-ia para toda a cadeia de proposições derivadas deles de acordo com o princípio de contradição. Em suma, pelo menos nas partes introdutórias da primeira *Crítica*, Kant sustenta a tese do caráter sintético a priori das proposições geométricas em geral exclusivamente apoiado no exemplo (insuficientemente discutido) dos axiomas. Como quer que seja, a questão posta por Kant tanto na *Estética transcendental* quanto nas partes correspondentes dos *Prolegômenos* será a de determinar qual deve ser a natureza da representação do espaço, se ela deve se constituir como uma condição de possibilidade da geometria como conhecimento sintético a priori das propriedades do espaço.

De acordo com Kant, em primeiro lugar, “o espaço tem de ser originariamente intuição, já que de um simples conceito de espaço não se podem extrair proposições que ultrapassem o conceito” (KrV, A 25/ B 40-1), ou seja, as supostas proposições sintéticas a priori geométricas. Em segundo lugar, “essa intuição tem que ser encontrada em nós a priori (...), portanto, tem que ser intuição pura e não empírica” (KrV, A 25/ B 41), já que as proposições geométricas nela fundadas teriam validade a priori. Por fim, como último passo no sentido de fornecer um argumento

indireto para as teses da Exposição metafísica, Kant argumenta que só podemos compreender a possibilidade de determinar a priori, como o faz a geometria, o conceito e propriedades de objetos que são dados a posteriori no sentido externo, se admitirmos que o espaço não é nada além de forma pura da nossa intuição externa, forma subjetiva da sensibilidade, e não uma determinação aderente às próprias coisas (KrV, A 25/ B 41). Com esse último passo, Kant pretende explicar por que os cálculos feitos pelo geômetra a respeito de figuras ideais e perfeitas, das quais não se pode encontrar nenhum exemplo na natureza, podem não obstante encontrar aplicação a priori em objetos reais, que se aproximam apenas imperfeitamente dessas figuras. Pois, segundo Kant, se o espaço tematizado pelo geômetra não for nada além de uma forma introduzida pelo sujeito no ato de conhecimento dos objetos do sentido externo e, portanto, uma condição de possibilidade dos mesmos aparecerem para nós, compreender-se-á como é possível obter conhecimento a priori das propriedades de partes do espaço e como esse conhecimento válido independentemente da experiência pode encontrar uma aplicação necessária nos objetos da experiência.⁴

Essa teoria kantiana da geometria gerou muitas objeções, em virtude das suposições que lhe servem de ponto de partida. Assim, por exemplo, Kant teria tomado por inquestionável que a geometria euclidiana, a única que ele pôde conhecer, exporia a estrutura necessária do espaço, tal como seria possível depreender da afirmação de que o espaço só pode ter três dimensões, mais um suposto exemplo de proposição sintética a priori fornecida pela geometria (KrV, A 25/ B 40). Aliás, em contraposição a esta última suposição, verifica-se hoje em dia uma recusa geral em considerar as proposições geométricas como verdades sintéticas a priori. Com efeito, ou bem se as considera como proposições analíticas, quando se trata das geometrias puras ou não-interpretadas, por exemplo, ou bem como proposições sintéticas a posteriori, quando se trata da geometria aplicada ao espaço físico. Com relação a esta última distinção, Kant é usualmente criticado por não ter tido clareza sobre as condições de possibilidade de uma geometria pura e as de uma geometria aplicada (Kemp-Smith, 1995, pp. 111-12). Outra

⁴ Cf. *Prolegômenos*, § 13, Observação I: “Se (...) esta intuição formal [for] uma propriedade essencial de nossa sensibilidade, mediante a qual, unicamente, objetos nos são dados, e se essa sensibilidade não nos representar coisas em si mesmas, mas somente seus fenômenos, então é muito fácil conceber e, ao mesmo tempo, fica inquestionavelmente provado: que todos os objetos externos de nosso mundo sensível têm de concordar necessariamente, e com toda exatidão, com as proposições da geometria, porque a sensibilidade, através de sua forma de intuição externa (o espaço), com o qual se ocupa o geômetra, torna primeiramente possíveis aqueles objetos como meros fenômenos”. Cf. também KrV, A 25/ B 40-1 e *Prolegômenos*, §§ 6-10.

objeção usual está relacionada ao excessivo peso concedido por Kant ao papel representado pela construção de figuras, à qual ele faz alusão no item 3 da Exposição metafísica do espaço na primeira edição da *Crítica da razão pura* (KrV, A 24), e, em decorrência disso, à intuição pura do espaço, em sua avaliação do modo de proceder geométrico. Com efeito, isso parece ser tributário de um determinado modo de fazer geometria, justamente à maneira de Euclides, o qual já começara a ser superado ao tempo do próprio Kant com a introdução da geometria analítica por Descartes.⁵

Contudo, como veremos mais a frente, mesmo do ponto de vista de uma análise imanente dos próprios textos kantianos, é possível fazer objeções a essa tentativa de dar conta do modo de proceder da geometria euclidiana mediante recurso à intuição pura do espaço compreendido como forma da intuição externa. Entrementes, procuremos aprofundar nossa compreensão dessa teoria kantiana da geometria. Assim, para efeitos de argumentação, poderíamos dar por concedido que o conhecimento geométrico se exprima em proposições sintéticas a priori, perguntando, então, em que sentido exatamente o recurso à intuição pura a priori do espaço permitiria dar conta do caráter específico dessas proposições. Pois, afora o remetimento à sua doutrina crítica, segundo a qual a partir de meros conceitos de espaço a geometria só poderia produzir proposições analíticas, e não as buscadas proposições a priori ampliadoras do conhecimento e dotadas de certeza apodítica (KrV, B 41), a Exposição transcendental não apresenta nenhum detalhamento mais preciso sobre o modo como a intuição pura do espaço funcionaria em tal ampliação.

Os problemas de compreensão dessa tese kantiana se colocam já em virtude da conhecida, mas muitas vezes esquecida, ambiguidade envolvida na palavra “intuição”, que, tal como o correlato alemão “*Anschauung*”, significa ora o *ato* de intuir, ora o *conteúdo* ou *objeto* do

⁵ Como observa a esse respeito Hintikka (1992, p. 22), “this (...) is the basis of a frequent criticism of Kant’s theory of mathematics. It is said, or taken for granted, that constructions in geometrical sense of the word can be dispensed with in mathematics. All we have to do there is to carry out certain logical arguments which may be completely formalized in terms of modern logic. The only reason why Kant thought that mathematics is based on the use of constructions was that constructions were necessary in the elementary geometry of his day, derived in most cases almost directly from Euclid’s *Elementa*. But (...) it was due to the fact that Euclid’s set of axioms and postulates was incomplete. In order to prove all the theorems he wanted to prove, it was therefore not sufficient for Euclid to carry out a logical argument. He had to set out a diagram or figure so that he could tacitly appeal to our geometrical intuition which in this way could supply the missing assumptions which he had omitted. Kant’s theory of mathematics, it is thus alleged, arose by taking as an essential feature of all mathematics something which only was a consequence of a defect in Euclid’s particular axiomatization of geometry.”

ato, o que é intuído no ato de intuição. Ora, na *Exposição* metafísica, Kant pretendeu ter provado que o espaço é intuição pura a priori, e não um conceito, querendo dizer com isso, em primeiro lugar, que temos uma consciência originária e a priori do espaço como algo uno, singular e infinito, e, em segundo lugar, que os múltiplos espaços são necessariamente concebidos como partes desse único espaço. Ou seja, com a tese de que o espaço é uma intuição pura a priori, Kant está chamando a atenção para a natureza do objeto ou do conteúdo da consciência que temos do espaço. Ora, se for esse o sentido também empregado na *Exposição* transcendental, não fica claro para mim por que o apelo ao espaço uno e infinito que abarca todos os espaços permitiria compreender a validade de proposições relacionadas a pequenas partes do espaço, como, por exemplo, as proposições “entre dois pontos só pode passar uma única linha reta” e “a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois retos”, etc., nas quais, como alega Kant, ultrapassamos os conceitos de triângulo e de reta, conectando a priori com eles predicados que não estão contidos nos mesmos. Contudo, uma consideração de um trecho dos parágrafos correspondentes dos *Prolegômenos* (§7) fornece alguma clareza a respeito do que ele tem em mente. Pois, segundo Kant,

do mesmo modo que a intuição empírica torna possível, sem dificuldade, que ampliemos sinteticamente na experiência o conceito que nos fazemos de um objeto da intuição, através de novos predicados que a própria intuição oferece, assim também o fará a intuição pura, só que com a seguinte diferença, a saber, que no último caso o juízo será apodítico e certo *a priori*, ao passo que no primeiro caso será somente empiricamente e *a posteriori* certo (...).

Se compreendo bem essa passagem, não é o espaço uno e infinito enquanto tal que tornaria compreensível a possibilidade de produzir proposições sintéticas a priori na geometria. Com efeito, de acordo com a passagem citada, Kant supõe que haja uma analogia entre o modo como a intuição empírica permite acrescentar a um conceito predicados que não estavam contidos nele e o modo como a geometria acrescentaria novos predicados aos conceitos de espaço, obtendo proposições ampliadoras sobre o mesmo. Em outras palavras, se a inspeção visual de uma rosa dada numa intuição empírica me possibilita acrescentar ao conceito de rosa predicados que não estão originalmente contidos nele, como o predicado vermelho, por exemplo, então, analogamente, a inspeção visual de um triângulo e de construções auxiliares traçados num quadro-negro possibilitar-me-ia acrescentar ao conceito de triângulo propriedades que não estavam originalmente contidas no mero conceito

do mesmo, como, por exemplo, a propriedade de ter a soma dos seus ângulos internos igual a dois retos. Porém, como no último caso a proposição é conhecida com validade necessária e universal, ou seja, a priori, seria preciso admitir que na base da intuição empírica, sobre a qual se dá a minha inspeção visual do triângulo que tracei, existiria o espaço como sua *forma pura*, no qual eu propriamente considerarei o triângulo puro, livre das imperfeições empíricas, e com o qual conectei a priori a mencionada propriedade. Contudo, como esse triângulo puro, forma daquele triângulo traçado no quadro-negro, é ainda assim um “objeto” singular, pode ser chamado com toda propriedade de uma intuição pura ou intuição formal.⁶ Assim, os dois sentidos em que o termo “intuição” pode ser tomado, a saber, como ato de intuir e como objeto intuído, acabam convergindo na explicação dada por Kant visando dar conta da possibilidade de juízos sintéticos a priori ampliadores de nosso conhecimento na geometria.⁷

2. O papel decisivo do conceito geométrico e o papel secundário da intuição na outra teoria kantiana da geometria

Ora, se o que foi dito acima for uma correta exposição do núcleo fundamental do que os intérpretes usualmente tomam como sendo a teoria kantiana da geometria, teremos de admitir que a explicação dada na *Estética transcendental* e no início dos *Prolegômenos* não dá conta nem mesmo da validade da geometria euclidiana. Isso fica claro, se a compararmos com a explicação alternativa dada por Kant na seção intitulada *Disciplina da razão pura no uso dogmático*, nas partes finais da *Crítica da razão pura*. Ora, é digno de nota que a teoria da geometria e

⁶ Sobre o conceito de intuição formal e sua importância para essa concepção kantiana do procedimento geométrico, cf. KrV, B 161.

⁷ Um excelente resumo da teoria kantiana sobre as condições de possibilidade de proposições sintéticas a priori na geometria na versão que ora estou discutindo, a qual apela para uma analogia com o modo como são estabelecidas proposições sintéticas empiricamente válidas, pode ser encontrado na seguinte passagem do livro sobre filosofia da matemática de Jairo J. Silva (2007, p. 99): “Esse genial ‘golpe de mestre’ de Kant é a chave da possibilidade dos enunciados sintéticos a priori. Ele nos fornece uma resposta a todas as questões anteriores. Por seu intermédio temos um meio, a saber, as intuições puras do espaço e do tempo, onde levar a cabo as construções e verificações matemáticas, e, portanto, um correlato puro das verificações empíricas; isso responde como são possíveis os enunciados sintéticos a priori da matemática. Ademais, como o espaço e o tempo são as formas necessárias de toda experiência sensível, e a matemática, num certo sentido a ser precisado, a ciência do espaço e do tempo, é claro agora como é possível aplicá-la aos dados dos sentidos, ou seja, à nossa experiência do mundo sensível. O mundo sensível é ‘matematizável’ simplesmente porque o são o espaço e o tempo, e esse mundo é, inapelavelmente, um mundo espaço-temporal”. Como se pode observar imediatamente, por estar comentando a concepção kantiana da matemática em geral, e não somente da geometria em particular, o autor se refere não somente ao espaço, mas também ao tempo.

da matemática em geral exposta por Kant na mencionada seção da primeira *Crítica* já tinha sido antecipada em suas principais teses na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, um opúsculo pré-crítico publicado em 1764. Esta é uma observação muito importante, pois significa que a teoria da geometria apresentada inicialmente na *Investigação* e depois reproduzida na *Disciplina* fora concebida num momento em que Kant ainda não dispunha daquela concepção do espaço como intuição pura e forma subjetiva da intuição, que, segundo os intérpretes mais autorizados, teria sido antecipada somente na *Dissertação* de 1770. E, de fato, no que se segue, em contraposição ao modo de proceder usual dos intérpretes, que simplesmente acabam por projetar as teses da Estética transcendental na *Disciplina*, buscarei mostrar que a teoria da geometria apresentada nesta última seção pode e deve ser lida independentemente da concepção do espaço como intuição pura e forma subjetiva da intuição.

Na *Disciplina*, tal como já o fizera na *Investigação*, Kant procede a uma comparação entre o conhecimento filosófico, que é um conhecimento racional a partir de meros conceitos, e a matemática, um conhecimento racional que procede pelo que ele chama de construção de conceitos. Kant esclarece que “construir um conceito significa exibir a priori a intuição que lhe é correspondente”.⁸ É preciso atentar aqui para o fato de que, diferentemente do que acontece na Estética transcendental, a expressão “a priori” não é usada na citação acima como um adjetivo qualificativo da intuição, e, sim, como um advérbio modificando a *Darstellung*, *designando o modo como é exibido o objeto numa intuição*.⁹ Ou seja, construir um conceito é exibir a priori numa intuição, e não exibir numa intuição a priori. E que isso de fato seja assim, não se evidencia por razões meramente gramaticais. Pois várias passagens da *Disciplina* mostram claramente que, como a geometria procede a uma exibição a priori, pouco importa a natureza da intuição, a saber, se pura a priori, ou empírica, na qual tal exibição é feita.¹⁰ Porém, é verdade que a

⁸ Cf. KrV, A 713/ B 741: “Einen Begriff aber konstruieren, heisst: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen”.

⁹ Aliás, o emprego da expressão ‘a priori’ como um advérbio designando o modo de exibição de um objeto ocorre em outras passagens da *Disciplina*, como, por exemplo, KrV, A 717/ B 745, A 722/ B 750, A 729-30/ B 757-8.

¹⁰ Cf. KrV, A 713/ B 742: “Assim, eu construo um triângulo na medida em que exibo o objeto correspondente a esse conceito ou bem mediante a pura (blosse) imaginação na intuição pura, ou bem, de acordo com a mesma, também sobre o papel na intuição empírica, em ambos os casos, porém, de um modo completamente a priori (...)” – nessa passagem, fica completamente claro que a expressão “a priori” está sendo usada como um advérbio; cf. também KrV, A 718/ B 746: “O segundo procedimento, contudo, é a construção matemática e, aqui, mais exatamente, a construção geométrica, mediante a qual componho (hinsetze) numa intuição pura, tanto quanto numa intuição

frase que se segue imediatamente à definição do que seja uma construção de um conceito parece desmentir essa interpretação. Pois Kant prossegue afirmando que, “para a construção de um conceito, é exigida uma intuição não-empírica”, como se, para exibir a priori numa intuição, fosse necessária uma intuição a priori. Entretanto, justamente nesse ponto, Kant manifesta algum embaraço pelo fato da intuição não-empírica supostamente exigida para a construção de um conceito geométrico ser, ainda assim, por definição, um objeto singular, o que coloca o problema de saber como é que ela pode “expressar validade universal para todas as intuições possíveis que caem sob o mesmo conceito” (KrV, A 713/ B 741).

A reflexão contida nessa passagem fornece elementos para anular completamente o argumento regressivo da Exposição transcendental e o correspondente do início dos *Prolegômenos*. Pois, de que adianta remeter para uma suposta forma pura de um triângulo construído sobre uma folha de papel, numa tentativa de explicar, por exemplo, a validade necessária e universal da afirmação de que num triângulo *qualquer* a soma dos ângulos internos é igual a dois retos? Pois a intuição formal desse triângulo puro será sempre ainda uma intuição, ou seja, um objeto singular, com um determinado comprimento de seus lados formando ângulos determinados, ao passo que essa verdade geométrica é supostamente válida para todo e qualquer triângulo, independentemente de tais particularidades, independentemente da grandeza dos lados e dos ângulos. Ou seja, a Disciplina parte de uma reflexão sobre algo trivial, a saber, que as verdades geométricas são válidas, por exemplo, para os triângulos em geral, para a triangularidade enquanto tal, acabando por dar um golpe de morte na teoria de que a consideração de um objeto dado numa suposta intuição pura, sempre particular e determinada, possa fundar tal validade.

Na Disciplina, Kant fornece uma outra explicação, bem diferente daquela dada na Estética transcendental. Pois, segundo ele, é possível construir um conceito geométrico mesmo na intuição empírica, sem prejuízo da universalidade das propriedades e proposições produzidas, “porque, nessa intuição empírica, atento apenas para a ação de construção do conceito” ou para “as condições universais de construção” (KrV, A 714/ B 742).¹¹ Ou seja, enquanto a Estética transcendental apela

empírica, o múltiplo que pertence ao esquema de um triângulo em geral, e, por conseguinte, ao seu conceito (...).”

¹¹ Traduzo a expressão ‘allgemeine Bedingungen der Konstruktion’ por ‘condições universais de construção’, seguindo a tradução de Valerio Rohden, em contraposição, por exemplo, a Paul Guyer, que a traduz por ‘general conditions of construction’.

para uma intuição *a priori* de um triângulo e para sua forma pura com vistas a dar conta da validade necessária e universal das proposições referentes a essa figura, a Disciplina rejeita tal explicação dando a entender que o que garante essa validade é o simples fato de que o que é construído *a priori* numa intuição (qualquer) é o *conceito* (de triângulo), i.e. uma *representação universal* (KrV, A 713/ B 741), à “qual são indiferentes várias determinações que se referem, por exemplo, à magnitude dos lados e dos ângulos, abstraindo-se, portanto, dessas diferenças que não alteram o conceito de triângulo” (KrV, A 714/ B 742). Assim, diferentemente do que se pode depreender da passagem dos *Prolegômenos* acima citada, Kant sustenta na Disciplina que se pode construir um conceito geométrico mesmo na intuição empírica, porque, no ato de construção, o geômetra atenta para as suas condições universais de construção, i.e. para o conceito ou regra de construção, e não porque na base do triângulo construído na intuição empírica estaria uma suposta intuição pura, forma daquela intuição empírica. O que Kant quer dizer é que o geômetra procede considerando não aquela figura particular, a saber, um triângulo particular com lados e ângulos de uma grandeza determinada, mas o triângulo em geral, a triangularidade enquanto tal, abstração feita dessas particularidades. Ou seja, em contraposição à Estética transcendental, a alegação de que o geômetra não estuda propriamente aquele triângulo real construído sobre uma folha de papel e, portanto, dado numa intuição empírica, não visa tanto pôr de lado as imperfeições daquele objeto real, que fariam com que os cálculos e as proposições produzidos com base nele resultassem em meras aproximações ou generalizações indutivas. A concepção exposta por Kant na Disciplina nos faz ver que é igualmente necessário pôr de lado as particularidades da figura real e determinada que, enquanto tais, são irrelevantes para as propriedades do triângulo em geral. Desse modo, a geometria pode produzir proposições com validade necessária e universal sobre, por exemplo, os ângulos de um triângulo, porque, desde o início, o geômetra está considerando não propriamente aquele triângulo particular desenhado sobre o papel, mas também não uma suposta forma pura daquele triângulo particular, e, sim, os triângulos em geral, as propriedades da triangularidade enquanto tal, *as propriedades do objeto do conceito de triângulo* (KrV, A 716/ B 744), conceito ao qual jamais será completamente adequado nenhum triângulo particular que possa ser construído, quer numa intuição empírica, quer numa intuição pura, em conformidade com o mesmo.

A pergunta que se coloca agora para qualquer um que tenha familiaridade com os textos de Kant é a seguinte: se a validade

necessária e universal das proposições geométricas é garantida pelo simples remetimento ao conceito geométrico, às condições universais de construção, qual será então o papel que caberia à intuição nessa teoria kantiana da geometria? Pois, se o conceito geométrico é o decisivo, por que Kant insiste tanto na tese de que, em contraposição à filosofia, a geometria não pode se contentar com a mera consideração do conceito, tendo de sair dele em direção à intuição correspondente, mesmo que, aprendemos agora, essa intuição seja empírica? Em outras palavras, se a geometria lida com a triangularidade em geral, por que ela tem de considerar sempre o universal em concreto (KrV, A 714/ B 742), ou seja, sempre num triângulo particular, muito embora o geômetra saiba que está expondo propriedades válidas dos triângulos em geral?

Como se sabe, Kant dá uma grande importância à necessidade de construção de conceitos e ao recurso à intuição correspondente por parte da geometria. Ele insiste sobre esse ponto tanto na Disciplina quanto já ao tempo da *Investigação*, sendo nisso precisamente que ele via consistir a diferença específica da matemática em geral relativamente à filosofia, impedindo que esta última proceda more geometrico. Ora, se a necessidade de construção de conceitos e de recurso à intuição por parte da geometria é uma doutrina que Kant já defendia em 1764, ela não pode ser então o mero reflexo do seu interesse em argumentar indiretamente a favor de sua concepção do espaço. E, de fato, com relação à necessidade de construção em geometria, sou obrigado a concordar com Kant, embora seja obrigado a discordar dele num ponto de menor importância relacionado com essa questão.

Por um lado, creio que Kant esteja certo em insistir na necessidade de construção em geometria. Pois essa insistência não tem nada a ver com seu interesse em defender as teses da Estética transcendental e, como veremos, nem é tributária do modo euclidiano de fazer geometria. Ela se deve antes ao fato de que um conceito geométrico “é a representação de um método de proceder universal da imaginação, com vistas a fornecer a um conceito a sua imagem” ou, também, uma “regra de síntese”, “com respeito a figuras puras no espaço” (KrV, A 140-41/ B 179-80). Ou seja, a insistência por parte de Kant sobre a necessidade de construção decorre de uma reflexão sobre o que conceitos geométricos essencialmente são. Com efeito, o que são conceitos geométricos em sentido próprio senão conceitos de figuras, linhas, etc., ou seja, conceitos de objetos essencialmente exibíveis no espaço? E isso é válido mesmo nos casos em que nossa imaginação ou percepção se encontra submetida a limitações que impossibilitam que efetivamente se construam as figuras correspondentes, como no famoso exemplo do conceito de um

quiliógono, i.e. de um polígono composto por mil lados, aduzido por Descartes nas *Meditações*. Pois, devido a uma limitação da imaginação, não somos capazes de construir ou imaginar uma figura exatamente correspondente, pois ela seria indistinguível da imagem e da figura de um círculo. Porém, o mesmo se passa com conceitos da aritmética, por exemplo, com o conceito de um bilhão. Não somos capazes de abarcar pela percepção ou imaginação um conjunto de objetos exatamente correspondente a esse número, pois ele seria indistinguível de um conjunto de objetos correspondente a um bilhão e um, por exemplo. Entretanto, compreendemos os conceitos de quiliógono e de um bilhão, e o que a cada vez compreendemos é nada mais nada menos que uma regra sobre como deveríamos proceder para executar ações em conformidade de modo a exibir objetos em correspondência, ou seja, figuras ou conjuntos de objetos, apesar das nossas limitações perceptivas.¹² Em suma, cingindo-nos ao exemplo que aqui nos interessa, quem compreende o conceito de quiliógono, como, de resto, um conceito geométrico em sentido próprio, compreende nada além de uma *regra* que dita um modo de procedimento para produzir determinadas figuras em correspondência. E, no meu modo de ver, é por isso, e somente por isso, que a geometria tem de proceder à construção de seus conceitos.

Por outro lado, se o que foi dito estiver correto, serei obrigado a discordar de Kant em outro ponto. Pois ele afirma em tom polêmico contra a tradição que a geometria se ocupa com quanta, com grandezas, porque seu modo de procedimento consiste na construção de conceitos, e só grandezas, e não qualidades, são passíveis de construção a priori (KrV, A 714-15/ B 742-43). Entretanto, é Kant, e não a tradição, quem toma o efeito pela causa. Pois, na geometria, como, de resto, em qualquer ciência, o modo de procedimento é determinado pelas características e peculiaridades de seus objetos. Ou seja, é por lidar com conceitos de figuras e linhas, i.e. com grandezas extensivas, que a geometria se vê forçada a adotar como parte de seu procedimento a exibição dos objetos correspondentes. A situação é totalmente diferente na filosofia, como o próprio Kant salienta, porque seus conceitos não são regras de síntese de figuras no espaço, não são regras de produção de intuições, e, sim, regras de síntese de intuições ou percepções possíveis, que ela tem de esperar que sejam dadas em alguma parte. É por isso que a filosofia não deve tentar imitar o procedimento geométrico.

¹² Quem compreende esses conceitos está numa situação similar àquela em que se encontraria um cartógrafo naufrago numa ilha, mas ainda de posse de seus mapas e do conhecimento necessário para interpretá-los. Ele está fisicamente incapaz de se evadir da ilha, mas sabe como deveria proceder para tal.

Desse modo, deixando de lado essa pequena confusão entre causa e efeito, creio que Kant esteja certo ao insistir na necessidade de construção em geometria. De fato, com base no que foi dito acima, ousou afirmar que qualquer geometria que mereça esse nome, e não apenas aquela feita à maneira de Euclides, deverá conter um mínimo de exibição de objetos correspondentes, pois isso é algo inerente a um conceito geométrico, está analiticamente contido no conceito de conceito geométrico em geral. Na verdade, se entendo corretamente, é exatamente isso o que sucede quando se dá uma determinada interpretação ao que hoje em dia se denominam geometrias não-interpretadas. Pois essas interpretações são nada mais nada menos que traduções de variáveis e princípios lógico-formais em termos de pontos, retas etc., de maneira que eles adquiram significado geométrico propriamente dito.¹³ E o mesmo é válido, creio eu, para as modernas geometrias crescentemente algebreizadas: se devem exprimir verdades geométricas em sentido próprio, os cálculos algébricos têm de ser interpretados, por exemplo, em termos de figuras, em suma, em termos de conceitos de espaço. Nesse sentido, gostaria de corrigir a expressão empregada por Kant. É preferível dizer não que uma geometria proceda *por*, e, sim, que proceda *a* construção de conceitos. Pois, por mais que sejam crescentemente algebreizadas, tais geometrias não se confundem com a álgebra, continuam sendo sempre ainda geometrias, ou seja, ciências que empregam conceitos de objetos exibíveis no espaço. Por isso, os cálculos algébricos altamente abstratos têm de ser interpretados em termos de conceitos de espaço, mesmo que, em virtude de uma limitação nossa, não possamos de fato construir as figuras em correspondência. Além disso, expressando minha tese de um modo mais contundente, uma geometria que não exibisse pelo menos alguns de seus conceitos primitivos seria algo equivalente a uma teoria das cores produzida para ou por alguém que fosse cego. Pois, como se trata, em ambos os casos, de conceitos que remetem para objetos essencialmente exibíveis numa intuição, sem essa exibição simplesmente não se saberia sobre o que se está tratando. Evidentemente, a diferença importante entre esses dois tipos de conceitos está em que o conceito geométrico não é obtido empiricamente a partir das intuições dadas, sendo antes uma regra a priori para a produção de intuições.¹⁴

Para aprofundar um pouco mais o que, a meu ver, Kant compreende por construção de conceitos em geometria, é conveniente

¹³ Lanço mão nesse ponto das considerações apresentadas por Stephen Barker (1976, pp. 59-63).

¹⁴ É interessante notar que em certa altura da Disciplina (KrV, A 716/ B 744), Kant afirma que o que é construído na geometria não é o conceito, e, sim, a intuição, em conformidade com o conceito.

retornar ao conceito de quiliógono. Esse conceito foi por mim intencionalmente aduzido acima justamente porque os intérpretes tendem a encará-lo como um exemplo de conceito que *não* seria passível de construção, de acordo com a teoria kantiana, uma vez que não é possível produzir uma imagem do objeto correspondente. Assim, Gottfried Martin (1969, p. 25) afirma que, para Kant, a noção de construção introduz uma restrição no que pode ter direito de cidadania em geometria e que, por isso, “um matemático jamais vai querer ou poderá construir um quiliógono”.¹⁵ Esse caso é sobretudo interessante porque é discutido por Kant em sua polêmica contra Eberhard. Este último parte da suposição de que, se, para Kant, todo objeto do qual não é possível fornecer uma imagem sensível teria de ser considerado um objeto do entendimento puro, então o quiliógono estudado pela geometria serviria como um contra-exemplo da doutrina crítica, ou seja, como exemplo da possibilidade de se obter conhecimento legítimo de uma coisa em si ou de um objeto puramente inteligível. Kant responde em tom sarcástico que, seguindo a linha de raciocínio de Eberhard, um pentágono seria um objeto sensível, um quiliógono seria um objeto puramente inteligível e um eneágono (polígono de 9 lados) estaria a meio caminho entre o sensível e o supra-sensível, “pois, se não conferirmos os lados com o auxílio dos dedos, dificilmente poderemos determinar seu número com uma simples inspeção de vista.” (Kant (3), 1983, p.325). O que está subentendido nessa resposta é algo que tem escapado aos intérpretes quando afirmam que, segundo Kant, só têm direito de cidadania em geometria aqueles conceitos passíveis de construção, ou seja, cujos objetos podem ser exibidos numa intuição. Como recordamos acima, a palavra intuição encerra uma ambiguidade, significando ora a ação *subjativa* de intuir, ora o conteúdo do ato, o *objeto* intuído. Ora, sem dúvida, um quiliógono não é passível de construção, se se entende por isso a possibilidade de produzir subjeticamente uma imagem particular. Porém, como fica claro na resposta dada por Kant a Eberhard, o que determina se um objeto é sensível ou inteligível e, portanto, objeto de conhecimento possível, não é a nossa incapacidade ou limitação subjativa, ao tentar abranger com a vista, por exemplo, os lados de um eneágono. Assim, para Kant é passível de construção e é inteiramente legítimo todo conceito geométrico cujo conteúdo não se choque com as *condições objetivas* da intuição. É por isso que o quiliógono é passível de construção, ao passo que o biângulo não o é. Pois, com efeito, o biângulo não é um autêntico conceito geométrico não porque não

¹⁵ Também a esse respeito, vide Schim, (1991, p. 3).

possamos fazer subjetivamente uma imagem correspondente, mas porque ele entra em choque com “as condições do espaço e da determinação do mesmo” (KrV, A 220-21/ B 268), ou seja, porque o espaço (euclidiano) não se deixa objetivamente determinar numa figura composta de duas retas. Mas o conceito de quiliógono não contém notas que entrem em choque com as condições de determinação do espaço, pois o espaço, objetivamente falando, é passível de ser determinado numa figura de 1000 lados, e, por conseguinte, esse conceito tem pleno direito de cidadania na teoria kantiana da geometria.

Considerações finais

Vimos acima que a concepção kantiana das condições de possibilidade da geometria apresentada na Disciplina da razão pura no uso dogmático permite invalidar o argumento regressivo desenvolvido por Kant tanto na Estética transcendental quanto nos parágrafos correspondentes nos *Prolegômenos*. Pois, de acordo com a Disciplina, de nada adianta apelar para uma suposta intuição pura, por exemplo, de um triângulo particular, para dar conta da validade universal e necessária de proposições que dizem respeito aos triângulos em geral, à triangularidade enquanto tal. Ainda de acordo com a Disciplina, a validade necessária e universal das proposições geométricas deve-se antes inteiramente ao fato de que, no ato de construção daquele triângulo particular, o geômetra dirige sua atenção para as condições universais de construção do mesmo, ou seja, para o conceito ou regra universal que preside a sua construção. Isso posto, gostaria de finalizar este artigo com algumas considerações que a meu ver se colocam muito naturalmente como decorrência dessa diversidade de concepções dos pressupostos da geometria no interior da filosofia de Kant.

Em primeiro lugar, poder-se-ia perguntar se e em que medida a concepção dos pressupostos da geometria apresentada na Disciplina pode ser interpretada sem recurso à Estética transcendental, mais exatamente, sem recurso às teses da Exposição metafísica do conceito de espaço, como havíamos anunciado na Introdução a este artigo. Em outras palavras, poderíamos perguntar em que medida a teoria kantiana da geometria defendida na Disciplina se sustenta independentemente de qualquer recurso à concepção do espaço como forma pura da intuição e intuição pura, defendida por Kant na Estética transcendental. E, nesta altura, para responder a essa questão, não basta fazer referência ao fato histórico de que a teoria da geometria encontrada na Disciplina havia sido esboçada num opúsculo pré-crítico, redigido e publicado muito

antes de Kant ter concebido o espaço como forma pura subjetiva da intuição externa. Com efeito, ao fazer anteriormente referência a esse dado histórico, eu pretendia apenas dar plausibilidade inicial à minha proposta de interpretação. Pois poder-se-ia replicar que somente com a concepção do espaço característica da fase crítica, tal como é apresentada na Estética transcendental da primeira *Crítica*, aquela teoria da geometria esboçada no período pré-crítico teria chegado a sua completude e perfeição.

O que podemos concluir da concepção encontrada na Disciplina é que, qualquer que seja a natureza do espaço em que se constrói uma figura, a validade necessária e universal dos cálculos e proposições feitos com base nela estará *necessária e suficientemente* garantida pelo remetimento às suas condições universais de construção. Eis por que desenhos toscos feitos por Sócrates na areia foram suficientes para levar o igualmente tosco escravo de Mênon à compreensão do modo como se constrói um quadrado com o dobro da área de um quadrado originalmente dado. Sócrates teve que desenhar figuras ou, em termos kantianos, exibir na intuição espacial objetos correspondentes ao longo do processo de demonstração daquele teorema, simplesmente pelo fato de que o que estava em questão era justamente um teorema em geometria, necessariamente relacionado a conceitos de objetos essencialmente exibíveis no espaço. Por ser uma pessoa nada habituada a lidar com questões abstratas, o escravo de Mênon precisaria repetir os passos da demonstração algumas vezes, desenhando novas figuras na areia, até que por fim chegasse ao discernimento de que não seria mais necessário repetir o procedimento desenhando outros quadrados, à compreensão de que a validade daquele teorema estava estabelecida de uma vez por todas, evidentemente, não em virtude daqueles desenhos toscos, mas inteiramente em virtude dos conceitos (de espaço) e dos objetos correlatos dos mesmos, no caso, os conceitos de quadrado e de diagonal.¹⁶

Contudo, se a validade necessária e universal dos teoremas e das proposições geométricas pode ser adequadamente explicada exclusivamente pelo remetimento aos conceitos em questão, o que dizer da *sinteticidade* dessas proposições? Com efeito, é justamente o suposto caráter sintético (a priori) das proposições geométricas que fez com que

¹⁶ Parece ser exatamente assim que Platão interpretava a situação, como se pode ver na seguinte passagem da República, 510 d: “And do you not also know that they further make use of the visible forms and talk about them, though they are not thinking of them but of those things of which they are a likeness, pursuing their inquiry for the sake of the square as such and the diagonal as such, and not for the sake of the image of it which they draw?”

o Kant da fase crítica recorresse à concepção do espaço como intuição pura e forma pura da intuição, de modo a tornar possível uma analogia com o modo como são estabelecidas as proposições sintéticas a posteriori. Assim, interpretando o *Mênon* à luz da Estética transcendental e das passagens iniciais dos *Prolegômenos*, teríamos que admitir que, ao atentar para as figuras desenhadas por Sócrates na areia ao longo da demonstração daquele teorema, o escravo estaria, contrariamente ao diagnóstico do próprio Sócrates, aprendendo algo novo, a saber, *acrescentando* sinteticamente ao seu conceito de quadrado e de diagonal algo que não estaria originalmente contido nele e, não obstante, válido a priori, o que só seria possível pelo fato de que na base daqueles desenhos toscos estariam quadrados perfeitos e puros a priori, que seriam as formas dos primeiros.

Entretanto, se, como reza a concepção da Disciplina, a validade necessária e universal, i.e. a priori, daquele teorema não pode depender de nenhum quadrado particular e mesmo singular, seja ele dado numa intuição empírica na areia, seja ele dado numa suposta forma pura de um quadrado desenhado na areia como correlato de uma intuição pura, então estaremos diante das seguintes alternativas: 1) ou bem as proposições geométricas seriam sintéticas e, por conseguinte, exigiriam algo mais que a mera consideração dos conceitos envolvidos, a saber, o recurso a alguma intuição, mas, com isso, ficaria inexplicada a sua validade necessária e universal, mesmo que se admita que essa intuição é pura a priori; 2) ou bem a validade necessária e universal das proposições geométricas pode ser suficientemente estabelecida inteiramente pelo exame dos conceitos peculiares nelas envolvidos, a saber, conceitos de espaço, o que faz delas proposições *analíticas*. Buscarei mostrar em outro lugar que a concepção das proposições geométricas como proposições analíticas, implicitamente presente nos escritos pré-críticos em que Kant está ainda muito próximo da influência de Leibniz, é, paradoxalmente, aquela consistente com os princípios da filosofia crítica teórica kantiana e, em particular, com a assim chamada revolução copernicana.

Por ora, podemos responder da seguinte maneira à questão colocada acima. A teoria kantiana esboçada na Disciplina e herdada do período pré-crítico sugere uma concepção de geometria não como uma “ciência que determina sinteticamente e mesmo assim a priori as propriedades do espaço”, como diz Kant na Estética transcendental (KrV, A 25/ B 40), mas como um conjunto de proposições analíticas inteiramente obtidas da *análise de nossos conceitos de espaço*, de acordo com o *princípio de contradição*. Por conseguinte, uma vez que tenhamos

levado a cabo uma análise completa da teoria kantiana da geometria apresentada na Disciplina, veremos que ela é inteiramente independente da Estética transcendental, mais exatamente, da Exposição metafísica do conceito de espaço. Desse modo, como foi dito na Introdução a esse trabalho, o que temos aqui é um importante elemento para evidenciar essa independência e livrar Kant de repetidas críticas feitas por seus mais autorizados intérpretes. Além disso, em analogia com o que faz o próprio Kant por ocasião do argumento regressivo na Exposição transcendental do conceito de espaço (KrV, A 25/ B 40), a análise completa da concepção dos pressupostos da geometria na versão da Disciplina terá de perguntar: o que deve ser a *representação* do espaço, e não o espaço físico em si, para que seja possível um conjunto de proposições analíticas estabelecidas a partir de construções de conceitos de espaço? Em outras palavras, teremos de perguntar: o que deve ser a *representação* do espaço para que seja possível construir nossos conceitos de espaço, ou seja, exibir a priori objetos correspondentes aos nossos conceitos de espaço? Além disso, ainda em analogia com a Exposição transcendental, teremos de perguntar: como é possível que esse conhecimento analítico a priori obtido a partir de nossos conceitos de espaço tenha aplicação a objetos dados na experiência?

Outra questão que não pode passar sem algum comentário é a da contraposição entre o método da geometria e da matemática em geral e o da filosofia, que já havia sido estabelecida por Kant no opúsculo de 1764 e que é retomada e desenvolvida mais tarde na Disciplina. Com efeito, as interpretações usuais dessa contraposição estabelecida por Kant geralmente põem o acento no papel representado pela intuição pura na matemática (Crawford, 1962, pp. 257-268). De acordo com essa linha de interpretação, exatamente a possibilidade de recurso à intuição pura faria com que somente na matemática sejam possíveis *demonstrações* feitas a partir de *axiomas* e *definições*. Isso não deveria ser imitado pela filosofia, onde não é possível esse recurso à intuição pura, em oposição ao que pretendeu fazer, por exemplo, Spinoza, com sua ética *more geometrico*. Ora, se, como pretendi ter mostrado, o suposto recurso à intuição pura não é de modo algum o elemento decisivo no procedimento geométrico, mas, sim, o recurso ao conceito (geométrico), então coloca-se muito naturalmente a pergunta sobre o que distingue essencialmente a matemática da filosofia, na medida em que a matemática é inegavelmente um conhecimento racional e a própria filosofia é definida por Kant como um “conhecimento racional a partir de conceitos”. Buscarei desenvolver detalhadamente essa questão em outra ocasião, mas por ora, remeto o leitor para um artigo de minha autoria já

publicado, no qual pode ser encontrado o essencial de minha resposta a esse problema (Esteves, 2010, pp. 68-76).

Referências

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism*. rev. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- BARKER, S. *Filosofia da matemática*. trad. por Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- CRAWFORD, P. A. "Kant's theory of philosophical proof", *Kant-Studien* 53: (1962): 257-268.
- ESTEVES, J. "Kant's theories of geometry". In: *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses: Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. v. 2. pp. 173-184. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- ESTEVES, J.; GLENDAY, C. "Kant, Chomsky e Rawls: sobre o método de *A theory of justice*", *Kant e-Prints* 5 (2010): 66-92.
- GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HINTIKKA, J. "Kant on the mathematical method". In: Carl J. Posy (ed.), *Kant's philosophy of mathematics: modern essays*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- KANT, I. (1) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Wilhelm Weischedel (ed.). Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
- _____. *Crítica da razão pura*. trad. por Valerio Rohden e Udo Moosburger (Coleção 'Os Pensadores'). São Paulo: Abril, 1983.
- _____. (2) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Wilhelm Weischedel (ed.). Bd. 5 Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. (3) *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Wilhelm Weischedel (ed.). Bd. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- KEMP SMITH, N. *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. New York: Humanities, 1995.
- MARTIN, G. *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- PLATO, *Republic*. trad. por Paul Shorey. In: Edith Hamilton and Huntington Cairns (eds.), *The collected dialogues, including the*

letters (Bollingen Series LXXI). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978.

SCHIRM, M. “Kants theorie der geometrischen Erkenntnis und die nichteuclidische Geometrie”, *Kant-Studien* 82.1 (1991): 1-28.

SILVA, J. J. *Filosofias da matemática*. São Paulo: UNESP, 2007.

STRAWSON, P. F. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.

Resumo: O exame dos textos de Kant permite distinguir duas teorias distintas sobre os pressupostos da geometria. A primeira e mais discutida pelos intérpretes é aquela que exige a construção dos conceitos da geometria euclidiana, a única com o qual Kant pôde ter tido familiaridade, na intuição pura a priori do espaço, como uma condição de possibilidade das proposições sintéticas a priori no conhecimento geométrico. Desse modo, essa teoria dos pressupostos da geometria forneceria uma prova indireta da Exposição metafísica na *Crítica da razão pura*. Ora, com o aparecimento de geometrias não-euclidianas, ambas perderam muito em força de convicção nos dias de hoje. Em defesa de Kant, eu gostaria de mostrar que ele entretém outra teoria, em oposição à primeira, que também exige a construção de conceitos geométricos, mas na qual o conceito geométrico desempenha o papel principal, enquanto a intuição, sobretudo a intuição pura a priori do espaço, desempenha um papel secundário. Se isso estiver correto, esta última teoria revelar-se-ia independente da Exposição metafísica.

Palavras-chave: intuição pura, conceito geométrico, construção de conceitos, espaço

Abstract: The study of Kant's texts allows us to disentangle two distinct theories of geometry. The first and more discussed by the interpreters is that one that requires the construction of the concepts of the Euclidian geometry, the only one with which Kant could have been acquainted, in the pure intuition *a priori* of space, as a condition of possibility of the *a priori* synthetic propositions in the geometrical knowledge. Thus, this theory of the presuppositions of geometry would provide an indirect proof of the Metaphysical exposition in the *Critique of pure reason*. Now, since the non-Euclidian geometries arose, both have no appeal nowadays. In Kant's defense, I would like to show that he entertains another theory, in opposition to the former, that equally requires the construction of geometrical concepts, but in which the geometrical concept plays the main role, while the intuition, above all the pure intuition *a priori* of space, plays a secondary role. If so, this theory would turn out to be independent from the Metaphysical exposition

Keywords: pure intuition, geometrical concept, construction of concepts, space

Recebido em 23/04/2013; aprovado em 30/05/2013.

Jupiter and the god of morality: the paradox of individual autonomy and national self-determination in Kant

Scott Morrison*

Temple Court Chambers (Londres, Reino Unido)

1. The paradox

No state shall forcibly interfere in the constitution and government of another state.¹

[M]an (and every rational being) is an end in itself, i.e. he is never to be used merely as means for someone (even for God) without at the same time being himself an end, and that humanity in our person must itself be holy to us, because man is subject to the moral law.²

The ethics and the political philosophy of Immanuel Kant yield a paradox. Individualism and the distinctive value of autonomy in Kant's ethics contrast with the inviolability of national sovereignty and self-determination he accords to the state in his political philosophy. The paradox arises because there is no logical necessity and, as history attests, certainly no practical guarantee, that a legally constituted and internationally recognized state will respect the rights and privileges its citizens deserve (in Kant's view, by virtue of their rationality and autonomy), such as independence from the government, freedom of speech, and equality before the law.

In the realm of international politics and security studies it is now widely recognized how seriously an absolute and unerring commitment to state sovereignty may compromise, or protect the compromisers of, civil, political, and human rights. The keystone of Kant's morality is the sacrosanct freedom of the individual, construed as a deep conception of autonomy, expressed most forcefully in the formula of humanity (second quote above.) Kantian ethics, emerging in the transformed concept and

* Email: smsmorrison@gmail.com

¹ *Perpetual peace*, p. 96. Parenthetical citations, other than to GW, refer to the same volume.

² *Groundwork of the metaphysics of morals*, p. 138.

discourse of human rights, have gained popularity on a global scale, and certainly within the political science literature on international relations.

By nearly all accounts, the spread of the idea of human rights, even when it may not be accompanied by wholly consistent state conduct, is a positive development. A minority oppose the modification or loosening of national boundaries and prerogatives. Kant gives us the crystallization and rigorous defense of each side of the debate. He advances an individualistic ethics, but equally forcefully expresses the necessity, within an international state system, of national self-determination and the observance of a realm of internal affairs, over which only the state has control, and in which the international community cannot directly intervene.

The paradox is further deepened by Kant's opposition to revolution or insurrection, even when it is democratic in origin, purely initiated by popular movements, without external interference. In an aversion to instability and the threat of civil disorder reminiscent of Hobbes, Kant eschews efforts to unseat even oppressive and unjust sovereigns; in most passages of Kant's political writings it appears to be his conviction that it is more virtuous and, more importantly, right, for citizens to suffer legal repression, rather than the instability of revolution. Revolutions are, in Kant's published works, presented as necessarily illegal. The conservative coloration of Kant's outlook is well known. At the same time, Kant sympathized with the instigators of the American and French Revolutions; admittedly the revolutionary leadership was itself an elite in both cases, consisting of landowners and bourgeoisie respectively.³ In his principled opposition to revolution and the overthrow of regimes, Kant was not unaware of the potential cruelties of the state; he knew the reasons why citizens might seek to rebel, even by violent means.

The dilemma or paradox arises when Kant's political and ethical writings are read together because these two commitments, the commitment to individual and, at the same time, national self-determination and autonomy cannot be satisfied. If in fact human sovereignty, autonomy, and freedom is paramount, what can ever justify sacrificing it for the sake of the international system of sovereign states?

³ On Kant's views concerning the revolutions of his time I have referred to Reiss's introduction to Reis and Nisbet (1970, 1991), pp. 3-4. *The Conflict of the Faculties* is Kant's most revolutionary work. Patrick Riley discusses *Conflict* in his (1983).

2. The human rights and national determination debates in the social, political and security realms

The political science literatures on nationalism and citizenship have incited scholarly investigation and skepticism concerning the view of states and their formation as a positive development. Institutions and issues that tend to undermine the stringent observance of state sovereignty include war crimes tribunals, the International Criminal Court, the increasing use of economic sanctions, political and economic unification exemplified by the European Union, and evolving forms of humanitarian and foreign aid. Since the end of the Cold War, and the beginning of a virtually unipolar world (that is, the emergence of the US as a potential global hegemon), the traditional conceptions of state sovereignty, jurisdiction and boundaries appears to be in flux, or even wholly anachronistic.

The nature of possible interference and intervention within states, and the possible threats to national self-determination have evolved with the acceleration of processes of globalization. Interventions have become at once more effective and more subtle. Nevertheless, the prospect of a world government in any shape or form, certainly in the shape of the United Nations, remains remote. For example, peacekeeping forces require the consent of the state in which they intervene, and the process of mobilizing troops is fraught with delay and limitations imposed by the diplomatic and political channels of decision-making under the aegis of the United Nations. On the whole, the main threats to sovereignty stem not from any overtly political institutions or from other states, but from private organizations. Without denying the contemporary reality of military intervention and war, the types of actions in the current international scene that more frequently (if less dramatically) undercut sovereignty include world financial institutions, transnational corporations and non-governmental organizations. Kant himself articulated the power of trade. Trade relations, and their inexorably widening scope, tend to diminish the possibility of war; economic incentives can be most effective tools of intervention and manipulation. A commonplace contemporary example is the ability of transnational corporations to extract benefits and concessions from their host state's government, by means of negotiation and the threat to divest. Kant observed that the

spirit of commerce sooner or later takes hold of every people, and it cannot exist side by side with war. And of all the powers (or means) at

the disposal of the power of the state, financial power can probably be relied on most...⁴

Kant's political views, despite the inherent limitations of the a priori deductive method he employed, are prescient: his ideas on the "democratic peace" and international ethics have been recognized, as well as, in *Perpetual peace* (1795), the analytical aspects of his theory of international politics. Kant's contributions to liberal thought are increasingly prominent in political philosophy;⁵ his political and ethical writings together may help to advance thinking on the conditions under which intervention in sovereign states can and cannot be justified. In addition, existing Kant scholarship tends to focus either on the political or on the ethical works, rather than juxtaposing the two, thereby eliding the particular paradox I argue Kant's thought poses. I will explain the elements of Kant's thought which yield the paradox and advance an interpretation which seeks to resolve and, in some measure, explain it.

3. Kant's ethics

What distinguishes rational from other beings is their ability to conceive and to give to themselves an end, a purpose, an aim. It is this ability that is the basis for the moral, not merely the cognitive or psychological, autonomy of persons. Kant codified the concept of autonomy in the various versions of the categorical imperative stated in GW. The formula that is probably the best known is the idea that persons must always be treated as ends in themselves, never only as a means to an end. Kantian autonomy implies that we must always recognize that our fellow human kind, like us, possess rationality and their own ends; they are the bearers of dignity because of their rational capacity, and the moral autonomy which springs from it. Kant presupposes that adults can be morally self-governing; they have sufficient understanding and motivation to act in accord with right. As explained by J.B. Schneewind, Kant's idea of autonomy has two components:

The first is that no authority external to ourselves is needed to constitute or inform us of the demands of morality. We can each know without being told what we ought to do because moral requirements are requirements we impose on ourselves. The second is that in self-government we can effectively control ourselves. The obligations we

⁴ *Perpetual peace*, p. 114.

⁵ On Kant's international ethics: Armstrong (1931), Friedrich (1948), Gallie (1978), Galston (1975). On Kant's analytic theory of international politics: Doyle (1993).

impose upon ourselves override all other calls for action, and frequently run counter to our desires. We nonetheless always have a sufficient motive to act as we ought.⁶

Failures to act as we ought are due to failures of our rationality and to the interference of subjective considerations. The fact that individuals possess autonomy implies that they have sufficient motivation to act in accord with right. In this respect Kant's moral psychology resembles the Platonic premise that "to know the good is to do the good." Or in Kant's case, "to know the right is to do the right."

A foray into Kantian metaphysics is beyond the scope of this paper. However, explaining the notion of the kingdom of ends, put forward in the GW should suffice for present purposes. In the kingdom of ends, every being is perfectly rational. As a result they know and perform every duty and dictate of the universal moral law without failure. Both the autonomy of individual moral agents is fully realized and, as a direct and inevitable consequence, the categorical imperative is universally followed. Kant claims that such a kingdom of ends would actually be realized by means of maxims conforming to the laws that the categorical imperative prescribes to all rational beings. The kingdom of ends is not intended as an impossible vision but rather one that can shape normative thinking, and indeed can shape and inform our vision of ethical life and society.

A world of rational beings is possible as a kingdom of ends, and this by virtue of the legislation proper to all persons as members. Therefore every rational being must so act as if he were by his maxims in every case a legislating member in the universal kingdom of ends.⁷

The categorical imperative is the supreme moral law in Kantian ethics. It applies universally and is taken to override contrary inclinations or subjective forces. It is expressed in various forms, including:

Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law.⁸

Act as if the maxim of thy action were to become by thy will a Universal Law of Nature.⁹

⁶ Schneewind (1992), p. 309. I have also referred to Schneewind (1998): Chapters 2 and 3 concern Kant's moral philosophy, examining the ways in which it represents a revolution in moral thought.

⁷ GW, 67-68.

⁸ Op. cit., 49.

⁹ Loc. cit.

The essential method encapsulated in the categorical imperative, and of Kant's efforts to construct a systematic ethics based on reason, is the universalization of maxims, or principles of action, for the purpose of determining whether they are consistent with the moral law. The peace plan Kant advances in his political writings parallels the kingdom of ends in significant respects which I will explore. The key idea from the ethics that underlies the paradox is the moral inviolability of the individual and the individual's autonomy, which results from his or her status as a rational being.

4. Kant's political philosophy

The analogue to the individual in Kant's political philosophy is the state. The state, like the individual in the kingdom of ends, is situated in a legal international order of other states. The just and ethical character of the individual state derives from the rationality of its citizens and government, and the adherence of the latter to certain norms of conduct with other states. Wolfgang Kersting argues that

Kant's political philosophy is therefore principally the unfolding of the normative concept of the ideal state which elucidates the constitution of a community of free and equals based solely on rationally just interhuman relations.¹⁰

The state constitutes a moral person.¹¹ The ascription of moral personhood bears some explanation, as the correspondence of the individual and international moral realms is neither obvious nor beyond question. The state is represented by the government and embodied by the citizens.

For a state, unlike the ground on which it is based, is not a possession (*patrimonium*). It is a society of men, which no-one other than itself can command or dispose of. Like a tree, it has its own roots, and to graft it on to another state as if it were a shoot is to terminate its existence as a moral personality and to make it into a commodity. This contradicts the idea of the original contract, without which the rights of a people are unthinkable.¹²

In Kant's view, the state is both a society of men and a moral personality. And yet the state, unlike an individual, is not intentional. It does not possess the singleness of purpose, the continuity of memory or

¹⁰ Kersting (1983), p. 143.

¹¹ Perpetual peace, p. 165.

¹² Perpetual peace, p. 94.

consciousness that an individual does. The government and, *a fortiori*, the citizens, are made of many minds and bodies, interests and strategies, and this plurality need not be consistent; political outcomes can be, as a result, highly irrational, contrasting sharply from what any one leader or citizen plans or desires.¹³ These facts suggest an interpretation of the moral personality of the state not as an ontological proposition, a description of the reality of the state, but rather as a hypothetical construction employed for moral purposes. Although Kant may have ascribed historical reality to the idea of the social contract, in my view it is best interpreted as a wholly hypothetical exercise. Similarly, counting the state as a moral personality is, I believe, best understood as the idea that in order to reach normative judgments we suppose that the state possesses the moral status and personality of an individual, in the same way that a corporation can legally but also metaphorically embody and represent a group of individuals.

In Kant's view not just any state constitutes a moral person. In order to possess such status of moral personhood, a state must leave the state of nature and become a legal state. The requirements for legality include

a constitution based on the civil right of individuals within a nation (*ius civitatis*) (...) on the international right of states in their relationships with one another (*ius gentium*) (...) on cosmopolitan right, in so far as individuals and states coexisting in an external relationship of mutual influences, may be regarded as citizens of a universal state of mankind (*ius cosmopoliticum*).¹⁴

The state is located in historical time, just as Kant's political philosophy nests in his philosophy of history, and political philosophy closely related to the philosophy of right. Williams reads Kant's philosophy of history as depicting the progress of right.

Kant's political philosophy is deeply rooted in his metaphysics of right, and for this reason formed by the theory programmed of a pure normative rationalism which eschews all empirical and historical determination.¹⁵

¹³ As Hans Saner points out, "There is not a physical person but a moral person, a state, which is claiming freedom. With other states it lives in conditions of nature, but internally it remains a system of law." (1973, p. 252).

¹⁴ "This classification, with respect to the idea of a perpetual peace, is not arbitrary, but necessary. For if even one of the parties were able to influence the others physically and yet itself remained in a state of nature, there would be risk of war, which is precisely the aim of the above articles to prevent." (*Perpetual peace*, pp. 98-99)

¹⁵ Williams (1996). "Kant's political philosophy finds its architectonic place within the complex structure of his entire practical philosophy in the pure philosophy of right and in the philosophy of history – history read as the progress of right." (Kersting, 1983, p. 143)

Kant's political philosophy is certainly shaped by normative rationalism and the core concept of right. However, unlike his metaphysics, empirical realities figure significantly into his political works. Kant's explanation of why republicanism is superior to monarchy (which he did not definitively reject), and why republicanism is a key ingredient in the relations of peace among states, clearly depends upon the actions and interests of citizens (as opposed to subjects who are governed by a monarch), living in historical time.¹⁶ The important contrast between Kant's view of history and his political philosophy is that the former is concerned with explanation or interpretation while the latter is concerned with the calculation of action, weighing of possibility and deliberation of outcomes.¹⁷ In contrast with Machiavelli, who believed men have a 50-50 chance to alter history, Kant placed greater weight on historical forces, which he construed as wholly independent of human agency and effort. The weak position of humans in the natural order is a result of their dual nature as phenomenal and noumenal beings.¹⁸ The force ascribed to nature helps to explain Kant's rejection of revolution and his preference for an incremental and slow pace of change, as opposed to sudden, radical and revolutionary efforts.

Kantian teleology plays a prominent role in the evolution towards peace, and the perfect political constitution.¹⁹ Perpetual peace is guaranteed by no less an authority than the great artist of Nature herself." (*Perpetual peace*, p. 108) Its achievement by human effort alone is not only unnecessary but impossible (*Metaphysics of morals*, p. 173). Hence Kant rejects the forceful installation of republican regimes. Yirmiahu Yovel argues that Kant's moral and political philosophies are unified by the philosophy of history; the idea of the highest good in the *Critique of practical reason*, and, I would add, the kingdom of ends in the GW, should be seen in the widest possible sense, not merely as goals for personal morality but as the goal or end for the entire human race.²⁰

¹⁶ "[C]itizens (not mere subjects) in a republic would dissent from war, out of the legal motive of self-love. Therefore republicanism (internally) and eternal peace (externally) are interlocked, absolutely inseparable." (Riley, 1983, p. 168)

¹⁷ Williams (1996), p. 111.

¹⁸ Williams (1996), p. 113. Williams states that in Kant's view "for progress to come about in politics circumstance and instinct have apparently to prevail." (p. 115).

¹⁹ Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose, p. 50.

²⁰ Yovel (1980), p. 105.

5. Kant's anti-revolutionary spirit

Kant strongly opposed efforts to overthrow legally constituted regimes, whether the impetus emanated from inside or outside the state. He favored gradualism over revolution,²¹ and change from within the existing legal and political system.

There can be no rightful resistance on the part of the people to the legislative head of state. For a state of right becomes possible only through submission to his universal legislative will. Thus there can be no right of *sedition* (*seditio*), and still less a right of *rebellion* (*rebellio*).²²

Resistance to the authorities, even if their exercise of power is repressive and unjust, is by definition unlawful, and would nullify the legal constitution. For such a right to resistance and rebellion to be legal, as for example the framers of the American Declaration of Independence argued it should be (on a natural law basis), Kant claimed that a public law sanctioning disobedience and resistance would be required, but that such a law would be self-contradictory.

[T]he contradiction is at once obvious if we ask who would act as judge in this dispute between the people and the sovereign (for in terms of right, they are still two distinct moral persons.) It then becomes clear that the people would set themselves as judges of their own causes.²³

And this conflicts with the legal order and would return the state to a state of nature, the worst possible outcome, in Kant's view. He thus eschews a natural law basis for rebellion, and effectively limits the autonomy of the citizens, subordinating it to the higher good of the state, which demands the autonomy of the rulers, although in a republican state they cede some of their autonomy to the citizenry, insofar as they act as the people's representatives. If the people do not act through the recognized channels, the condition of right is violated.

²¹ (*Perpetual peace*, p. 146). "any alteration to a defective political constitution, which may certainly be necessary at times, can thus be carried out only by the sovereign himself through reform, but not through revolution by the people" (*Perpetual peace*, p. 147). Other states may within the confines of right decide to help the toppled monarch.

²² "least of all a right to *lay hands on* the person of the monarch as an individual, or to take his life....least attempt to do so is high treason..." which can be punished with death (*Metaphysics of morals*, p. 144).

²³ (*Metaphysics of morals*, p. 145). In a note Kant says "It is possible to conceive of a monarch's *dethronement* as a *voluntary* abdication of the crown and a renunciation of his power by giving it back to the people, or as a forfeiture of power, without violation of the monarch's person, whereby he is simply relegated to the rank of a private citizen." He then suggests it may be possible to appeal to "a supposed *right of necessity* (*casus necessitates*).". The execution of the monarch is worse than his murder as the rebels in the former case presume legal authority.

[N]o attempt should be made to put it into practice overnight by revolution, i.e. by forcibly overthrowing a defective constitution which has existed in the past; for there would then be an interval of time during which the condition of right would be nullified. If we try instead to give it reality by means of gradual reforms carried out in accordance with definite principle, we shall see that it is the only means of continually approaching the supreme political good – perpetual peace.²⁴

However, in at least one passage, Kant strikes an intermediate position, asserting the principle, “‘Obey the authority which has power over you’ (in everything which is not opposed to morality) is a categorical imperative.” This passage does not make clear what is meant by morality in this context.²⁵ Elsewhere Kant elaborates:

Force, which does not presuppose a judgment having the validity of law is against the law, consequently [the people] cannot rebel except in the cases which cannot at all come forward in a civil union, e.g. the enforcement of a religion, compulsion to unnatural crimes, assassination, etc.²⁶

Apparently on this (admittedly anomalous) view there are some special circumstances when rebellion can be justified. Riley endeavors to resolve this tension and to preserve the coherence within Kant’s political thought. He argues that it may be permitted for the people to take “authority from the ruler, depose him or reform his administration, but [they] cannot punish him.” On this view, removal of a particular ruler is not an assault on legality as such, and does not constitute revolution.²⁷ However, this interpretation lacks credibility given the expansive prohibitions on popular action which pervade Kant’s political texts.²⁸ I would suggest that Kant felt a certain ambivalence about revolution and sought a way, a way which was ultimately unconvincing, to reconcile individual instances of popular rebellion and resistance with his

²⁴ *Metaphysics of morals*, p. 175.

²⁵ The quote is part of a ‘Supplementary Explanation’ that Kant attached to the *Rechtslehre*, quoted by Riley (1983), pp. 106-107.

²⁶ Quoted in Riley (1983), p. 106. Riley cites Beck, “Kant and the Right of Revolution”, p. 173.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ A more plausible interpretation is advanced by Williams (1983, p. 227): “Kant is in practice somewhat equivocal about the conditions under which it is right to resist a sovereign. On the face of it, he denies categorically that there can be such a right (...). But as a political strategy in the everyday world Kant is not entirely prepared to rule out the possibility of resistance to the ruler”. This preserves the theoretical commitment to sovereignty and its immunity from illegal efforts to undermine the regime, while recognizing the tension that results in Kant’s views when he is faced with the practical reality. Williams contends that Kant is committed to the view that the only way to progress is through the existing sovereign and “as his Marxist critics point out, Kant’s political courage deserts him” (*loc. cit.*).

theoretical commitment to the legal order at the expense of popular autonomy.

To explain the rejection of popular resistance as a component in the paradox, it is important to recognize that Kant's principled position was consistent with a state that used its citizens as a means to an end, e.g. to pay taxes, to fight in wars they did not accept or agree with. A repressive but legal state could violate civil rights, refuse to represent its citizens in a democratic fashion or to be held accountable to them. The state could violate every ethical injunction and do so with impunity. Even if a nominally republican, or even consistently democratic structure were in place, a state could violate human rights, (the conception of which is ascribed largely to Kant himself.)²⁹

6. No external intervention

The general principle underlying the prohibition of external interference in the affairs of a state is that "No one has a right to compel or coerce anyone whomsoever in the state...otherwise than by the public law and through the sovereign or ruler executing it."³⁰ But, as with Hobbes' *Leviathan*, there can be no sovereign or government that controls or has superior authority to the sovereign of the state. Although Kant sympathized with world government as an ideal, he believed it was one that must be abandoned, due to the attachment of states to their sovereignty. In *Perpetual peace*, Kant ascribes varying degrees of stringency to the duties of states in the international order.³¹ In *Perpetual peace*, the prohibition against interference, quoted in the beginning of this paper, is of the strictest kind, one that permits no subjective latitude. Kant rejects open intervention and his view seems to rule out even aiding internal opposition groups in order to encourage a civil uprising.

The norm of noninterference only holds when a state is civil. Under conditions of anarchy intervention is permitted. Kant gives the example of a state which, due to internal discord, splits into two parts, each claiming authority over the whole. "[I]t could not be reckoned as interference in another state's constitution if an external state were to lend support to one of them, because their condition is one of anarchy."³²

²⁹ Cf. the inadequacy of juridical equality and the rule of law as depicted by Franz Neumann.

³⁰ Quoted in Riley (1983), note 109, p. 134.

³¹ "when regarded objectively or in relation to the intentions of those in power, are *prohibitive laws* (*leges prohibitivae*). Yet some of them are of the *strictest* sort (*leges strictae*), being valid irrespective of differing circumstances, and they require that the abuses they prohibit should be abolished *immediately*... Others...allow some subjective latitude..." (*Perpetual peace*, p. 97.)

³² *Perpetual peace*, p. 96.

However, if a state intervened under other circumstances, and the state is not actually divided and anarchic, interference “would be an active offence and would make the autonomy all other states insecure.”³³ Kant’s opposition to intervention rests on a domino theory, if you will: no state’s sovereignty will be secure until every state’s sovereignty is secure.

The need for sovereignty, for the exclusive control of a state over a set territory, and over its inhabitants follows from the limited quantity and resources that can sustain life.

Through the spherical shape of the planet they inhabit (*globus terraqueus*), nature has confined them all [people] within an area of definite limits. Accordingly the only conceivable way in which anyone can possess habitable land on earth is by possessing a part within a determinate whole in which everyone has an original right to share.³⁴

The value of exclusive control and necessity of private property spreads to all levels of human interactions: international, national, and local. Private property rights can be justified along the same lines, in a manner resembling Locke’s theory of property rights. Extending Kant’s argument, such an arrangement permits greater efficiency, productivity, and freedom. To refer to a more recent concept, state sovereignty and private property are needed to avoid “the tragedy of the commons” by which resources will be squandered if the rights to their use and exploitation are not granted to particular individuals.

He must accordingly enter into a state wherein that which is to be recognized as belonging to each person is allotted to him by law and guaranteed to him by an adequate power (which is not his own, but external to him.) In other words, he should at all costs enter into a state of civil society.³⁵

Similarly consequentialist reasoning undergirds the rejection of specific intervention, further supporting the sovereign state system. In addition, Kant uses publicity as a way to test the validity of actions or maxims, pursuant to the contractarian character of his political and ethical thought. Kant rejects the annexation of a smaller state by a larger

³³ Loc. cit.

³⁴ *Metaphysics of morals*, 172.

³⁵ (*Metaphysics of morals*, p. 165) “We might thus expect that civilized peoples, each united within itself as a state, would hasten to abandon so degrading a condition as soon as possible. But instead of doing so, each state sees its own majesty (for it would be absurd to speak of the majesty of a people) precisely in not having to submit to any external legal constraint, and the glory of its ruler consists in his power to order thousands of people to immolate themselves for a cause which does not really concern them, while he need not himself incur any danger whatsoever.” (*Loc. cit.*)

state, even if such a step is needed for the preservation of the larger state. The larger state could not make public its maxim to annex a smaller state in order to preserve its own integrity because smaller states would then unite against it, or larger more powerful states would seek to make their own claims on it. If made public, the plan to intervene would fail. “This is a sign that it is unjust. The magnitude of the injustice is irrelevant.”³⁶ The same reasoning appears in connection with the tactic of ‘divide and conquer.’ “Thus this maxim of political expediency, if acknowledged publicly, necessarily defeats its own purpose and is consequently unjust.”³⁷

7. The plan for peace

Kant’s definition of peace is robust. He contrasts it with the mere suspension of hostilities, during which time further preparations for war can be made. For this reason he rejects standing armies as inducements to war. He holds that “perpetual peace” is nearly a pleonasm, as peace itself virtually implies permanence, because it nullifies existing and possible future reasons for war.³⁸ Kant borrows this concept of peace from Leibniz; not “the peace of exhaustion and desperation under universal despotism, but a peace constantly renewed by the citizens of a universe of republics.”³⁹

Internal and external order are linked and resemble one another. “Only an international peace (roughly) comparable to the peace that ought to be enjoyed by individual men in a particular state can guarantee state law.”⁴⁰ Nevertheless the solutions Kant proposes in both contexts are similar. The international peace must be modeled on the relations of independent citizens in a civil society, like the kingdom of ends, but on an international scale.⁴¹ States must exit the state of nature, first individually, and then together, in the system of sovereign states. The state of nature is, as for Hobbes, a condition of war, the complete antithesis of peace.

³⁶ Perpetual peace, p. 128.

³⁷ Perpetual peace, p. 128.

³⁸ Perpetual peace, p. 93.

³⁹ Perpetual peace, p. 122.

⁴⁰ Doyle (1993), note 4, p. 115.

⁴¹ “The universally recognized independence of states must be the basis for world peace, as this establishes the only kind of international order which meets the requirement of the original social contrast that the citizens of a state must be regarded as the masters of their own destiny. For Kant a peaceful international order has to be modeled on the relations between independent citizens in a civil society.” Riley (1983), p. 250.

The situation in question is that in which one state, as a moral person, is considered as existing in a state of nature in relation to another state, hence in a condition of constant war.⁴²

However, in contrast with Hobbes, the state of nature does not imply that actual war inevitably occurs. Nor does it imply the active perpetration of injustice. If disputes arise, however, there can be no recourse to justice, only the decision of the strongest.

The state of nature need not necessarily be a *state of injustice (iniustus)* merely because those who live in it treat one another solely in terms of the amount of power that they possess. But it is a *state devoid of justice (status iustitia vacuus)*, for if a *dispute over rights (ius controversum)* occurs in it, there is no competent judge to pronounce legally valid decisions.

The obligation to exit the state of nature may be compared to Hobbes' notion, of duties which apply *in foro interno* as opposed to *in foro externo*. There can be no obligation to enter into the contract if other parties are not willing to, although there is a duty (*in foro interno*) to will and hope for the escape from the state of nature. However this duty only becomes active, one that binds the individual state or citizen, when others have also agreed to the contract, to giving up the freedom of the state of nature and embracing (more tightly defined but also exclusive) civil freedom. The distinction between the two types of duties follows from the rational perception of the classic prisoner's dilemma. If a state enters a contract with other states this presupposes that all involved parties have already left the state of nature and founded civil and legal orders within their own boundaries.

In order for the first and subsequent states to leave the state of nature, the society must first have done so, formed a state.

Thus the first decision the individual is obliged to make, if he does not wish to renounce all concepts of right, will be to adopt the principle that one must abandon the state of nature in which everyone follows his own desires, and unite with everyone else (with whom he cannot avoid having intercourse) in order to submit to external, public and lawful coercion.⁴³

A possible interpretation of the dynamic expansion of peace draws on the idea of deliberation and deliberative discourse. Kant

⁴² "international right is thus concerned partly with the right to make war, partly with the right of war itself, and partly with questions of right after a war, i.e. with the right of states to compel each other to abandon their warlike condition and to create a constitution which will establish an enduring peace." (*Metaphysics of morals*, p. 165)

⁴³ *Loc. cit.*

foresees an evolutionary process beginning with one large state of a peaceful disposition, which through example and rational debate, persuades other states to follow the same path. Slowly a number of peaceful republics might form a Federation which may itself slowly expand to encompass all states.⁴⁴

The process begins with the first domino falling into place. One state must be disposed towards peace. It will then provide “a focal point for federal association among other states.” As they join the federation, “the freedom of each state in accordance with the idea of international right” will be ensured “and the whole will gradually spread further and further by a series of alliances of this kind.”⁴⁵

Contractarianism is thus the building block for the peace. Agreement breeds agreement and freedom multiplies freedom. The freedom of the state and the citizen within the republican state are parallel. Freedom is the

warrant to obey no external laws except those to which I have been able to give my own consent. Similarly, external and rightful equality within a state is that relationship among the citizens whereby no-one can put anyone else under a legal obligation without submitting simultaneously to a law which requires that he can himself be put under the same kind of legal obligation by the other person.⁴⁶

Kant does not call for a world government or an international state, but rather a federation of sovereign states each having republican constitutions. A peace pact (*foedus pacificum*) makes possible the full realization of a legal state, at the national level, possible. The possibility of a fully lawful state at the national level is therefore dependent on a peaceful world order. The relation is dialectical, rather than linear. If the process depended upon a discrete and determinate starting point in historical time, it would introduce a regress or circularity problem. In the dialectical emergence of the peace pact, the degree of harmony at both domestic and international levels are mutually reinforcing. There is a “mutual need of republican constitutionalism and international federalism for each other, and the dependence of the constitution itself on peace through international lawfulness.”⁴⁷

⁴⁴ Williams (1983), p. 256.

⁴⁵ Quoted. by Williams (1983), p. 257.

⁴⁶ “And, as regards my own freedom, I am not under any obligation even to divine laws (which I can recognize by reason alone), except in so far as I have been able to give my own consent to them...” (*Perpetual peace*, p. 99)

⁴⁷ Riley (1983), p. 134.

A surrender of state sovereignty is not required for the execution of the pact. As an empirical matter, Kant believed solutions that required a complete surrender of sovereignty, were untenable. As a result he endorsed a free federation of corporate bodies voluntarily obeying international law, and not a world government.⁴⁸ Consequently, states do not have a strict duty to abandon their sovereignty; “the positive idea of a world republic must be replaced by the negative substitute of a union of nations which maintains itself, prevents wars and steadily expands.”⁴⁹ In fact, Riley’s interpretation here understates the role of sovereignty in the peace plan. Arguably the state has a duty to retain its sovereignty. To waive it would in itself endanger the pact. Under the interlocking federal system, according to Kant, a world republic can provide the greatest assurance of peace, although it also poses the threat of despotism.

In *Perpetual peace*, Kant makes unusual efforts to defend, if not the feasibility of the plan, then the duty to strive towards its realization, even if its achievement may be (although it is not known to be) impossible. Kant anticipates objections to his peace plan as Pollyanna. In the preface, he tells of a Dutch innkeeper who put the satirical inscription “The Perpetual Peace” over a picture of a graveyard. As is characteristic of his ethics generally he refuses to rely on individual virtue. The peace can be achieved, he argues, even by a nation of “devils as long as they possess understanding.”⁵⁰ On the practicability of the peace plan, Kant argues that the proposition that ‘there shall be no war’ cannot be refuted; this is sufficient for the possibility of perpetual peace, which is in itself required in order for there to be a duty to strive toward its realization. In this respect, Kant’s account closely resembles his approach to the resolution of the antinomy in the *Critique of pure practical reason*, and the reasons offered there for why humankind must strive for the Highest Good. The conclusion is that

we must simply act as if it [the perpetual peace] could really come about (which is perhaps impossible), and turn our efforts towards realizing it and towards establishing that constitution that seems most suitable for this purpose.⁵¹

⁴⁸ “If occasionally Kant seems a bit ambivalent about the desirability of state sovereignty – he says at one point that the idea of world government is valid in theory but that state vanity rejects it – most of the time he seems to say that a world organization must be worked out in terms of sovereignty, in terms of a free federation of corporate bodies voluntarily obeying international law, and not a world law for individuals.” Riley (1983), p. 116.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 117.

⁵⁰ *Perpetual peace*, p. 112.

⁵¹ *Metaphysics of morals*, p. 174.

8. Resolution of the paradox

In the earlier works I have referred to, the *Metaphysics of morals* and the *Idea for a universal history*, published respectively ten and eleven years before *Perpetual peace*, Kant's views do not give rise to the same conflict between individual and national autonomy. My task will be to show that these earlier commitments are consistent with Kant's later view in the *Perpetual peace*, although it appears that he himself did not take them to be.

Wolfgang Kersting claims, without citing evidence from Kant's works, that the Kantian prohibition of resistance does not imply the duty to obey a regime that practices terror or murders groups of the population. "A condition that is dominated by mass murders does not deserve the title of a condition of right." Kersting seeks to draw a distinction between a flawed but acceptable order and one in which abuses are so great that right demands action to change, from outside if necessary, existing conditions, even to the point of overthrowing regimes. "Unjust laws and a constitution with important rights lacking are one thing; terror, violence, and mass-murder, however, are something else." Although the distinction may be harder to make on the ground than Kersting recognizes, surely some non-arbitrary distinction could be drawn and there is a real qualitative difference in the types of regimes that are insufficiently respectful of citizens' rights and those which actively exploit and harm its own citizens. Kersting argues that Kant's opposition to revolution is consistent with civil disobedience. He proposes appending Rawls and Dworkin's theory of civil disobedience to the ethics of democracy, or republic in Kant's sense, to the philosophy of right.⁵² In my view, Kersting's is a tendentious interpretation. Civil disobedience is certainly a form of resistance and one that falls under the heading of resistance which is categorically denied by Kant. Additionally Kersting does not attempt to reconcile his position with Kant's commitments in both the earlier and later political writings. I do not believe that he could. As Kant unfolds the idea of right, it appears to be more concerned with legality than with the violation of individual rights, as the paradox I have laid out demonstrates.

I suggest that a better interpretation (although not one that Kant himself articulated) of the problematic conflict between the rights of the individual and the state is that a legally constituted state may nevertheless violate not only its own citizens' rights, but also pose a

⁵² Kersting (1992), p. 361.

threat to other states and to the citizens of other states. Consequently intervention, even to the point of overthrowing a regime, can be justified on the same grounds as Kant puts forward in *Perpetual peace* when one state is lawless, remaining in a state of nature. Intervention is permissible, due to the inherent threat posed by a lawless state.

But man (or an individual people) in a mere state of nature robs me of any such security and injures me by virtue of this very state in which he coexists with me. He may not have injured me actively (*facto*), but he does injure me by the very lawlessness of his state (*statu iniusto*), for he is a permanent threat to me...Thus the postulate on which all the following articles are based is that all men who can at all influence one another must adhere to some kind of civil constitution.⁵³

In contemporary practice this justification receives increasing recognition and acceptance. For example, poverty, environmental degradation, public health disasters (such as AIDS), the persecution of religious or other minorities, refugees and displaced persons, the root causes of massive emigration, are problems, or lead to problems which are not confined within the boundaries of the state. Such an interpretation also makes more plausible the *prima facie* implausible claim in the introduction to the *Metaphysics of morals* that there are no conflicting duties.⁵⁴ This image of rights rejects the interpretation that there may be two conflicting duties but only the stronger is the one which binds. Rather the 'weaker' imperative does not in fact constitute a duty, weak or otherwise. This interpretation resolves the question of which takes precedence, the violation of sovereignty or of individual citizens' autonomy, and thus offers an escape from the paradox.

In a hypothetical case where no spillover effects occurred, where a generally just and law governed state oppressed a small and insular minority, for example, would Kant, on this interpretation, accept inaction on the part of other states? Presumably the burden would fall first on the citizens of that same state. If the government did not respond to their protests, or if the comparatively free majority refrained from acting, would external intervention be appropriate? Kant does not discuss the types of intervention that can occur, and some actions by external actors may be characterized as noninvasive and respectful of national determination and sovereign prerogatives, such as diplomatic pressure or the publicizing of states' actions. Given the prominent role of publicity (in *Perpetual peace*) in the determination of whether a maxim accords

⁵³ *Perpetual peace*, p. 98.

⁵⁴ Editor's introduction in Reiss and Nisbet (1970, 1991), p. 131.

with right, such a response seems wholly consistent with the spirit of Kant's political writings and cosmopolitan contractarianism. The use of publicity is characteristic of human rights organizations who seek to leverage the weight of international public opinion, going over the heads of national governments to appeal to the citizenry, as it were, residing in and outside the state where the rights violations occur. Citizens of the world's republics may then bring pressure to bear on their representatives, in a legal and institutionalized manner that coincides with the incremental and lawful approach Kant endorses. However, more direct intervention by states in cases where there is no threat to the international order at large or to individual states within it cannot be justified on this interpretation.

The interpretation I advance also accords with the foundational value of right in Kant's ethical works. In order for a particular intervention in the affairs of a sovereign state to be justified, it must accord with right, and the universal laws of freedom which express right. As in GW, right is objective, while virtue is subjective, and of no interest to Kant. "It is not our intention to teach virtue, but only to state what is *right*, we may not and should not ourselves represent this law of right as a possible motive for actions."⁵⁵

Accordingly right has nothing to do with the *desires* or *wants* of rulers or citizens. Duties that are consistent with right respond to the free will of individuals. The distinction between *Wille* and *Willkür* is critical to grasping the operative idea of will here. The former is the ability to deliberate, to consider and decide on different reasons for action, while the latter is the capacity to choose actions or ends as one wishes. Only the *Wille* is involved in responding to right. Right speaks not the *Willkür* but to the *Wille* of each individual.

The concept of right, in so far as it is connected with a corresponding obligation (i.e. the moral concept of right)...does not concern the relationship between the will of one person and the *desires* of another (and hence only the latter's needs, as in acts of benevolence or hardhearted-ness); it concerns only the relationship between the will of the first and the *will* of the second.⁵⁶

⁵⁵ *Perpetual peace*, p. 134.

⁵⁶ "And thirdly, the will's material aspect, i.e. the end which each party intends to accomplish by means of the object of his will, is completely irrelevant in this mutual relationship (...). For we are interested only in the form of the relationship between the two wills, in so far as they are regarded as free, and in whether the action of one of the two parties can be reconciled with the freedom of the other in accordance with a universal law" (*Metaphysics of morals*, pp. 132-133).

Right contains universal laws of freedom, and requires the reconciliation of the lawful freedom of every moral agent's will. "Right is therefore the sum total of those conditions within which the will of one person can be reconciled with the will of another in accordance with a universal law of freedom."⁵⁷ The same rationale underlies the obligation of a society to become civil, to found a state, and for that state to enter into a compact with other states. Only by such commitments, the exchange of the freedom of the state of nature for the freedom of the civil society, state and international order, can right, and the laws of freedom subsumed under it, be realized.

Hence the political duties not only are consistent with, but must of necessity conform to the ethical duties, the obligation that states have to individuals, at least within their own boundaries. The kingdom of ends can in limited measure be achieved on earth, when there is peace between and within all states. "Peace is an ethical duty because it is only under conditions of peace that all persons can treat each other as ends."⁵⁸ Against the argument that the ruler of a state may send his subjects or citizens to war, to treat them like a natural resource or product of the country (an argument that Kant states rulers are aware of), Kant says:

For a citizen must always be regarded as a co-legislative member of the state (i.e. not just as a means, but also as an end in himself), and he must therefore give his free consent through his representatives not only to the waging of war in general, but also to every particular declaration of war.⁵⁹

The key passage that provides the justification for intervention, specifically in terms of right and the value of freedom, appears in *Metaphysics of morals*, under the heading "Right entails the authority to use coercion."

Any resistance which counteracts the hindrance of an effect helps to promote this effect and is consonant with it. Now everything that is contrary to right is a hindrance to freedom based on universal laws, while coercion is a hindrance or resistance to freedom. Consequently, if a certain use to which freedom is put is itself a hindrance to freedom in accordance with universal laws (i.e. if it is contrary to right), any coercion which is used against it will be a hindrance to a hindrance to freedom, and will thus be consonant with freedom in accordance with universal laws—that is, it will be right. It thus follows by the law of

⁵⁷ *Op. cit.*, 133.

⁵⁸ Universal history, p. 150.

⁵⁹ *Metaphysics of morals*, pp. 166-167.

contradiction that right entails the authority to apply coercion to anyone who infringes it.⁶⁰

To put it plainly, a state or individual which violates the freedom of another state or individual may be coerced. A justified act of coercion neutralizes the violation of freedom, restoring the laws of freedom and the rights of the individual or the state. A maxim, that is, a principle for action, which serves this purpose, and instances of that maxim applied, are right, because the universal law demands them.

Every action which by itself or by its maxim enables the freedom of each individual's will to co-exist with the freedom of everyone else in accordance with a universal law is right.⁶¹

9. Conclusion: Jupiter and the god of morality

The interpretation I have advanced hinges upon the nature of the threat that a lawless or repressive regime may pose not only to its own citizens but also to other states and to their citizens. When such a threat exists, I have argued, forcible intervention is consistent with Kant's political and ethical commitments. In order to define this kind of threat, I introduced a contemporary premise, one which did not in substantial measure obtain in Kant's time, and which Kant could not possibly have foreseen, namely the complex interrelationship of the internal affairs of one state and the affairs of other states.⁶² In the *Metaphysics of morals*, as I have argued, Kant provides the normative premise that, combined with the empirical premise I introduce, yields the conclusion that forcible interventions are justified under certain circumstances.

In the absence of such a threat, interventions that respect national sovereignty are, on Kant's view, permitted. Again the range of such interventions has expanded in recent history, but it is evident that even in Kant's time he accepted persuasive action, efforts to intercede and influence the conduct of an unjust but lawful state. I rejected Kersting's interpretation that more robust internal resistance in the form of civil disobedience is by itself consistent with the Kantian opposition to disobedience to the lawful authorities. The evidence that Kant approved

⁶⁰ *Metaphysics of morals*, p. 134.

⁶¹ *Metaphysics of morals*, p. 133.

⁶² Kersting (1983, p. 163): "Kant's imagination proves to be very limited, if we measure it by our historical experience. In view of the vileness of state terrorism which our century has produced and never tires of producing, Kant's anti-revolution and anti-resistance argument seems overoptimistic. But we cannot blame Kant for not having anticipated the political pathology of the twentieth century".

persuasive action respectful of sovereignty appears in *Perpetual peace*, with the premise that rational argument and appeals to other states, as well as negotiation and a willingness to enter into bilateral agreements, are acceptable measures. Indeed they are the first steps toward a perpetual peace. What Kant adds is a principled and systematic justification for intervention, telling us not only *when* it is justified but *why*. When it is justified it is justified because a state has acted against right.

How do we account for the categorical and absolute character of the duties enumerated in *Perpetual peace*, namely the national right to sovereignty within its boundaries and the corresponding duty of other states not to intervene? Both *Perpetual peace* and *Metaphysics of morals* are considered to be among Kant's popular writings, and this 'popular' character comes into relief when compared with the *Critique of pure reason*, for example. Unlike the *Metaphysics of morals*, which I have argued offers the resolution to the paradox I sketched, *Perpetual peace* is programmatic, written as a plan which could in principle be applied by the politicians and states of the day. From the prologue to the end of the work, Kant qualifies his judgments in a way suggesting that they are pitched to the practitioners of politics, and that he is aware of the ire his work may provoke, and he accordingly takes steps to preempt or guard himself against such a reaction.

The practical politician tends to look down with great complacency upon the political theorist as a mere academic. The theorist's ideas, the practitioner believes, cannot endanger the state, since the state must be founded upon principles of experience; it thus seems sage to let him fire off his whole broadside, and the *worldly-wise* statesmen need not turn a hair.⁶³

In addition, Kant goes to great lengths to defend morality as consistent with politics, in the appendices entitled "On the disagreement between morals and politics in relation to perpetual peace"⁶⁴ and "On the agreement between politics and morality according to the transcendental concept of public right."⁶⁵ As a result of these concerns with audience and Kant's authorial intentions, I suggest that in *Perpetual peace* Kant overstates the duties that follow from the twin rights of the individual and the state, and elides important qualifications on the norm of non-intervention.

⁶³ *Perpetual peace*, p. 93.

⁶⁴ *Perpetual peace*, p. 116.

⁶⁵ *Perpetual peace*, p. 125.

I submit that examining the paradox that emerges from Kant's ethical and political writings juxtaposes commitments often treated by Kantian scholars in isolation or, in the case of *Perpetual peace*, not at all. The interpretation I advance provides an instructive perspective on the contemporary debate concerning the conflict between individual human rights and national sovereignty. Kant illuminates the way in which a domestic regime, when it is accountable and responsive to its citizenry, can facilitate peaceful interactions between states. As Riley says, "Republicanism (or at least a republican manner of governing) might lead to fewer future immoralities, as well as to the realization of peace and of an improved legal context for good will."⁶⁶ The strength of Kant's treatment of politics on the whole is their consistency with his moral framework; I have suggested that in *PP* Kant de-emphasizes the more subtle and qualified views offered in the *Metaphysics of morals*. Despite the sometimes quietist opposition to insurrection and externally initiated rebellion, and the apparent conservatism of Kant's rejection of illegal measures and preference for incremental evolution, *Perpetual peace* is at base informed by and seeks to show the compatibility of morality and politics, and indeed the necessity of achieving morality in the political realm. Although the limitations on human reason and their dual occupancy of the noumenal and the phenomenal realms ensure that human effort and agency alone will be insufficient, Kant believes that despite deviations and setbacks politics and the relations between states will over time tend towards the achievement of a perpetual peace, in accord with Kant's teleological assumptions and his philosophy of history:

The god of morality does not yield to Jupiter, the custodian of violence, for even Jupiter is still subject to fate. In short, reason is not sufficiently enlightened to discover the whole series of predetermining causes which would allow it to predict accurately the happy or unhappy consequences of human activities...But reason at all times shows us clearly enough what we have to do in order to remain on the path of duty, as the rules of wisdom require, and thus shows us the way towards our ultimate goal.⁶⁷

⁶⁶ Riley (1983), p. 105.

⁶⁷ *Perpetual peace*, p. 116.

References

- ARMSTRONG, A. C. "Kant's philosophy of peace and war", *Journal of Philosophy* 28 (1931): 197-204.
- DOYLE, M. W. "Liberalism and international relations". In: R. Beiner and W. J. Booth (eds.), *Kant and political philosophy: the contemporary legacy*. pp. 172-203. New Haven: Yale University Press, 1993.
- FRIEDRICH, K. *Inevitable peace*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948.
- GALLIE, W. B. *Philosophers of peace and war*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- GALSTON, W. *Kant and the problems of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- KANT, I. Groundwork of the metaphysics of morals. In: T. K Abbott (transl.), *Fundamental principles of the metaphysic of morals*. Amherst, N.Y.: Prometheus, 1988.
- _____. *Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose*. In: H. Reiss and H. B. Nisbet (1970, 1991).
- _____. *Metaphysics of morals*. In: H. Reiss and H. B. Nisbet (1970, 1991).
- _____. *Perpetual peace: a philosophical sketch*. In: H. Reiss and H. B. Nisbet (1970, 1991).
- KERSTING, W. "Kant's concept of the State". In: P. Riley (1983), pp. 143-165.
- _____. "Politics, freedom, and order". In: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant*. pp. 342-366. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- REISS, H. (ed.) and NISBET, H. B. (transl.). *Kant: political writings*. New York: Cambridge University Press, 1970, 1991.
- RILEY, P. (ed.) *Kant's political philosophy*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1983.
- SANER, H. *Kant's political thought: its origins and development*. transl. by H. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- SCHNEEWIND, J. B. "Autonomy, obligation, and virtue: an overview of Kant's moral philosophy". In: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant*. pp. 309-341. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WILLIAMS, H. L. *International relations and the limits of political theory*. New York: St. Martin's Press, 1996.
 _____. *Kant's political philosophy*. New York: St. Martin's Press, 1983.
 YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.

Abstract: This article articulates, and seeks to resolve, a paradox yielded by juxtaposing the ethical and the political philosophy of Immanuel Kant. Individualism and autonomy in Kant's ethics contrast with the inviolable sovereignty he accords the state in his political philosophy. As history demonstrates there is no certainty that the state will observe the rights of its citizens. The proposed resolution of the paradox reads *Perpetual peace* (PP) through the *Metaphysics of morals* (MM). It places PP in the broader context of Kant's (inter-related) political and moral writings in order to oppose a quietistic, conservative reading of PP, while advancing a chastened interpretation of MM that is more fully consistent with Kant's understanding of republicanism and its teleological global evolution. The purpose of this intervention is to furnish a Kantian position on the current (and continuing) debate in international relations concerning the conflict between human rights and national self-determination.

Keywords: autonomy, self-determination, political and moral writings, human rights, republicanism

Resumo: Este artigo expõe e procura resolver um paradoxo resultante da justaposição da filosofia moral e da filosofia política de Immanuel Kant. O individualismo e a autonomia da ética kantiana contrastam com a soberania inviolável que ele concede ao Estado na sua filosofia política. Como mostra a história, não tem certeza que o Estado vai observar os direitos dos seus cidadãos. A solução do paradoxo aqui proposta é possível lendo *A paz perpétua* (PP) na perspectiva da *Metafísica dos costumes* (MM). Ela coloca PP no contexto mais amplo dos escritos políticos e morais de Kant para confrontar uma leitura quietista, conservadora desta obra com uma interpretação moderada de MM, a qual combina melhor com a concepção kantiana de republicanismo e da sua evolução teleológica global. O objetivo desta intervenção é fornecer uma posição kantiana no debate corrente sobre relações internacionais, com respeito ao conflito entre direitos humanos e auto-determinação nacional.

Palavras-chave: autonomia, auto-determinação, direitos humanos, republicanism

Recebido em 01/04/2013; aprovado em 18/06/2013.

Aparência, apresentação e objeto. Notas sobre a ambivalência de ‘*Erscheinung*’ na teoria kantiana da experiência

[Appearance, presentation, and object. Notes on the ambivalence of ‘*Erscheinung*’ in Kant’s theory of experience]

Renato Duarte Fonseca*

Universidade Federal de Santa Maria (Santa Maria, Brasil)

O presente artigo¹ parte da caracterização da aparência (*Erscheinung*) como “objeto indeterminado de uma intuição empírica”, no início da Estética Transcendental da *Crítica da razão pura*, para explorar uma ambivalência no uso do termo por Kant.² Pretendo, aqui, fixar e esclarecer a distinção entre dois sentidos da expressão no *corpus* kantiano durante o assim chamado período crítico. No sentido *empírico*, proponho, o termo designa a apresentação sensória de um objeto de experiência. No sentido *transcendental*, ao qual Kant igualmente reserva o termo ‘*Phaenomenon*’ (ou sua forma germanizada ‘*Phänomenon*’), o termo designa um objeto de experiência possível, categorialmente determinado e passível de reconhecimento sob os conceitos apropriados. Embora toda apresentação sensória seja um objeto de experiência (interna) possível, o inverso não é o caso. Não obstante objetos de experiência externa só possam ser reconhecidos *através* de apresentações sensoriais, eles próprios não contam como tais. Tal esclarecimento se beneficiará da exploração de diversos textos do *corpus* kantiano, desde a *Dissertação inaugural* até o *Opus postumum*, apontando para uma estratégia de interpretação das relações entre apreensão e imaginação na epistemologia de Kant.

* Email: renato.fonseca@ufsm.br

¹ Este artigo foi originalmente publicado como “Aparência, Apresentação e Objeto”, em Gerson Louzado (org.), *Ensaio sobre Kant* (Porto Alegre: Linus, 2012), pp. 13-37. A presente versão introduz apenas algumas alterações de expressão, frutos da revisão da versão original – cujo conteúdo, de resto, reproduz integralmente.

² Em sua quase totalidade, os tradutores de Kant para o português optam por ‘fenômeno’ ao traduzirem ‘*Erscheinung*’. Minha opção por ‘aparência’ visa marcar as ocorrências do termo original no texto de Kant, distinguindo-as das ocorrências de ‘*Phänomenon*’ e ‘*Phaenomenon*’, o que se mostrará, creio, pertinente à luz de meu argumento. Não desejo, porém, impugnar a tradução já consagrada em português, mas favorecer a compreensão de uma distinção conceitual que mesmo o leitor das traduções correntes poderá observar.

1. “O objeto indeterminado de uma intuição empírica é denominado *aparência*”

Na Estética Transcendental, logo após introduzir as noções de sensação e intuição empírica, Kant acrescenta: “O objeto indeterminado de uma intuição empírica é denominado *aparência*”. Em seguida, ele apresenta a distinção entre a matéria e a forma desta última, crucial à investigação transcendental da sensibilidade: “Denomino aquilo que na aparência corresponde à sensação sua *matéria*, mas aquilo que permite ao múltiplo da aparência ser ordenado em certas relações denomino a *forma* da aparência” (A 20/ B 34).

Desde já, duas exigências se impõem à compreensão da passagem. Em primeiro lugar, trata-se de elucidar a afirmação de que a aparência é o objeto *indeterminado* de uma intuição empírica; em segundo, de esclarecer o vínculo entre as noções de sensação e matéria nesse contexto, sem o que não poderemos entender o alcance da noção correlata de forma. Naturalmente, a satisfação dessas exigências deve possuir um caráter integrado, se as ocorrências de ‘aparência’ na passagem possuem o mesmo significado. Ademais, ela deve responder pela relação dessas ocorrências com outros empregos do mesmo termo no curso da *Crítica*, no interesse de uma interpretação coerente da teoria kantiana da experiência.

Tome-se a primeira exigência: como entender a expressão ‘objeto indeterminado de uma intuição empírica’? Considerada como ocorrência mental, uma intuição empírica é a manifestação sensória ao sujeito de algo que, manifesto, é disponibilizado à referência demonstrativa sob um conceito que o caracteriza parcialmente. Que dizer, porém, do qualificativo ‘indeterminado’? No texto de Kant, ‘determinação’ (*Bestimmung*) e seus correlatos são empregados em dois sentidos relacionados, ôntico e epistêmico. No primeiro, o termo concerne a propriedades que entes numericamente distintos podem possuir em comum; nessa medida, certa determinação de um objeto qualquer o diferencia daqueles que não a possuem, ao passo que funda a identidade específica entre ele e os outros objetos que a compartilham. No segundo sentido, por outro lado, ‘determinação’ designa o ato de reconhecimento de um objeto como sendo dotado de certa propriedade – ou seja, como sendo dotado de uma determinação no primeiro sentido mencionado –, sob o conceito apropriado. Ora, não se pode dizer que o objeto da intuição seja indeterminado na primeira acepção do termo – não há, concebivelmente, algo sem propriedades. Resta-nos, pois, a segunda acepção da qualificação. Por ‘objeto indeterminado de uma intuição empírica’

devemos entender, portanto, *o que se faz presente aos sentidos, considerado à parte toda determinação conceitual*.³

Alguém poderá dizer, nesse caso, que a dificuldade central reside em tratar como *objeto* algo inteiramente indeterminado do ponto de vista conceitual. Com efeito, Kant emprega ‘objeto’ (*Objekt, Gegenstand*) como um termo intencional de máxima generalidade: a expressão está por algo, seja o que for, ao qual o sujeito de um ato ou estado mental se dirija como distinto desse ato ou estado, algo representado *como* distinto do representar. Porque não se trata meramente da existência de algo distinto de seu estado mental, ao qual o sujeito seja porventura causalmente impelido a se dirigir, mas de algo que ele representa *como tal*, o sujeito deve tomá-lo sob um aspecto que lhe possibilite conceber essa distinção – vale dizer, sob um *conceito*. Isso não significa que seres desprovidos de capacidades conceituais não disponham de estados mentais, ou que não possam atender a coisas ou eventos em seu ambiente. Significa apenas que eles não os tomam *como objetos*. Nesse caso, a expressão ‘objeto indeterminado’ parece assumir os ares de um oxímoro.⁴

Tal dificuldade nutre-se de um equívoco, contudo. Admitindo-se que na mera intuição nenhum objeto seja representado *como tal* pelo sujeito, ainda assim algo nela é dado a conhecer: aquilo que, conceitualizado, constitui o objeto próprio de uma experiência. Partindo da experiência, porém, devemos ser capazes de abstrair do que nela há de intelectual para refletir sobre o que se faz presente aos sentidos *para a experiência*. Tal abstração é um pressuposto do projeto mesmo de uma investigação transcendental da sensibilidade. É por ela, afinal, que responde a caracterização de ‘*Erscheinung*’ no início da Estética.

Mas há uma ambiguidade à espreita dessa caracterização. A fim de trazê-la sob os olhos, façamos um breve recuo no tempo. Embora distante do modo como a *Crítica* finalmente articula a distinção e o nexos entre sensibilidade e entendimento, mas já conferindo à primeira um “princípio da forma” (*MSI*, §13, AA 02: 398) irreduzível às leis do segundo, a *Dissertação Inaugural* apresenta um contraste análogo ao sugerido pelo §1 da Estética. No âmbito do sensível, escreverá Kant em 1770,

ao que antecede o uso lógico do entendimento se dá o nome de *aparência* [*apparentia*], e o conhecimento refletido [*cognitio reflexa*] que se origina

³ Nas palavras de Fichant (1997, p. 23), trata-se do “correlato ob-jetado à intuição empírica, mas não ainda objetividade como significação (*Bedeutung*) de um conceito”.

⁴ Pippin dá voz a essa dificuldade quando escreve: “Mesmo para um estudante introdutório de Kant, esta expressão, «der unbestimmte Gegenstand», soa como a maior das contradições kantianas. É apenas enquanto *bestimmt* que qualquer *etwas* pode ser um *Gegenstand*” (1974, p. 404).

de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado *experiência* [*experientia*]. Assim, da aparência à experiência [*apparentia itaque ad experientiam*] não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento. Os conceitos comuns da experiência chamam-se *empíricos*, e os objetos, *fenômenos* [*phaenomena*] (...). (MSI, §5, AA 02: 394)

O “uso lógico do entendimento” consiste na análise de um múltiplo com vistas à sua representação sob conceitos; justamente porque tal operação redundante no que Kant denomina *reflexão*, o conceito sob o qual se representa aquela multiplicidade, bem como a cognição que disso resulta, podem ser qualificados de *refletidos*. No contexto da passagem da *Dissertação*, trata-se explicitamente da reflexão de múltiplos sensíveis – de seu reconhecimento sob conceitos empíricos, portanto. Ao que precede tal conceitualização, reserva-se aqui o título de *aparência* – o que aparece ou se faz presente aos sentidos antes de toda articulação discursiva, mas não obstante perfaz a matéria da mesma. O resultado dessa articulação, “o conhecimento refletido que se origina de várias aparências comparadas mediante o entendimento”, Kant por sua vez denomina *experiência*. Nela, discernimos o que, “como objeto, reporta-se aos nossos sentidos” (MSI, §12, AA 02: 397), a saber, o *fenômeno*.

Esse contraste, ou pelo menos seu análogo, reaparece na primeira edição da *Crítica*. Kant escreve ali: “As aparências [*Erscheinungen*], na medida em que, como objetos, são pensadas segundo a unidade das categorias, denominam-se fenômenos [*Phaenomena*]” (A 248-9). Aqui também, o termo de origem grega é reservado para um objeto conceitualmente determinado de conhecimento empírico, enquanto o termo de contraste marca a consideração do que se faz presente aos sentidos em abstração dessa determinação conceitual. Decerto, as duas passagens não podem ser assimiladas sem mais, visto que a natureza o papel do intelecto na constituição da experiência é compreendido diversamente em 1770 e 1781. Ainda assim, a analogia é flagrante.

A passagem de 1781 convida-nos a tomar ‘*Erscheinung*’ e ‘*Phaenomenon*’ como termos que se referem à mesma coisa, embora sob aspectos distintos (o que não é igualmente evidente no uso de ‘*apparentia*’ e ‘*phaenomenon*’ no texto de 1770). Ora, a *Crítica* também apela ao primeiro termo para designar objetos de experiência – o que corresponde à denotação de ‘*Phaenomenon*’. Assim, por exemplo, ao expor a doutrina do idealismo transcendental na Antinomia da Razão Pura, Kant escreve:

Provamos de modo suficiente na Estética Transcendental que tudo o que seja intuído no espaço ou no tempo, por conseguinte todos os objetos de uma experiência possível para nós, nada mais são do que aparências [*nichts als Erscheinungen*], isto é, meras representações, as quais, tal como são representadas, como seres extensos ou séries de alterações, não têm fora de nosso pensamento qualquer existência fundada em si mesma. (A 490-1/ B 518-9)

Sabe-se o quão controvertida se mostrou essa caracterização dos objetos de conhecimento empírico, em particular dos corpos, como meras representações. O que de imediato nos interessa, porém, é o uso de ‘*Erscheinung*’ para designar, seja o que se faz presente aos sentidos antes de toda determinação conceitual – o “objeto indeterminado de uma intuição empírica” –, seja um objeto de experiência determinado sob conceitos. A questão que se coloca é a seguinte: esses dois usos do termo são extensionalmente equivalentes, mesmo que intensionalmente distintos?

À primeira vista, a resposta deve ser afirmativa. Com efeito, se a experiência é reconhecimento conceitual de algo dado na intuição empírica, parece forçoso admitir que aquilo que se faz presente aos sentidos nessa intuição é precisamente o que, determinado conceitualmente, constitui o objeto da experiência. Essa posição, à qual farei referência como *tese da equivalência extensional*, é subscrita por vários comentadores. Ao comentar a distinção entre aparência e fenômeno, em A 248-9, à luz da definição de A 20/ B 34, Allison (2004, pp. 57-8) afirma:

Se se enfatiza o termo *indeterminado*, que aqui significa uma carência de determinação conceitual, então se deve tomar ‘aparência’ como se referindo a um objeto considerado meramente *qua* dado na sensibilidade. Isso deve ser contrastado com o fenômeno, entendido como um objeto sensível que foi tomado sob as categorias. Em poucas palavras, um fenômeno é uma aparência conceitualmente determinada.

Karl Ameriks (2003, pp. 77-8), por sua vez, escreve o seguinte:

[S]e Kant diz que aparências determinadas são fenômenos, isso não precisa significar que seu caráter fenomênico consiste na sua determinação categorial; Kant pode ter pretendido meramente indicar uma equivalência extensional em vez de intensional.

Wayne Waxman (2005, p. 14), de sua parte, sustenta que

a aplicação das categorias às aparências [confere] às aparências apreendidas na intuição *a posteriori*, mas previamente a toda

representação discursiva (juízos e conceitos, incluindo as categorias e os princípios do entendimento puro que elas tornam possíveis), o status de existentes espaço-temporalmente determinados (...) elevando essas aparências ao status de plenos objetos da natureza.

Gostaria de oferecer alguma resistência à tese da equivalência extensional. De acordo com a interpretação que pretendo aqui recomendar, Kant por vezes usa o termo para a *presentação sensória*, a um sujeito particular em uma situação particular de percepção, de um objeto de experiência – em particular de experiência *externa*. É nesse sentido que ele fala, com efeito, da “aparência de uma casa” (A 190/ B 235) ou, de modo mais geral, da “aparência de um corpo” (A 483/ B 511). Casas, corpos e, ainda mais genericamente, quaisquer objetos de experiência possível – inclusive apresentações sensórias, objetos de experiência *interna* – podem ser denominados “fenômenos” (*Phaenomena*, *Phänomena*) ou “aparências” (*Erscheinungen*). Nesse contexto, o último termo é empregado na sua acepção *transcendental*, a ser distinguida de sua acepção *empírica*, reservada para apresentações sensórias. Assim, não obstante toda apresentação sensória seja um fenômeno (um objeto de experiência possível), nem todo objeto de experiência é uma apresentação sensória (objetos de experiência externa não o são). Por conseguinte, os dois termos não são extensionalmente equivalentes, mesmo que suas respectivas extensões não se excluam inteiramente (a rigor, a extensão do primeiro uso de ‘*Erscheinung*’ é parte própria da extensão do segundo).

Atentar a essa distinção ilumina algumas passagens importantes da *Crítica*, auxiliando-nos a compreender os contrastes correlatos entre o empírico e o transcendental, de um lado, e o ideal e o real, de outro. Nessa mesma medida, ela nos permite interpretar a afirmação de que a sensação corresponde à matéria da aparência sem que sejamos obrigados a assimilar os objetos da experiência a meros estados mentais. A fim de dar nitidez e credibilidade a ela, procedo agora a um breve apanhado histórico do uso kantiano de ‘*Erscheinung*’ em contextos cuja inteligibilidade exige seu reconhecimento.

2. Aparências *qua* apresentações sensórias: breve excursão histórico

2.1. No *Duisburg Nachlaß*

Começo pelo assim chamado *Duisburg Nachlaß*, conjunto de anotações feitas por Kant na primeira metade da década de 1770, testemunho da gênese de algumas ideias centrais da *Crítica da razão*

pura. Aqui também, o caminho “das aparências à experiência” é descrito em termos de uma operação ou série de operações do entendimento como que sobre as primeiras. Algumas notas não se prestam a contrastes significativos com a *Dissertação*. Assim, lemos que por intermédio do entendimento “a aparência é feita experiência (objetivamente)” (*Refl* 4675, AA XVII: 648), de sorte que “a experiência é produzida a partir da aparência” (*Refl* 4682, AA XVII: 668), consistindo no “conhecimento da aparência através do entendimento, mediante o qual ela é considerada como algo objetivo” (*Refl* 4674, AA XVII: 647).

Seja na *Dissertação* ou nessas notas, caracteriza-se o que se denomina aparência – ‘*apparentia*’ e ‘*Erscheinung*’, respectivamente – como o que é dado aos sentidos antes de qualquer atividade intelectual. Todavia, se em 1770 concebe-se a experiência como constituída pelo “uso lógico do entendimento” – correspondente à *análise* de múltiplos representacionais, redundando em sua reflexão sob conceitos –, o *Duisburg Nachlaß* claramente enfatiza o caráter *sintético* de tal constituição. Por um lado, trata-se da ligação do múltiplo contido na própria aparência, ou seja, da matéria sensória que a perfaz: a exposição das aparências é descrita como “determinação do fundamento do qual depende a conexão [*Zusammenhang*] das sensações nelas”; enquanto “exposição do que é dado, tomando-se a matéria como indeterminada, ela depende do fundamento de toda relação e concatenação [*Verkettung*] de representações (sensações)” (*Refl* 4674, AA XVII: 643). Por outro lado, ela concerne igualmente à ligação das aparências entre si, isto é, à “ordenação das aparências de acordo com relações de espaço e de tempo” (*Refl* 4680, AA XVII: 665) com vistas à cognição de um objeto que é “fundamento da coerência [*Einstimmung*] das aparências umas com as outras” (*Refl* 4675, AA XVII: 650). Não que as notas do *Duisburg Nachlaß* ignorem o papel da análise na experiência: como exposição do que é dado, a experiência é qualificada de “unidade analítica das aparências” (*Refl* 4758, AA XVII: 707). As duas operações devem ser entendidas em conjunto, se “as regras para a dissolução [*Auflösung*] das aparências são efetivamente as condições da apreensão, na medida em que esta as percorre e conjuga [*coniugirt*]” (*Refl* 4678, AA XVII: 661). Teremos de esperar pela *Crítica da razão pura* para a expressão amadurecida da tese segundo a qual a análise de representações dos sentidos *pressupõe* uma síntese governada por conceitos puros.

Agora bem, quando se fala na ordenação das aparências com vistas à experiência de objetos, faz-se implícita uma distinção entre os últimos e as primeiras. Em algumas passagens do *Duisburg Nachlaß*, essa distinção é explicitada. Assim, por exemplo, Kant escreve: “Apenas

porque se pressupõe que a relação posta de acordo com as condições da intuição é determinável de acordo com uma regra a aparência é referida a um objeto; do contrário, ela é meramente uma afecção da mente” (*Refl* 4677, AA XVII: 657). Uma vez que tais regras devem ser compreendidas como governando o conhecimento de objetos através de aparências dadas, elas não devem ser tomadas simplesmente como regras de ordenação dessas aparências entre si, mas como regras a que estão submetidos os próprios objetos assim conhecidos: “não são as aparências que se encontram sob uma regra, mas os objetos [*objecte*], que são seu fundamento. Elas são expostas de acordo com essa regra” (*Refl* 4681, AA XVII: 667).

2.2. Na *Crítica da razão pura*

Se, como vimos, A 248-9 favorece a tese da equivalência extensional, há passagens da obra em que o termo claramente designa o que qualifiquei de apresentação sensória de um objeto, em contraste com um objeto de experiência dado a conhecer por seu intermédio. Algumas dessas passagens encontram-se unicamente na primeira edição da *Crítica*, tendo sido retiradas da segunda. Na Dedução A, Kant escreve que “todas as aparências, na medida em que objetos nos são dados através delas, têm de encontrar-se sob regras *a priori* de sua unidade sintética” (A 109-110). No mesmo capítulo, lemos que “sensibilidade e entendimento” devem ser conectados pela imaginação transcendental, caso contrário “a primeira nos daria, por certo, aparências, mas nenhum objeto de cognição empírica” (A 124). Em ambas as passagens, o termo ‘aparência’ é reservado para itens explicitamente contrastados com objetos de experiência dados através delas.

O mesmo se pode observar em passagens comuns às duas edições da *Crítica*. Kant afirma, por exemplo, que o entendimento puro é “a fonte dos princípios de acordo com os quais tudo (o que possa confrontar-nos como objeto) encontra-se necessariamente sob regras”, sustentando que, “sem tais regras, as aparências nunca poderiam redundar no conhecimento de um objeto que lhes corresponda” (A 158-9/ B 198). É evidente, aqui, um contraste entre os itens designados como aparências e aquilo que corresponde a elas, designado como um objeto, cujo conhecimento a partir das primeiras pressupõe sua sujeição às regras do entendimento – as categorias esquematizadas e os respectivos princípios. O que implica, naturalmente, que as ditas aparências devem ser compreendidas como o modo de o objeto fazer-se presente aos sentidos *para* sua determinação conceitual.

Adicionalmente, a distinção é explícita em pelo menos uma passagem exclusiva à segunda edição da *Crítica*. Em nota do texto de 1787 da Estética, Kant escreve: “Os predicados da aparência [*Prädikate der Erscheinung*] podem ser atribuídos ao próprio objeto [*dem Objekte selbst*] em relação ao nosso sentido, por exemplo, a cor vermelha ou o perfume à rosa” (B 69-70n). A passagem sugere uma concepção disposicionalista das qualidades secundárias, segundo a qual pelo menos algumas das qualidades sensórias inerentes à apresentação sensória de um objeto – os “predicados da aparência” – representam propriedades sensíveis deste último, compreendidas como poderes de produzir percepções dotadas de tais qualidades em sujeitos cujos sentidos são constituídos de certa maneira.

Pode-se, com isso, esclarecer o significado da afirmação de Kant no início da Estética: “Aquilo que na aparência corresponde à sensação denomino sua *matéria*” (A 20/ B 34). Considere-se como se poderia compreender a passagem uma vez que se tome ‘*Erscheinung*’, nesse contexto, como designação dos objetos comuns de nossa cognição empírica, aos quais Kant reserva igualmente o termo ‘*Phänomenon*’. Há duas alternativas. Para alguns, a passagem motivaria uma interpretação “subjetivista” do idealismo transcendental, no sentido que Kemp Smith vinculava ao termo: a visão de que “os fenômenos ou objetos empíricos reduzem-se a e consistem em sensações”. Desse ponto de vista, a “matéria da aparência não corresponde a, mas é ela própria, sensação” (1918, p. 84). Outros tomariam a afirmação como simplesmente dizendo que a matéria no objeto corresponde à sensação na intuição, na medida em que as qualidades sensórias inerentes à intuição empírica “representam” propriedades de objetos. Desse modo, a Estética não ataria o intérprete, ao menos de início, a uma leitura subjetivista de Kant.

Contra a segunda alternativa, pode-se apontar textos nos quais Kant explicitamente toma a sensação como matéria da própria aparência (em pelo menos *uma* acepção dessa palavra). Nos *Prolegômenos*, por exemplo, ele escreve que a “faculdade de intuição *a priori*” concerne “à forma da aparência”, mas não “à matéria da aparência, isto é, ao que nela é sensação [*die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist*]” (*Prol*, § 11, AA IV: 284). Isso não implica atribuir a Kant uma assimilação dos objetos de experiência em geral a entidades psicológicas, se tomamos por ‘aparência’ a apresentação sensória de um objeto empírico, paradigmaticamente um corpo. Que a sensação seja matéria da aparência significaria apenas que certas qualidades sensórias inerem a apresentações sensórias, entendidas como modos de perceber. É nesses termos que naturalmente se lê o enunciado do princípio das

Antecipações da Percepção na primeira edição da *Crítica*: “Em todas as aparências a sensação, e o *real* que lhe corresponde no objeto (*realitas phaenomenon*), têm uma *magnitude intensiva*, isto é, um grau” (A 165). Se aqui é evidente a distinção entre a aparência e o objeto (*fenomênico*) conhecido por meio dela, o princípio visa estabelecer um nexo entre a intensidade das qualidades sensórias inerente à primeira e a das propriedades que lhe correspondem no segundo – correspondência tematizada, justamente, na supracitada nota da Estética. De resto, observe-se que o texto das Antecipações chega a tratar as noções de aparência e percepção como equivalentes, quando é dito que “há algo nas aparências que nunca é conhecido *a priori* (...), a saber, a sensação (como matéria da percepção)” (A 167/ B 208-9). Já testemunhada no *Duisburg Nachlaß*, tal equivalência confirma a hipótese exegética que orienta este trabalho.

A mera noção de aparência pressupõe o contraste entre esta e seu objeto. Como escreve Kant no Prefácio à segunda edição da *Crítica*, afirmar que “que há aparências sem nada que apareça” é uma “proposição absurda” (B xxvi-xxvii). Esse contraste, porém, pode ser considerado em dois sentidos. Na acepção *empírica*, a distinção entre o objeto em si mesmo e sua aparência consiste na distinção entre “o que é válido para todo sentido humano em geral” e o que “não é válido para a referência da sensibilidade em geral, mas apenas para uma situação particular ou organização deste ou daquele sentido” (A 45/ B 62); em outras palavras, trata-se do contraste entre aquilo que se dá a conhecer a qualquer sujeito, não importando as circunstâncias particulares de sua percepção, e o modo como tal objeto é dado a conhecer nesta ou naquela circunstância particular. Na acepção *transcendental*, em contrapartida, ela corresponde à distinção entre dois modos de consideração do objeto da experiência: de um lado, “sem referência ao modo como deve ser intuído, a constituição do qual, contudo, deve por essa mesma razão restar sempre problemática”; de outro, “onde a forma da intuição desse objeto é considerada, que não deve ser buscada no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual ele aparece” (A 38/ B 55).

Mas que dizer, afinal, da primeira ocorrência de ‘aparência’ na Estética, em que o termo é dito responder pelo “objeto indeterminado de uma intuição empírica”? À luz das considerações feitas até aqui, proponho que a tomemos na acepção empírica, isto é, designando a apresentação sensória de um objeto de experiência. Nela consiste *o que aparece*, enquanto aquilo que se faz sensorialmente presente à consciência na intuição empírica – o qual, compreendido segundo os conceitos adequados, redundaria no reconhecimento de algo distinto do

intuir, um *objeto* na acepção própria do termo, sujeito à referência demonstrativa em um juízo empírico singular. Essa proposta, é claro, merece qualificação e desenvolvimento. Desde já, porém, quero notar que ela vai ao encontro do experimento abstrativo que, no § 1 da Estética Transcendental, segue-se à introdução do conceito de aparência e dirige-se à consideração da “forma pura das intuições sensíveis em geral”, ou “forma pura da sensibilidade”, que segundo Kant “é ela própria denominada *intuição pura*” (A 20/ B 34). Eis a passagem:

Assim, se separo da representação de um corpo aquilo que o entendimento pensa sobre ele, tal como substância, força, divisibilidade, etc., bem como aquilo que pertence à sensação, tal como impenetrabilidade, cor, etc., algo dessa intuição empírica resta ainda para mim, a saber, a extensão [*Ausdehnung*] e a configuração [*Gestalt*]. (A 20-21/ B 34-35)

A abstração empreendida por Kant parte da “representação de um corpo”, enquanto experiência expressa em um juízo singular da forma *Este F é G* (onde *F* corresponde ao conceito de uma espécie de objeto corpóreo). Ao contrário da abstração lógica, a finalidade do presente procedimento não é alcançar um nível maior de generalidade na concepção, mas isolar o que é próprio à sensibilidade, em contraste com o entendimento, na constituição da referência ao objeto. O que resta da experiência de um corpo ao abstrairmos dos conceitos sob os quais o pensamos é o propriamente sensível nela, o qual comporta, de acordo com Kant, duas dimensões: de um lado, as qualidades relativas à sensação; de outro, algo que restaria mesmo ao abstrairmos dessa dimensão sensória, a saber, a extensão e a configuração na representação do corpo em questão. Ora, é precisamente essa configuração, acompanhada de qualidades sensoriais, que corresponde à apresentação sensorial do objeto – vale dizer, à sua aparência em sentido empírico.

2.3. Em outras publicações do “período crítico”

Passo, agora, à consideração de outras obras publicadas no assim chamado “período crítico”. Nos *Prolegômenos*, lemos que, se “uma aparência nos é dada, somos ainda completamente livres para julgarmos, a partir delas, as coisas” (*Prol*, AA IV: 290). O exemplo oferecido por Kant é o modo como nos aparece o movimento de corpos celestes, abstração de como o interpretamos (isto é, de como o determinamos objetivamente): “O curso dos planetas nos é representado, ora progressivo, ora retrógrado, não havendo aqui falsidade ou verdade, pois

na medida em que se concede tratar-se ainda de aparência apenas, não se julga a qualidade objetiva de seu movimento” (*Prol*, AA IV: 291). Já nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, lemos que o movimento, “como tudo o que se representa pelos sentidos, é dado apenas como aparência”, de sorte que para “sua representação tornar-se experiência, requer-se também que algo seja pensado pelo entendimento”. O contraste entre aparência e experiência, já presente na *Dissertação inaugural*, é aqui descrito como a distinção entre o “modo como a representação inere no sujeito [*die Art, wie die Vorstellung dem Subjecte inhärirt*]”, de um lado, e “a determinação de um objeto por seu intermédio”, de outro (*MAN*, AA IV: 554).

Na acepção que emprestam ao termo, ambos os textos sublinham que a aparência é algo *anterior* à experiência, compreendida a última como um juízo no qual se determina um objeto *a partir dela*, ou *por seu intermédio*. Nenhum dos textos a assimila, porém, a um tipo especial de juízo, de caráter “pré-objetivo”, como os juízos de percepção dos próprios *Prolegômenos*. Em vez disso, a aparência é aqui tomada como representação desprovida de natureza judicativa. Se isso significa que ela dispensa a mobilização de conceitos empíricos, há razão para considerá-la um *fator não-discursivo da consciência empírica*.

Mas em que consistiria, mais precisamente, tal fator? Nas palavras dos *Princípios*, trata-se do “modo como a representação inere no sujeito”; no caso, como um movimento objetivamente determinável modifica os sentidos do sujeito, determinando seu estado interno. Todavia, isso não autoriza a assimilação da “aparência do movimento” à simples sensação, se esta prescinde de qualquer estrutura temporal. Com efeito, se no movimento aparente resta indeterminado o movimento nos próprios objetos, ainda assim ele envolve certa espécie de duração – a saber, uma duração na consciência. Adicionalmente, não obstante o caráter interno dessa aparência, ela não dispensa toda remissão à espacialidade, visto tratar-se de um movimento que, embora objetivamente indeterminado, aparece no espaço. Considerações análogas valem para o uso de ‘aparência’ na passagem dos *Prolegômenos* citada logo acima.

Um passo na direção do esclarecimento que procuramos pode beneficiar-se de alguns exemplos da *Antropologia*. Kant começa por repisar a ideia de que não há erro nos sentidos, “não porque estes sempre julguem corretamente, mas antes porque não julgam de maneira alguma”. Em seguida, ele acrescenta:

Ainda assim, a *aparicação dos sentidos* [Sinnenschein] (*Species, apparentia*) serve para escusar, se não exatamente justificar, o entendimento. Assim, o homem frequentemente confunde o que é subjetivo em seu modo de representação com o objetivo (a torre distante cujos cantos não vê lhe aparece [erscheint] circular; o mar, cujas partes distantes atingem seus olhos através de raios de luz mais altos, [lhe aparece] mais alto do que a praia (*altum mare*); a lua cheia, que ele vê levantar-se no horizonte através do ar vaporoso, [lhe aparece] maior e mais distante do que quando no alto do céu). E assim toma-se a aparência por experiência; cai-se então em erro, mas um erro do entendimento, não dos sentidos. (*Anth*, § 11, AA VII: 146)

Aqui, o que se caracteriza como o “subjetivo” no “modo de representação” de algo pelos sentidos (compare com o “modo como a representação inere no sujeito”, de que falavam os *Princípios*) é designado como ‘Sinnenschein’, ‘Species’, ‘apparentia’. Os dois últimos termos deixam-se respectivamente traduzir, sem margem a controvérsia, por ‘aspecto’ e ‘aparência’. Quanto ao primeiro, trata-se de uma ocorrência de ‘Schein’ que não pode ser confundida com seu uso, na *Crítica*, para designar a ilusão, seja empírica ou transcendental: enquanto a ilusão pressupõe o juízo, o que está em discussão na *Antropologia* é algo dado antes do julgar, embora sirva para explicar eventuais erros do entendimento. Trata-se, para empregar o vocabulário sugerido por Kant, do aspecto com que um objeto aparece a um sujeito particular em uma situação particular de percepção – a maneira de perceber o objeto, ao invés do objeto percebido. É o que indicam os exemplos: uma torre com diversos lados se afigura circular vista à distância; o horizonte do oceano se faz presente ao espectador como se estivesse acima da praia; a extensão do disco da lua aparenta alterar-se conforme sua posição no firmamento.⁵ Kant não está dizendo que, em tais circunstâncias, julgamos que a torre é circular, ou que o horizonte do alto-mar é mais alto do que a praia, ou que a lua muda de tamanho ao longo da noite. Tampouco sua intenção é lembrar que *julgamos* que a torre *parece* circular a certa distância, etc. Nesse último caso, temos um juízo sobre como algo aparece, ao passo que é justamente esse aparecer que está em foco: o modo como certa região do cenário perceptivo é delimitada com qualidades relativas à sensação (mormente qualidades cromáticas, no caso da percepção visual). Na acepção empírica da palavra, uma

⁵ Quanto ao último exemplo, comparar com *Refl* 3707, AA XVII: 244, c. 1760-1764: “Se o diâmetro aparente [*scheinbare*] de uma estrela é conhecido, mas a distância é desconhecida, então permanece incerta qual seja a verdadeira magnitude da estrela, embora dessa incerteza, tão-somente, não advenha qualquer erro.”

aparência é uma apresentação sensória à qual pertencem, constitutivamente, certas qualidades sensoriais e certa configuração.

2.4. No *Opus postumum*

Finalmente, gostaria de indicar como a distinção aqui sublinhada – entre a aparência *qua* configuração sensória e o objeto dado a conhecer por seu intermédio – pode lançar alguma luz sobre algumas distinções e noções esboçadas por Kant no *Opus postumum*. Tenho em mente as duas distinções correlatas entre *aparência direta* e *aparência indireta*, de um lado, e *aparência de primeira ordem* e *aparência de segunda ordem*, de outro, ambas associadas à controvertida noção de *aparência da aparência* (*Erscheinung der Erscheinung*). Ao leitor da *Crítica da razão pura*, a primeira reação às passagens em que Kant as elabora será uma mescla de familiaridade e estranheza. Tome-se, por exemplo, o seguinte excerto:

A intuição pura do múltiplo no espaço contém *a priori* a forma do objeto na aparência de primeira ordem, isto é, aparência direta. A composição de percepções (aparência no sujeito) para fins de experiência é, por sua vez, aparência do sujeito assim afetado enquanto representa a si próprio (portanto, aparência indireta) e é de segunda ordem: aparência da aparência de percepções em uma consciência (...). (*OP*, AA 22: 367)

Kant distingue aqui dois níveis de constituição da cognição empírica. No primeiro, tem-se a “aparência de primeira ordem” ou “aparência direta”, virtualmente identificada com a percepção, que ele compreende não apenas como distinta da experiência propriamente dita, mas condição dela. Trata-se da aparência, *no* sujeito, de algo fora dele – em conformidade com a forma *a priori* do sentido externo, a “intuição pura do múltiplo no espaço”. No segundo nível, por seu turno, tem-se a “composição” de tais percepções com vistas à experiência, resultando na assim chamada “aparência indireta” ou “de segunda ordem”, também qualificada de “aparência da aparência”⁶. A despeito do que talvez se considere sua linguagem extravagante, vê-se que a passagem explora a distinção entre percepção e experiência já presente em obras anteriores do período crítico, a par da ideia, igualmente familiar, de que a

⁶ Wolff (1973, p. 169) escreve que “Kant propõe identificar os objetos empíricos com aparências e classificar as percepções como representações de aparências (ou, como diz Kant no *Opus postumum*, ‘aparências de aparências’).” Trata-se de um equívoco. À luz dos textos, está claro que o *Opus postumum* denomina ‘aparência da aparência’ o objeto de experiência – o objeto empírico determinado pelo entendimento – e reserva a simples designação ‘aparência’ para a mera percepção.

constituição da segunda através da primeira requer uma síntese pela qual o múltiplo representacional inerente à “aparência no sujeito” é vinculado na unidade da consciência de um objeto. Desse modo, o contraste desenhado no *Opus postumum* é estritamente análogo à distinção entre aparências *qua* configurações sensórias e aparências *qua* objetos de experiência (fenômenos)⁷.

Os pólos desse contraste recebem ainda outras designações no *Opus postumum*, menos um índice de hesitação terminológica do que de um esforço de esclarecimento da sua natureza. Assim, o contraste é igualmente expresso em termos de aparências *subjetivas* e *objetivas*, quando Kant escreve que a “aparência subjetiva precede a objetiva” e, no que parece simplesmente um lapso de redação, acrescenta que “a indireta precede a direta” (*OP*, AA XXII: 339). Em outra passagem, um tanto mais intrigante, lemos:

A aparência de coisas no espaço (e no tempo), contudo, é dupla: (1) a dos objetos que nós próprios inserimos no espaço (*a priori*), e que é metafísica; (2) a que nos é empiricamente dada (*a posteriori*), e que é física. A última é aparência direta, a primeira indireta – isto é, aparência de uma aparência. (*OP*, AA XXII: 340)

Ignorar essa distinção importaria em confundir as respectivas contribuições da sensibilidade e do entendimento para a cognição, erro que Kant caracteriza – em clara remissão ao uso do termo na *Crítica* – como uma anfibologia de conceitos:

A anfibologia de conceitos: saltar do que nos sobrevém empiricamente, e é meramente aparência, para a experiência – visto que a última seria uma aparência de uma aparência, e a experiência não pode ser recebida como uma representação que nos sobrevém, mas tem de ser produzida. (*OP*, AA XXII: 322)

A primeira passagem citada contém, é verdade, uma afirmação que soará estranha ao leitor atento; a saber, de que a composição de percepções constitutiva da experiência é aparência *do* sujeito “assim afetado enquanto representa a si próprio”. Onde se esperava a remissão à cognição de um objeto no espaço, externo ao sujeito, fala-se da representação ou aparência deste último, justamente. A ideia é expressão

⁷ Note-se, porém, que Kant virtualmente toma ‘*Phaenomenon*’ e ‘*Erscheinung*’ como sinônimos quando identifica a “diferença entre *phaenomene* diretos e indiretos [*den Unterschied der directen und indirecten phaenomene*]” com a distinção entre “a aparência de primeira e a aparência de segunda ordem (da aparência) [*der Erscheinung der ersten Ordnung und der Erscheinung der zweyten (von der Erscheinung)*]” (*OP*, AA XXII: 339.) A despeito da terminologia, a dualidade de base permanece a mesma, sendo reservada às adjetivações.

da assim chamada *Selbstsetzungslehre*, a “doutrina da autopoisição” articulada no *Opus postumum*, cuja significação é foco de intensa controvérsia na literatura. De certo modo, a doutrina (se vale usar a palavra, que supõe um corpo teórico sistemático) representa uma continuidade com a ideia de autoafecção desenvolvida, em especial, na segunda edição da *Crítica*⁸. De fato, Kant escreverá que a aparência da aparência é constituída “na medida em que o sujeito é afetado pelo objeto e afeta a si mesmo” (*OP*, AA XXII: 321). Esse ponto será importante para a discussão a seguir.

3. Problemas e prospectos

De acordo com a interpretação recomendada aqui, quando Kant afirma que o objeto indeterminado de uma intuição empírica é a aparência, ele emprega esse termo para designar uma apresentação sensória. Uma apresentação sensória, foi dito, é aquilo que se faz sensorialmente presente à consciência em uma intuição empírica: certa configuração de qualidades sensoriais que ocupa uma região do cenário perceptivo de um sujeito particular em uma situação particular de percepção. Objetos externos, mormente corpos, são conhecidos através de apresentações sensoriais – e se ambos, apresentações e seus objetos, devem ser qualificados de aparências, não se pode ignorar que apenas às primeiras convém o sentido *empírico* da expressão.

Agora bem, dizer que se conhece um objeto externo *através* de uma apresentação sensória, por sua vez caracterizada como objeto (indeterminado) de uma intuição empírica, pode sugerir que Kant está comprometido com uma concepção da cognição sensível deveras problemática (em mais de um sentido da palavra). Segundo essa concepção, nosso conhecimento de corpos é tão-somente indireto, mediado pela relação, ela sim direta, da mente com seus estados. Na versão mais familiar, tal mediação corresponde a uma inferência causal: partindo dos dados imediatos dos sentidos, a mente infere, consciente ou inconscientemente, a presença de certo objeto fora dela como causa dos mesmos. Quem quer que tenha passado os olhos pela Refutação do Idealismo sabe que Kant não aceita essa imagem da experiência externa. A questão é se e por que ele está autorizado a isso.

Escapa aos limites deste trabalho desenvolver em detalhes uma resposta satisfatória a essa questão – isto é, uma leitura de Kant que torne compatível a ideia de que conhecemos objetos externos através de

⁸ Cf. B 67-69, B 152-156.

apresentações sensórias com a ideia de que tais objetos são conhecidos diretamente. Quero aqui apenas esboçar, em poucas palavras, os contornos dessa compatibilização. Trata-se, em primeiro lugar, de atender ao nexos constitutivo entre a aparência *qua* apresentação sensória e a síntese de sua apreensão; em segundo lugar, de reconhecer o caráter intrinsecamente perspectivo da consciência empírica resultante de tal apreensão, vale dizer, da própria percepção.

Tome-se o primeiro ponto. Por síntese da apreensão, Kant entende “a reunião do múltiplo em uma intuição empírica, pela qual se faz possível a percepção, isto é, a consciência empírica dessa intuição (como aparência)” (B 160). A expressão ‘consciência empírica de uma intuição’ está sujeita a uma dupla ambiguidade. Em primeiro lugar, a familiar ambiguidade ato/objeto de ‘intuição’, entre o intuir e o intuído; em segundo lugar, a ambiguidade concernente ao que é intuído, que pode ser compreendido, seja como o objeto de experiência dado a conhecer através do intuir, seja como aquilo que é intuído desse objeto, tal como ele é intuído em condições particulares, por um sujeito particular. Nesse último caso, propus, trata-se do que Kant denomina aparência, caracterizada como “objeto indeterminado de uma intuição empírica”. Ora, se a consciência empírica de uma intuição corresponde à consciência da aparência que é seu “objeto indeterminado”, vale dizer, de uma apresentação sensória, é lícito compreender a mencionada reunião do múltiplo contido nessa intuição empírica como sendo o discernimento da configuração própria a tal apresentação, operado pela imaginação. Assim, escreve Kant,

se, por exemplo, converto a intuição empírica de uma casa em percepção através da apreensão de seu múltiplo, meu fundamento é a *unidade necessária* do espaço e da intuição sensível externa em geral, e eu como que desenho sua configuração [*Gestalt*] de acordo com essa unidade sintética do múltiplo no espaço. (B 162)

O processo descrito por Kant corresponde ao que a psicologia da percepção qualifica de segmentação figura/fundo. Ora, sem a segmentação de uma figura em relação ao fundo em que está inscrita, tal figura não é nada para o sujeito. Aplicado à interpretação esboçada aqui, isso significa que, sem a apreensão do múltiplo em uma intuição, não há propriamente qualquer apresentação sensória – não há nada dado a perceber pelo sujeito. Por essa razão, consideradas “meramente como representações”, isto é, como apresentações sensórias, as aparências “*não se distinguem de sua apreensão*, isto é, de serem admitidas na síntese da

imaginação”, de sorte que se deve dizer que “o múltiplo das aparências é *gerado na mente* sempre sucessivamente”. (A 190/ B 235, meus *itálicos*).

Vejamos, então, o segundo ponto. Foi dito que uma apresentação sensória é uma configuração saturada por qualidades sensórias, delimitando certa região do cenário perceptivo do sujeito em uma circunstância particular de percepção. Ora, na medida mesma em que a essa apresentação convém uma configuração, tal cenário não pode ser entendido senão como espacial. Se apresentações sensórias, enquanto determinações da mente, “pertence elas próprias ao estado interno” do sujeito, é forçoso reconhecer, com Kant, que “as representações *do sentido externo* perfazem o genuíno material com que ocupamos nossas mentes” (B 67), e é como tais que essas apresentações devem ser compreendidas.

Porque o cenário perceptivo cujas regiões são delimitadas por apresentações sensórias é espacial, estas últimas dispõem de um caráter intrinsecamente perspectivo – dada a natureza de nossa representação originária do espaço, tal como a caracteriza Kant. Embora nos sejam possíveis representações bidimensionais do espaço, nossa representação espacial originária – que informa nossa percepção, e a partir da qual derivamos quaisquer outras – é a de um espaço tridimensional, único, infinito e cujas partes só podem ser concebidas em seu interior, não sendo discriminadas senão com referência à nossa própria posição no mesmo. Kant é razoavelmente explícito a respeito do último ponto, ao afirmar que “para certas sensações serem referidas a algo fora de mim (isto é, *a algo em um lugar do espaço distinto daquele em que me encontro*) (...) a representação do espaço deve desde já subjazer a elas” (A 23/ B 38).

Se é assim, porém, o discernimento da configuração própria a uma apresentação sensória está intrinsecamente vinculado à consciência da mesma como a apresentação de algo passível de outras apresentações desde outras posições no espaço – vale dizer, desde posições distintas daquela em que o sujeito se encontra na atual circunstância de percepção. O reconhecimento desse caráter intrinsecamente perspectivo da percepção lança luz, por sua vez, sobre a difícil noção da autoafecção que, de acordo com a Dedução B, subjaz à síntese da apreensão.

No § 24 da Dedução B, a autoafecção é identificada com a síntese transcendental da imaginação, “um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e sua primeira aplicação (...) aos objetos da intuição que é possível para nós” (B 152), mas ao mesmo tempo é caracterizada como o que proporciona ao sentido interno um conteúdo determinado, mediante o qual ele nos “apresenta à consciência apenas como aparecemos a nós

mesmos, não como somos em si mesmos” (B 152-3). Aquela síntese transcendental da imaginação, ou síntese figurativa, comparece por sua vez ao § 26 como o aspecto *a priori* da síntese da apreensão, de resto caracterizada como empírica por pressupor a sensação.

Ora, se a apreensão redundava na minha consciência de algo localizado no espaço em certa relação com o lugar em que eu próprio me encontro, ela funda, a um só tempo, a consciência de um objeto fora de mim e a consciência de meu ponto de vista com respeito a ele, por conseguinte de sua representação por mim. Nessa medida, ela constitui simultaneamente uma atualização do sentido externo e do sentido interno. Assim, em vez de dizer que o sujeito reporta apresentações sensórias a objetos externos, seria mais adequado afirmar que apresentações sensórias são o modo como tais objetos imediatamente lhe aparecem em circunstâncias particulares de percepção, e que a consciência destes se desdobra, de maneira igualmente imediata, na (auto)consciência desse sujeito como um percipiente situado no mesmo espaço dos objetos que percebe.

O desenvolvimento dessa estratégia interpretativa demanda a consideração pormenorizada de diversos aspectos do argumento da *Crítica da razão pura* deixados de lado neste trabalho, especialmente no que toca à relação entre apreensão, síntese e categorias. Quero crer que essa estratégia aponta para uma reconstrução do modelo kantiano da experiência exegeticamente responsável e filosoficamente atraente. De todo modo, ela pressupõe o devido reconhecimento da distinção entre os sentidos transcendental e empírico de ‘*Erscheinung*’, e a boa compreensão deste último. É o que pretendo ter feito aqui.

Referências

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism*, rev. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- AMERIKS, K. “Recent work on Kant's theoretical philosophy”. In: *Interpreting Kant's Critiques*. pp. 67-97. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- FICHANT, M. “L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée: la radicalité de l'Esthétique”, *Philosophie* 56 (1997): 20-48.
- KEMP SMITH, N. *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. London: MacMillan, 1918.
- PIPPIN, R. “Review of Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant*”, *Journal of the History of Philosophy* 12.3 (1974): 403-405.

WAXMAN, W. *Kant and the empiricists*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

WOLFF, R. P. *Kant's theory of mental activity: a commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason*. Gloucester: Peter Smith, 1973.

Resumo: O artigo considera a caracterização da aparência (*Erscheinung*) como o “objeto indeterminado de uma intuição empírica”, no início da Estética Transcendental, para explorar uma ambivalência no uso do termo por Kant. Meu propósito é esclarecer a distinção entre dois sentidos da palavra no *corpus* kantiano durante o assim chamado período crítico. No sentido *empírico*, proponho, o termo designa a apresentação sensória de um objeto de experiência. No sentido *transcendental*, o termo designa um objeto de experiência possível, categorialmente determinado e passível de reconhecimento sob os conceitos apropriados. Embora não sejam extensionalmente exclusivos, os sentidos empírico e transcendental de ‘aparência’ não são coextensivos. No tocante ao primeiro ponto, toda apresentação sensória é um objeto de experiência (interna) possível. No tocante ao segundo, embora objetos de experiência externa só possam ser reconhecidos através de apresentações sensoriais, eles não podem ser tomados como tais.

Palavras-chave: aparência, fenômeno, objeto, apresentação sensória, transcendental, empírico

Abstract: The paper considers Kant's characterization of appearance (*Erscheinung*) as the “indeterminate object of an empirical intuition”, at the beginning of the Transcendental Aesthetic, in order to explore an ambivalence in his use of the term. My purpose is to clarify the distinction between two senses of the word in the Kantian corpus, during the so-called critical period. In the empirical sense, I propose, the term designates the sensory presentation of an object of experience. In the transcendental sense, on the other hand, the term designates an object of possible experience, categorically determinate and capable of being recognized under suitable concepts. Although not extensionally exclusive, the empirical and transcendental senses of ‘appearance’ are not coextensive. As to the first point, every sensory presentation is an object of possible (inner) experience. As to the second, although objects of outer experience can only be recognized through sensory presentations, they cannot be counted as such.

Keywords: appearance, phenomenon, object, sensory presentation, transcendental, empirical

Recebido em 13/05/2013; aprovado em 17/06/2013.

En torno al sentido epistémico de la distinción crítica entre lo *sensible* y lo *inteligible*. Un análisis de la doctrina kantiana del *doble carácter*

[On the epistemic sense of the critical distinction between the *sensible* and the *intelligible*. An analysis of the Kantian doctrine of the *double character*]

Ileana Paola Beade*

Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Argentina) / CONICET

Introducción

En el tercer capítulo de la *Analítica de los principios* (*Crítica de la razón pura*), Kant señala que la división de los objetos en *fenómenos* y *noúmenos* “no puede ser admitida en significado positivo” (A 255/ B 311), indicando con ello que, en el marco de la doctrina crítica, la noción de *noúmeno* no alude a objetos inteligibles (cognoscibles a través del entendimiento puro), sino que tal noción ha de ser interpretada como el mero concepto de *algo en general*, concepto en el que hacemos abstracción de las condiciones inherentes a nuestra facultad de representación sensible (cf. A 252)¹. Al igual que la noción de *cosa en sí*, la noción de *noúmeno* alude, pues – en su significación *negativa* –, a los objetos empíricos considerados independientemente de toda relación con el sujeto que los intuye y, por ende, de toda relación con las condiciones *a priori* de la representación sensible (cf. B 307). La distinción crítica entre *fenómenos* y *noúmenos* no implica, por consiguiente, una oposición entre dos planos ontológicamente diversos e independientes, sino que remite, antes bien, a dos *perspectivas* bajo las cuales ha de ser

* Email: ileanabeade@yahoo.com.ar

¹ La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften (Berlin *et alia*, 1902 ss.), vol. I–IX (a esta edición aludimos, en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos). En el caso de la *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/ 1787], nos referimos a la primera y a la segunda edición de la obra bajo las abreviaturas A y B respectivamente, según el uso convencional. Citamos la versión española: Kant (2007).

considerado un *único* objeto (*i.e.* el objeto empírico), en el marco de la reflexión trascendental².

Más adelante, en el marco de la resolución crítica de la *Tercera antinomia de la razón pura (Dialéctica trascendental)*, Kant formula una distinción cuyo análisis resulta – a nuestro juicio – fundamental para una correcta interpretación de la oposición entre lo sensible y lo inteligible establecida en el Idealismo trascendental (IT). Se trata de la distinción entre el *carácter empírico* y el *carácter inteligible*, entendidos como modos diversos de *causalidad*, ambos atribuibles, en principio, a todos los entes del mundo sensible en la medida en que éstos operan como causas eficientes, distinción que resulta, a su vez, explícitamente vinculada – según veremos – con la distinción crítica entre el *mundo sensible* y el *mundo inteligible*. Si bien ambas distinciones suelen ser frecuentemente invocadas por aquellos comentaristas que defienden una interpretación *ontológica* del IT³, consideramos que el análisis pormenorizado de las mismas permite rechazar su interpretación en términos metafísicos; observaremos, en efecto, que tales distinciones remiten a dos *perspectivas* bajo las cuales ha de ser considerado el sujeto racional, en lo que atañe a los principios o causas determinantes de sus

² La investigación desarrollada en la *Estética trascendental* conduce a adoptar esta *doble perspectiva*, ya que al establecerse el carácter puramente fenoménico de los objetos dados en la experiencia, se hace necesaria una distinción entre el objeto *tal como aparece* ante nosotros y el objeto tal como es *en sí* (*cf.* A 26/ B 42). *Vid.* asimismo B 306.

³ La interpretación ontológica del Idealismo crítico (usualmente caracterizada como la «interpretación de los dos mundos») se remonta hasta los propios contemporáneos de Kant, y goza aún de gran aceptación entre los intérpretes, principalmente en el marco de la literatura angloamericana (*cf.* Guyer, 1987; Strawson, 1975, pp. 188-189; Ameriks, 1992, pp. 334 ss.). Dicha interpretación (que afirma, en términos muy generales, el sentido ontológico o metafísico de la distinción crítica entre *fenómeno* y *cosa en sí*) suele ser contrapuesta a la llamada «interpretación de los dos aspectos» o de «las dos perspectivas», impulsada por G. Prauss (1989) y H. Allison (2004), entre otros (*cf.* Allais, 2004, pp. 655-684). Watkins ofrece una descripción clara del contraste entre ambas líneas de interpretación: “One central dispute concerning Transcendental Idealism concerns whether the distinction between appearances and things in themselves is epistemological (sometimes called methodological) or rather ontological. According to the epistemological line of interpretation, there is just one reality and the distinction between appearances and thing in themselves is to be cashed out in terms of the different ways we have of considering that reality. One prominent example of this line of interpretation – the abstraction version – has is that objects are appearances insofar as we consider those objects as they are given in spatio-temporal intuition, whereas those very same objects are things in themselves insofar as we abstract from how they are given in intuition and consider them only as they can be thought through the understanding (...). By contrast, the ontological interpretation asserts that the distinction between appearances and things in themselves is not merely a distinction between ways that we consider objects, but also a distinction between two different realities” (2005, pp. 317-318). Cabe señalar, sin embargo, que esta contraposición tradicional entre ambas líneas de interpretación no alcanza ya a reflejar el estado actual de las discusiones entre los especialistas, pues las recientes lecturas ontológicas del IT suelen hacer ciertas concesiones a la interpretación epistémica (*cf.* Ameriks, 2010). Para una reconstrucción de las discusiones recientes en torno a esta cuestión, *vid.* Heidemann (2010, pp. 201 s.), Schulting (2010, pp. 1-35), Beade (2013a).

acciones. Ambas *perspectivas* (a saber, aquella bajo la cual se lo considera como un ser perteneciente al *mundo sensible* y por tanto, como dotado de un carácter *empírico*, y aquella otra según la cual se lo considera, en cambio, como miembro de un *mundo inteligible* y, consiguientemente, como poseedor de un carácter *inteligible*) hacen posible una consideración de sus acciones como acontecimientos sujetos a la determinación necesaria de las leyes naturales y, *a la vez*, como resultado de la espontaneidad del sujeto, *i.e.* como actos *libres* en sentido propio.

Nos hemos referido, en otro lugar, a las razones que permiten establecer el sentido no ontológico sino epistémico de la distinción kantiana entre ambos *mundos*, invocada tanto en la *Dialéctica trascendental* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica* (cf. Beade, en prensa a), y hemos destacado allí asimismo su conexión indisoluble con la distinción *fenómeno / cosa en sí* formulada en la *Estética trascendental*. En esta oportunidad, proponemos examinar la distinción entre el *carácter empírico* y el *carácter inteligible* introducida en la *Sección novena de la antinomia de la razón pura*, a fin de señalar, de manera análoga, el sentido epistémico de tal distinción, mostrando a la vez su conexión con la distinción *fenómeno / cosa en sí*.⁴ Observaremos, a partir de este análisis, que el examen de la doctrina kantiana del *doble carácter* no sólo resulta relevante para el tratamiento de las cuestiones específicamente prácticas vinculadas con el problema de la articulación entre la libertad y la necesidad natural, sino que contribuye asimismo para una adecuada interpretación de la distinción *fenómeno / cosa en sí* en su dimensión específicamente teórica o gnoseológica⁵; de modo inverso, los resultados obtenidos en nuestros trabajos previos acerca de tal distinción proporcionan elementos relevantes para la elucidación de la distinción entre ambos *caracteres*; de este modo, ambas investigaciones – referidas, respectivamente, a la distinción entre lo *sensible* y lo *inteligible* tanto en su significación teórica como en su significación práctica – resultan, hasta cierto punto, complementarias.

⁴ Basta considerar las definiciones del Idealismo Trascendental que Kant formula en la *Crítica de la razón pura* para advertir la importancia de una correcta interpretación de la distinción crítica *fenómeno / cosa en sí* para la interpretación de la doctrina crítica en su conjunto (cf. A 369; A 491/ B 518-519).

⁵ Como señala Allison, diversas variantes de la interpretación ontológica del IT suelen apoyarse en una interpretación ontológica de la doctrina de los *dos mundos* y de la doctrina del *doble carácter* (cf. Allison, 2004, p. 46); de allí la importancia de un análisis que revele el sentido *no ontológico* de tales doctrinas para una recta interpretación del IT.

Atendiendo al objetivo señalado, en la primera sección haremos referencia a las razones que permiten afirmar el sentido epistémico que la distinción entre ambos *caracteres* cobra en el marco de la resolución crítica de la *Tercera antinomia*. En la segunda sección, analizaremos el concepto de *causalidad* implicado en el tratamiento kantiano de la noción de *carácter*, haciendo especial énfasis en las dificultades relativas a la noción de una causalidad *no temporal*. En la tercera sección examinaremos la cuestión referida a la incognoscibilidad del *carácter inteligible*. Finalmente, en la cuarta sección formularemos algunas observaciones con respecto a la significación práctica de la doctrina del *doble carácter*, atendiendo a su vinculación específica con el problema de la articulación entre la necesidad natural y la libertad humana.

1. La doctrina del *doble carácter* como resultado de una doble perspectiva

En el apartado titulado “Posibilidad de la causalidad por libertad, en unión con la ley universal de la necesidad de la naturaleza”, se exponen observaciones que preparan el terreno para la formulación de la distinción entre el *carácter empírico* y el *inteligible*. Tales observaciones hacen referencia a la posibilidad de una doble consideración de la *causalidad* de los entes del mundo sensible:

En un objeto de los sentidos, a aquello que no es fenómeno lo llamo *inteligible*. Según eso, si aquello que, en el mundo sensible, debe ser considerado como fenómeno, tiene en sí mismo también una facultad que no es objeto de la intuición sensible, pero por medio de la cual puede, sin embargo, ser causa de los fenómenos, entonces la *causalidad* de ese ente se puede considerar desde dos puntos de vista [*auf zwei Seiten betrachten*]: como *inteligible* según su *acción*, [entendida] como [acción] de una cosa en sí misma; y como *sensible*, según sus *efectos*, [entendidos] como [efectos] de un fenómeno en el mundo sensible. De acuerdo con esto, de la facultad de un sujeto tal nos haríamos un concepto empírico, e igualmente también un concepto intelectual de su causalidad, las cuales ambas concurren en uno y el mismo efecto. Esta doble manera de concebir la facultad de un objeto de los sentidos [*eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken*] no contradice a ninguno de los conceptos que tenemos que hacernos de los fenómenos y de una experiencia posible. Pues como éstos, por no ser, en sí mismos, cosas, tienen que tener por fundamento un objeto trascendental que los determine como meras representaciones, nada impide que a este objeto trascendental le atribuyamos, además de la propiedad por la cual aparece [como fenómeno], también una *causalidad* que no es fenómeno, aunque el *efecto* de ella se encuentre, sin embargo, en el fenómeno. (A 538-539/ B 566-567)

Se indica aquí que la causalidad eficiente propia de los entes del mundo sensible – nótese: no de los hombres en particular, sino – según parece afirmarse – de *todo ente sensible* en general – puede ser considerada desde *dos puntos de vista*, a saber: como causalidad *empírica* y, a la vez, como causalidad *inteligible* (i.e. no fenoménica). El pasaje sugiere además que la causalidad inteligible atribuida al ente sensible poseería *efectos* que se manifestarían en el plano fenoménico. De tal modo, las acciones del ente, en tanto eventos o acontecimientos empíricos, serían consideradas como efecto de una doble *causalidad*, siendo este modo de considerarlas el resultado de una *doble perspectiva* fundada – como se indica hacia el final del texto citado – en la distinción crítica entre el *fenómeno* y el *objeto trascendental* (o *cosa en sí*)⁶. Las observaciones que Kant formula a continuación permiten aclarar, hasta cierto punto, el sentido de estas afirmaciones preliminares:

Pero toda causa eficiente debe tener un *carácter*, es decir, una ley de su causalidad, sin la cual ella no sería causa. Y entonces, tendríamos en un sujeto del mundo sensible, primeramente, un *carácter empírico*, por el cual sus acciones, como fenómenos, estarían en íntegra interconexión con otros fenómenos, según leyes naturales constantes, y podrían ser derivadas de éstos, como de [las] condiciones de ellas, y por consiguiente, al estar enlazadas con éstas, [esas acciones] resultarían ser miembros de una única serie del orden natural. En segundo lugar habría que otorgarle [a ese sujeto] también un *carácter inteligible* por el cual él es, ciertamente, la causa de aquellas acciones – como fenómenos – [carácter] que, sin embargo, no está sujeto a ninguna condición de la sensibilidad, y no es, él mismo, fenómeno. También se podría denominar al primero el carácter de una cosa tal en el fenómeno, y al segundo, el carácter de la cosa en sí misma. (A 539/ B 567)

En tanto causas eficientes, los entes del mundo sensible poseen un *carácter*, definido aquí como una *ley de causalidad* (podría decirse: como un modo de operar que obedece a determinadas reglas o principios). Este *ente* o *sujeto* del mundo sensible *tendría* (y el uso del modo potencial revela que se trata de una mera posibilidad, no de una afirmación taxativa) dos *caracteres*, o – según lo indicado en el pasaje inicialmente citado – dicho ente podría ser considerado desde dos *perspectivas*, cada una de las cuales remitiría a los dos *caracteres*

⁶ Si bien los conceptos de *cosa en sí*, *noúmeno* y *objeto trascendental* han de ser diferenciados (pues sólo según cierta acepción específica admiten los dos últimos ser equiparado con la *cosa en sí*), a los fines de este análisis podemos utilizarlos como sinónimos. Para un análisis pormenorizado de la relación entre estas nociones, vid. Beade 2009, Rábade Romeo (1969, pp. 89-90), Oizerman (1981, pp. 333-350).

mencionados. Cabe señalar que, en esta descripción del *carácter empírico* (y a diferencia de lo sugerido en el primer pasaje), Kant no vincula ya a la *causalidad inteligible* con la *acción* (y a la *causalidad sensible* con los *efectos* de dicha acción); en efecto, señala en este caso que las *acciones* del ente como fenómeno son atribuibles tanto a su *carácter empírico* como a su *carácter inteligible*. Como veremos, las observaciones que el autor formula más adelante tornan aún más problemática la interpretación de la relación entre ambos *caracteres*, pues no resulta claro si el *carácter inteligible* ha de ser inmediatamente vinculado con las *acciones* del ente sensible – y el *carácter empírico* con los *efectos* fenoménicos de tales acciones –, o bien si ambos *caracteres* deben ser considerados como *causas* que operan simultáneamente en la producción de los acontecimientos fenoménicos. Tampoco resulta claro, según veremos, si el influjo que el *carácter inteligible* produce en el plano fenoménico se reduce a su producción de un determinado *carácter empírico* (que sería entonces, a su vez, la causa directa de las acciones o acontecimientos que tienen lugar en dicho plano). La referencia kantiana a una *doble perspectiva* en la consideración de las acciones del ente sugiere, ciertamente, que ambos *caracteres* constituyen causas *simultáneas* que confluirían en la producción de una y la misma acción, mientras que la explicación *causal* de la conexión entre los dos caracteres parece sugerir, en cambio, que el efecto directo del *carácter inteligible* sería no ya la acción como tal sino un determinado *carácter empírico*, el cual produciría, a su vez, determinadas acciones o acontecimientos fenoménicos.

Pese a las dificultades señaladas, podemos afirmar, por el momento, que el *carácter empírico* de un ente sensible es la *ley de su causalidad* en tanto el ente es considerado como fenómeno (cf. A 540/ B 568), siendo el *carácter inteligible* de ese mismo ente su *ley de causalidad* en tanto se lo considera, en cambio, como un *noúmeno* (o *cosa en sí*). Podemos indicar asimismo que así como la investigación acerca del espacio y el tiempo desarrollada en la *Estética trascendental* exige una doble consideración del objeto dado en la experiencia – esto es, su consideración como *fenómeno* y como *cosa en sí* –, así también todo *ente* sensible ha de ser considerado, en lo que respecta a su causalidad eficiente, bajo una *doble perspectiva*, a saber: como ser dotado de un *carácter empírico* y como ser dotado de un *carácter inteligible*.

Esta *doble perspectiva* encuentra, pues, su justificación doctrinal en el *status* puramente fenoménico de dicho ente, presuponiendo así la doctrina del IT y, más precisamente, la distinción *fenómeno* / *cosa en sí*,

en tanto uno de los aspectos conceptuales básicos de dicha doctrina (cf. A 369; A 491/ B 518-519). Sobre la base de los resultados obtenidos en trabajos previos acerca del sentido específico que cobra tal distinción (cf. Beade, 2010a, 2011a), podemos señalar que así como Kant no concibe al fenómeno como lo *meramente aparente* por oposición a lo *en sí* como lo *verdaderamente real* (ni tampoco concibe, a la inversa, al fenómeno como lo *único real* por oposición a lo *en sí* como mera *ficción*), así tampoco sería acertado considerar a uno de los caracteres como *real*, por oposición al otro como pura *ficción*, ni establecer una jerarquía ontológica entre ambos. Ambas *perspectivas* –referidas, respectivamente, al ente como *fenómeno* y al ente como algo *en sí*– resultan, pues, equivalentes (independientemente de la primacía práctica que lo *nouménico* adquiere respecto de lo *fenoménico* en el tratamiento de las cuestiones específicamente morales)⁷.

Otros aspectos igualmente significativos podrían señalarse respecto de la conexión entre la distinción *fenómeno* / *cosa en sí* y la distinción entre ambos *caracteres*. En primer lugar, tanto la noción de *cosa en sí* (o de *noúmeno* en sentido negativo) como la noción de *carácter inteligible* son resultado de un procedimiento por el cual hacemos abstracción de las condiciones inherentes a la representación sensible; y esto tiene por consecuencia que tales nociones – carentes de un contenido *positivo* – no pretenden constituir conocimiento alguno respecto de aquello que representan, sino que sólo hacen posible una representación puramente *indeterminada* de lo no sensible. En segundo lugar, el hecho de que lo *en sí* no pueda ser conocido como tal, no afecta o compromete su existencia, la cual, por cierto, no ha de ser demostrada o justificada en el marco de la investigación trascendental, por cuanto constituye algo así como un punto de partida básico, una premisa inicial de la investigación trascendental (cf. Adickes, 1924, pp. 28-37; Caimi, 1996, pp. 29 ss.; Beade, 2011b, pp. 360-369)⁸. La tesis crítica que

⁷ Si ha de establecerse algún tipo de jerarquía entre lo *inteligible* y lo *sensible*, ha de ser, en efecto, un jerarquía de carácter práctico, mas no ontológica (cf. Allison, 1996, pp. 18-19). Allison observa que la distinción práctica entre *fenómenos* y *noúmenos* no admite ser directamente equiparada con la distinción epistémica *fenómeno* / *cosa en sí*, y aclara que el hecho de que Kant se refiera a *noúmenos* (tales como *Dios* y el *alma*) a los que no corresponde, en rigor, *fenómeno* alguno, no permite establecer la superioridad ontológica de la *cosa en sí* en detrimento del *fenómeno* (cf. Allison, 1996, p. 20).

⁸ Si el *fenómeno* y la *cosa en sí* no constituyen entidades diversas, sino que se trata de nociones que aluden a una *única entidad* (considerada bajo perspectivas diversas), podemos afirmar entonces que en la existencia misma del *fenómeno* se halla comprendida *ipso facto* la existencia de lo *en sí*. De este modo, la interpretación epistémica, lejos de negar la realidad o existencia de la *cosa en sí*, permite justificarla, independientemente de las dificultades obviamente implicadas en la aplicación de las categorías de *realidad* y *existencia* a las *cosas en sí*. Para un análisis de tales dificultades,

establece el carácter absolutamente incognoscible de la *cosa en sí* no implica, pues, que ésta sea reducida a un mero *ente de razón*, esto es, a un *mero concepto* sin correlato real alguno⁹. En tercer lugar, tanto la representación indeterminada de la *cosa en sí* como la de un *carácter inteligible* resultan pensamientos *necesarios*, y no meramente *posibles*, en virtud de intereses teóricos de la razón (o bien *prácticos*) de la razón, según el caso. El concepto de *cosa en sí* constituye, en efecto, un correlato *necesario* del concepto de fenómeno¹⁰; y en cuanto a la noción de *carácter inteligible*, se trata – según veremos – de un concepto necesario a fin de considerar nuestras acciones como actos libres, asumiendo así responsabilidad moral respecto de las mismas. Ambas nociones constituyen, pues (si bien por motivos diversos), nociones correlativas al concepto de *fenómeno*, y se hallan ambas justificadas a partir del *status* puramente fenoménico que la doctrina crítica atribuye al ente u objeto empírico. En la sección siguiente haremos mayor referencia a la relación entre la distinción *fenómeno / cosa en sí* y la doctrina del *doble carácter*, haciendo especial énfasis en las dificultades implicadas en la noción de una causalidad inteligible en tanto causalidad *atemporal*.

2. La noción de *causalidad* en la doctrina del *doble carácter*

En el apartado titulado “Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión con la necesidad universal de la naturaleza”

vid. Beade 2010a. Respecto del *status* que ha de asignarse a las observaciones kantianas referidas a la existencia de las *cosas en sí*, *vid.* Beade 2010b.

⁹ En este sentido señala Rábade Romeo que “una cosa es que la *cosa-en-sí* sólo pueda ser pensada y otra que su *en-sí* se reduzca a ese ser pensada” (1969, p. 97). A esta cuestión nos hemos referido en un trabajo previo, en el que hemos procurado mostrar que la interpretación epistémica del IT resulta compatible con una interpretación de la *cosa en sí* como entidad real (cf. Beade, en prensa b, Beade, en prensa c. Diversos autores parecen suscribir una interpretación *epistémica* de la distinción *fenómeno / cosa en sí* y, al mismo tiempo, una interpretación *realista* de la *cosa en sí* (cf. Adickes, 1924, pp. 4-19; Rábade Romeo, 1969, p. 97; Wolff, 1973, p. 313; Höffe, 1986, pp. 125-126).

¹⁰ “Se sigue también, de manera natural, del concepto de un fenómeno en general: que a éste debe corresponderle algo que no es, en sí, fenómeno, porque un fenómeno no puede ser nada en sí mismo y fuera de nuestro modo de representación, y por tanto, si no ha de resultar un perpetuo círculo, la palabra fenómeno indica ya una referencia a algo cuya representación inmediata es, ciertamente, sensible, pero que en sí mismo, sin esta constitución de nuestra sensibilidad (en la cual tiene su fundamento la forma de nuestra intuición), debe ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad” (A 251-252). Kant señala que sería absurdo afirmar que hay *fenómenos* sin presuponer que hay *algo que aparece* como tal (cf. B xxvi-xxvii). El término *Erscheinung* (fenómeno) proviene del verbo *erscheinen* (aparecer); de allí que el concepto de *fenómeno* remita necesariamente a *algo que aparece* (algo que no constituye *en sí* una entidad fenoménica y que será referido, en el marco de la filosofía crítica, bajo el concepto de *cosa en sí*). A esta correlación *lógico-semántica* entre los conceptos de *fenómeno* y *cosa en sí* se añade aún una correlación de carácter práctico (a la que haremos referencia en los apartados siguientes).

hallamos nuevos elementos relevantes para la elucidación de la relación entre ambos *caracteres*. Allí indica Kant que

todas las acciones de las causas naturales en la sucesión del tiempo son ellas mismas, a su vez, efectos, que presuponen, de la misma manera, sus causas en la serie temporal. Una acción *originaria*, por la cual ocurriera algo que antes no era, [es algo que] no se puede esperar de la conexión causal de los fenómenos. ¿Pero es acaso también necesario que, si los efectos son fenómenos, la causalidad de su causa (a saber, la cual causa) es también fenómeno, deba ser solamente empírica? ¿Y no es posible, más bien, que aunque para todo efecto en el fenómeno se exija una conexión con su causa según leyes de la causalidad empírica, sin embargo esa causalidad empírica misma, sin interrumpir en lo más mínimo su concatenación con las causas naturales, pueda ser empero efecto de una causalidad no empírica, sino inteligible? (A 543-544/ B 571-572).

Si bien en la conexión causal de los fenómenos empíricos no pueden darse, propiamente, acciones *originarias* o *espontáneas* – esto es, acciones indeterminadas con respecto al influjo de causas empíricas antecedentes en el tiempo –, la *causalidad* de una causa empírica o fenoménica no necesariamente ha de ser exclusivamente *empírica*, sino que podría ser asimismo inteligible. Las acciones o acontecimientos, considerados como eventos empíricos, serían, en tal caso, resultado de una *causalidad empírica* (en virtud de la cual estarían absolutamente determinados por causas anteriores en la serie temporal) y, a la vez, efectos de una *causalidad inteligible*, la cual – según parece sugerirse en el pasaje citado – no tendría incidencia directa sobre los objetos empíricos mismos, sino antes bien sobre la *causalidad empírica* que los produce (esto es, el *carácter inteligible* produciría el *carácter empírico* del ente, el cual operaría, a su vez, como la causa eficiente *directa* de tales acciones u acontecimientos). De tal modo, los eventos fenoménicos serían considerados como efectos de una *doble causalidad* (efectos *directos* de la causalidad empírica y, a la vez, efectos *indirectos* de una causalidad inteligible).

En cuanto al modo en que ha de entenderse la relación entre ambos *caracteres* o modos de causalidad, el pasaje citado sugiere la posibilidad de pensar la causalidad empírica como *efecto* de la causalidad inteligible. Sin embargo, más adelante (en la misma sección), Kant caracteriza al carácter empírico como el signo sensible [*sinnliche Zeichen*] (A 546/ B 574) o como el *esquema sensible* [*sinnliche Schema*] (A 553/ B 581) del carácter inteligible. Debemos considerar, pues, si ambas caracterizaciones resultan compatibles, es decir, si resulta

consistente considerar el carácter empírico como efecto de un carácter inteligible (cf. A 544/ B 572; A 546/ B 574; *Proleg.*, Ak. IV, p. 344) y describirlo, a la vez, como el *signo sensible* de este último. La clave para dar respuesta a esta interrogante se encuentra, según entendemos, en el sentido peculiar que asume, en este marco, la noción de *causalidad*.

En primer lugar, ha de señalarse que en su sentido más genérico el concepto de *causa* no alude a la relación necesaria entre dos acontecimientos inscriptos en la serie temporal de los fenómenos sensibles. En efecto, haciendo un uso no empírico (i.e. *no esquematizado*) del concepto de causalidad, podemos afirmar que dicho concepto hace referencia a la relación que se da entre *algo* y aquello cuya existencia puede ser inferida a partir de ello¹¹. Como categoría *pura* (i.e. prescindiendo de toda referencia a las condiciones sensibles de la representación), la noción de *causa* no alude, pues, a la relación entre dos acontecimientos inscriptos en una serie temporal, sino antes bien a la conexión lógica entre el fundamento y lo fundamentado, entendidos no como acontecimientos situados en tiempos diversos, sino como instancias simultáneas entre las cuales se da, sin embargo, una relación irreversible. Al caracterizar lo inteligible como *causa* o *fundamento* de lo sensible, Kant no invoca, pues, la noción de *causa* en el sentido específico que atribuye a esta noción en la *Segunda analogía de la experiencia* (cf. A 189 ss./ B 232 ss.), ya que evidentemente la *causa inteligible* no se sitúa, en cuanto tal, en un momento o instante del tiempo, sino que se halla indeterminada con respecto a toda condición o determinación temporal, y es por ello que la podemos representar, precisamente, como una causa *espontánea*, esto es, absolutamente incondicionada¹². El autor apela allí, por el contrario, a un uso *no esquematizado* del concepto de causa, uso según el cual el concepto en cuestión remite – como hemos sugerido – a *aquello a partir de lo cual puede ser inferida la existencia de algo diferente* (aquello que constituye

¹¹ “[D]el concepto de causa (si dejo de lado al tiempo, en el que algo sigue, según una regla, a algo diferente) no encontraría yo en la categoría pura nada más, (...) que (...) algo a partir de lo cual se puede inferir la existencia de algo diferente” (A 243/ B 301). Para un análisis respecto del modo en que ha de ser entendida, en este contexto, la noción de inferencia, *vid.* Arias (2010a); Arias (2010b).

¹² Si bien en la sección final haremos referencia a las proyecciones práctico-morales de la doctrina del *doble carácter*, podemos adelantar aquí que es la naturaleza no sensible de la razón aquello que permite adscribir al hombre una *causalidad nouménica*, no sometida a determinación temporal alguna: “La razón pura, como facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma del tiempo, y por tanto, tampoco a las condiciones de la sucesión temporal. La causalidad de la razón en el carácter inteligible no nace, ni comienza a producir un efecto, por decirlo así, en cierto [momento del] tiempo. Pues en tal caso estaría ella misma sometida a la ley natural de los fenómenos, en la medida en que [esta ley] determina, según el tiempo, las series causales; y la causalidad sería entonces, naturaleza, y no libertad” (A 552/ B 580). *Vid.* asimismo: A 556/ B 584.

el fundamento o *razón suficiente* de un hecho o acontecimiento empírico¹³).

Ahora bien, es importante señalar que este *fundamento inteligible* del fenómeno no ha de ser concebido como un fundamento *trascendente* sino *inmanente*, pues es la *cosa misma* – en sí desconocida – aquello que se manifiesta como fenómeno sensible. Dicho de otro modo: la cosa no produce un fenómeno ontológicamente diverso de ella, sino que ella misma *aparece como fenómeno*. Según la interpretación aquí sugerida, lo *inteligible* y lo *sensible* no constituyen, pues, *realidades* diversas y contrapuestas, sino dimensiones correlativas de una única entidad, dimensiones que aparecen precisamente como resultado de las diversas *perspectivas* asumidas en el marco de la investigación crítica, la cual – como hemos señalado – hace necesaria una contraposición entre la consideración del objeto empírico como fenómeno y su consideración como *cosa en sí*¹⁴. En síntesis, al invocar el concepto de una *causa* (o *fundamento*) *inteligible*, Kant no pretende restablecer con ello la jerarquía ontológica tradicional entre lo *sensible* y lo *inteligible*, sino que recurre a este último concepto a fin de aludir a aquello que *aparece* (o *se manifiesta*) bajo una dimensión sensible, a raíz de las condiciones necesarias *a priori* que hacen posible toda representación humana en general. El *fundamento inteligible* de lo sensible no es – reiteramos – algo diverso de *lo que aparece*, y ha de ser pensado así como fundamento *inmanente* del objeto fenoménico.

Si bien estas breves consideraciones en modo alguno pretenden agotar la compleja discusión en torno al sentido y legitimidad del uso kantiano del concepto de *causa* en referencia a la cosa en sí, o al *fundamento inteligible* de los fenómenos sensibles, estamos ahora en condiciones de afirmar que las caracterizaciones diversas que Kant propone acerca de la relación entre ambos *caracteres* – a saber: la

¹³ Algunos autores consideran que la noción de *causa* ha de entenderse, en este contexto, como sinónimo de *razón suficiente* (cf. Watkins, 1995, p. 327; Rescher, 1974, pp. 462-470). Para una breve reconstrucción de las principales discusiones en torno a la noción de *causalidad atemporal*, vid. Allison (1990), pp. 30-47.

¹⁴ Cf. *supra*, nota 11. El carácter *inmanente* de la *cosa en sí* en tanto *fundamento inteligible* de lo *sensible* se pone de manifiesto en la caracterización kantiana de dicho fundamento como *lo subyacente* (cf. *Proleg.*, Ak. IV, p. 337) o como *lo interior* de aquello que aparece como fenómeno (cf. *Proleg.*, Ak. IV, p. 353). Kant se refiere asimismo a lo *inteligible* “tras el fenómeno” (cf. *Grundlegung*, Ak. IV, p. 459) y alude, en referencia a la significación práctica de la oposición entre lo *sensible* y lo *inteligible*, al “sustrato inteligible” que hay en nosotros (*KpV*, Ak. V, p. 99). El punto decisivo es que dicho *fundamento* no se halla inscripto en un ámbito ontológicamente diferenciado del plano empírico; de allí que su caracterización como aquello que yace *en el interior* del fenómeno resulte, quizás, más adecuada que su caracterización metafórica como aquello que se oculta *tras* el fenómeno, pues lo que está *detrás* podría estar pensarse como situado *fuera* del fenómeno, esto es, como algo *trascendente* a él (cf. Beade 2013a).

caracterización del *carácter empírico* como *efecto* del *carácter inteligible* y, por otra parte, la caracterización de aquél como *signo sensible* o *esquema* de este último – no resultan incompatibles. En efecto, la noción de *causa* invocada en la primera de estas caracterizaciones no ha de ser interpretada según la formulación crítica del principio de *causalidad* (según lo explicitado en la *Segunda analogía de la experiencia*), sino que tal noción es utilizada – tal como hemos indicado – en sentido no empírico o *no esquematizado*, uso que de hecho la doctrina crítica no rechaza, siempre que no pretenda arribarse, a través de él, a un conocimiento objetivo de lo representado¹⁵. A través de este uso no empírico de la categoría pura de *causalidad*, todo lo que pretende afirmarse es que el *fundamento inteligible* ha de ser pensado como la razón suficiente de lo sensible, aludiéndose así a la relación puramente lógica que se da entre el *fundamento* y lo *fundamentado*. Ahora bien, según esta interpretación del concepto de *causa*, la caracterización de lo inteligible como *causa* de lo sensible, resulta compatible con la caracterización de lo empírico como *signo sensible* (o *esquema sensible*) de lo inteligible (siempre que el *esquema* sea interpretado como la expresión temporal del contenido lógico pensado en la categoría pura). La razón es considerada como causa inmediata de las acciones humanas en tanto éstas son atribuidas al *carácter inteligible* del hombre, y a la vez, como causa *mediata* de las mismas en tanto efectos del *carácter empírico* (puesto que el *carácter inteligible* ha de ser pensado como *causa* de este último). Pero dado que la relación causal entre ambos *caracteres* no involucra al tiempo (pues la *causalidad de la razón* no se inscribe en el tiempo, ni se halla sometida, pues, a determinación temporal alguna) podemos interpretar dicha relación como la mera conexión lógica que se establece entre el *fundamento* y lo *fundamentado*, y afirmar que el *carácter inteligible* es *causa* del carácter sensible en el sentido de que constituye su *fundamento* último o su *razón suficiente*; lo cual resulta compatible, a su vez, con la caracterización del *carácter*

¹⁵ Dado que las categorías no sólo son definidas como *reglas para el enlace de las intuiciones*, sino asimismo como *formas del pensamiento* en general (cf. B 288-289), puede afirmarse que su uso *no empírico* no es rechazado en el marco de la doctrina crítica. Si bien Kant señala que dicho uso no hace posible conocimiento alguno de lo representado (cf. B 148-149), este uso no sólo es posible sino además necesario, pues sólo a través del mismo puede ser representado (de manera puramente indeterminada) aquello que no es dado en la experiencia (cf. Torretti, 1967, p. 373). Los intérpretes difieren, sin embargo, en su posición respecto de la legitimidad de la aplicación kantiana del concepto de *causa* a lo inteligible. Mientras algunos objetan dicha aplicación, señalando que tal concepto sólo tiene sentido en tanto es referido a lo dado en la experiencia (vid. Falkenstein, 1995, p. 330), otros consideran, sin embargo, que dicha aplicación es legítima, por cuanto no implica, en rigor, contradicción alguna respecto de las restricciones establecidas por la doctrina crítica en relación con el uso válido de los conceptos puros (cf. Westphal, 1968, p. 132).

empírico como *expresión sensible* (temporal) del *carácter inteligible*. En todo caso, el punto decisivo es que no se establece en este marco una relación estrictamente causal entre lo *sensible* y lo *inteligible* y, en segundo lugar, que lo *sensible* y lo *inteligible* no constituyen, en este marco, niveles ontológicos diferenciados, sino antes bien dimensiones diversas de una única entidad, considerada bajo diversas *perspectivas* en el marco de la investigación trascendental.

3. Lo *inteligible* como objeto del *pensar*

Uno de los aspectos problemáticos implicados en la doctrina del *doble carácter* que pueden ser parcialmente dilucidados a través una comparación con la distinción *fenómeno / cosa en sí* concierne a la necesidad (lógica) de suponer lo *inteligible* como correlato de lo *sensible*. En diversos pasajes, Kant observa que *debemos* admitir la *cosa en sí* como correlato del fenómeno, pues – señala – sería absurdo que hubiese *fenómenos* sin que hubiese *algo que apareciese* (cf. B xxvi-xxvii). Los pasajes analizados en las secciones precedentes sugieren que es posible atribuir dicho carácter inteligible a los entes del mundo sensible (cf. A 538-539/ B 566-567); debemos examinar ahora si tal atribución es, además, *necesaria*. Para ello conviene considerar, ante todo, un aspecto decisivo para el análisis de la doctrina del *doble carácter*, a saber, la distinción entre *pensar* y *conocer* (distinción inmediatamente vinculada con aquella que se establece, en la *Estética trascendental*, entre el *fenómeno* y la *cosa en sí*¹⁶):

Este carácter inteligible no podría nunca ser conocido inmediatamente, porque no podemos percibir nada, salvo en la medida en que [algo] se aparece [como fenómeno]; pero debería ser *pensado*, sin embargo, en conformidad con el carácter empírico; tal como debemos poner, en general, en el pensamiento, por fundamento de los fenómenos, un objeto trascendental, aunque nada sepamos de cómo es él en sí mismo. (A 540/ B 568)

Así como debemos admitir la presencia de la *cosa en sí* en tanto aquello que *aparece como fenómeno*, así también parece necesario pensar el *carácter inteligible* como fundamento del *carácter empírico*. Y dado que aquél ha de ser pensado “en conformidad” con este último, no se dará contradicción alguna al considerar los sucesos empíricos como

¹⁶ El fenómeno es lo único que podemos, propiamente, *conocer*, mientras que la *cosa en sí* no puede ser jamás conocida sino sólo *pensada*. La distinción entre *conocer* y *pensar* está desde luego relacionada con la distinción kantiana entre las facultades de entendimiento y razón (vid. Junceda, 1981, pp. 121-135).

resultado de estos dos modos diversos de causalidad, que concurren en la producción de un efecto único.

Es precisamente esta doble consideración de los sucesos empíricos aquello que hace posible una conciliación entre el determinismo natural y la libertad. Mientras la libertad (como facultad atribuible a ciertos entes o sujetos del mundo sensible) sea *pensada* – i.e. mientras no pretenda constituir un *objeto de conocimiento* – no se dará contradicción alguna como consecuencia de la adopción de esta *doble perspectiva*. En tal sentido señala Kant que el fundamento inteligible de los fenómenos

no atañe a las cuestiones empíricas, sino que incumbe meramente al pensar en el entendimiento puro, y aunque los efectos de ese pensar y obrar del entendimiento puro se encuentren en los fenómenos, éstos deben, sin embargo, poder ser explicados completamente a partir de su causa en el fenómeno, según leyes naturales, siguiendo el carácter meramente empírico de ellos como supremo fundamento de explicación, y dejando enteramente de lado, como [algo] desconocido, el carácter inteligible, que es la causa trascendental de aquél (...). (A 545-546/ B 573-574)

Es importante señalar que la explicación de los fenómenos (y, por consiguiente, el conocimiento de los mismos) debe fundarse exclusivamente en el principio de la legalidad natural. Esta clara demarcación entre lo *cognoscible* (según leyes naturales) y lo *pensable* (según leyes irreductible a la legalidad, natural, cuales son las *leyes de la razón* o *leyes de la libertad*) garantiza, pues, que la representación de un *carácter inteligible* no interfiera con la explicación científica de los fenómenos empíricos:

[L]as explicaciones físicas prosiguen sin trabas su marcha. Ahora bien, [al entendimiento] no le produce el menor quebranto el suponer – aunque sea, por lo demás, como una mera ficción – que entre las causas naturales hay también algunas que tienen un poder que es sólo inteligible; pues la determinación de este poder para la acción nunca se basa en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento, pero de modo tal que la *acción* de esta causa *en el fenómeno* es conforme a todas las leyes de la causalidad empírica. (A 545/ B 573)

El pasaje merece varias observaciones. En primer lugar, al indicarse que la determinación [*Bestimmung*] del poder para la acción atribuible a ciertas causas naturales no es empírica, se sugiere que tal *determinación* no se inscribe en el plano fenoménico (de acuerdo con ello, la causa *trascendental* – o *inteligible* – de ciertas causas naturales sería *pensada* como aquello que *determina el poder para la acción* de

tales causas). Si bien la *acción* de la causa es, en cuanto tal, un acontecimiento empírico, aquello que *determina* la causa a actuar no estaría inscripto, pues, en la serie temporal de los fenómenos empíricos. En segundo lugar, Kant señala que es posible *suponer* que algunas causas naturales poseen, además de su carácter empírico, un carácter inteligible “aunque sea como mera ficción”. En la primera sección hemos señalado que, de acuerdo con la interpretación epistémica de la oposición crítica entre lo *sensible* y lo *inteligible*, ambas nociones remiten a *perspectivas* diversas bajo las cuales ha de ser considerado un objeto único en el marco de la investigación trascendental, sin que ninguna de estas *perspectivas* asuma primacía respecto de la otra (a no ser, quizás, una primacía estrictamente práctica¹⁷). Cabría pensar, sin embargo, que la observación según la cual el *carácter inteligible* puede ser supuesto “aunque sea como una mera ficción” avala una interpretación de dicho *carácter* como algo *meramente pensado* – por oposición al *carácter empírico* como único modo *real* de causalidad –; ello implicaría, a su vez, que la idea de una determinación inteligible de nuestras acciones – y, con ella, la libertad misma – no serían más que meros *entes de razón*, sin correlato real alguno. No es este, sin embargo, el modo en que ha de ser interpretada – según hemos sugerido – la distinción crítica entre lo *sensible* y lo *inteligible*. ¿Cómo ha de ser interpretada, entonces, aquella observación kantiana, de manera tal que no conduzca a una interpretación del carácter inteligible como mera *ficción*?

Consideramos que la observación en cuestión pretende simplemente enfatizar la imposibilidad de un conocimiento de lo inteligible (punto que constituye, de hecho, el tema central de las observaciones formuladas en este punto de la argumentación). Si no hay contradicción alguna en la doble consideración de las acciones humanas – como efecto de leyes naturales y, a la vez, como resultado de una *causalidad inteligible* – es precisamente en la medida en que lo inteligible no interfiere en modo alguno en la explicación o conocimiento de los sucesos empíricos. Al utilizar circunstancialmente el término *ficción*, Kant no pretende afirmar, pues que el *carácter empírico* es el *único real*, siendo el *carácter inteligible* una mera creación del pensamiento, sino sólo pretende destacar el alcance limitado de este pensamiento o supuesto, señalando que a partir del mismo no es posible obtener conocimiento teórico alguno acerca de semejante *poder inteligible* inherente a ciertas causas naturales (el carácter inteligible

¹⁷ Cf. *supra* nota 8.

puede ser asumido a título de “mero supuesto” en el sentido de que aquél es objeto del *pensar*, y no puede ser constituido en ningún caso como objeto de conocimiento)¹⁸. Finalmente, y antes de pasar al tratamiento de la doctrina del *doble carácter* en lo que concierne a su significación específicamente práctica, cabe señalar que las observaciones que Kant formula, en el pasaje citado, a propósito de la ley natural como *supremo fundamento de explicación* de los fenómenos han dado lugar a ciertas interpretaciones en las que el *carácter empírico* es vinculado con la *explicación* de las acciones humanas, mientras que el *carácter inteligible* estaría vinculado, en cambio, con la *imputación* de tales acciones (cf. Beck, 1987, pp. 45 ss.). Si bien haremos mayor referencia a la cuestión de los juicios de imputación moral en la sección final, quisiéramos señalar aquí que tal interpretación no se halla exenta de dificultades. En primer lugar, aunque Kant afirme explícitamente que las acciones empíricas han de ser explicadas en relación con el *carácter empírico* del agente, dicho carácter es atribuido, sin embargo, a la *razón* (cf. A 549/ B 577)¹⁹ y, consiguientemente, no parece hallarse exclusivamente referido al plano fenoménico (pese a que sus efectos se inscriben en dicho plano); esto indicaría, a su vez, que la *explicación* de las acciones humanas – en tanto referida al *carácter empírico* de los sujetos – no resulta enteramente ajena al orden nouménico. En segundo lugar, al menos en un pasaje Kant vincula el concepto de *imputación* con el *carácter empírico* (cf. A 551/ B 579), lo cual obliga, cuanto menos, a matizar la conclusión según la cual la imputación moral de las acciones sería posible a partir del reconocimiento de un *carácter inteligible* del agente (a esta cuestión haremos mayor referencia en el apartado final²⁰).

¹⁸ Al limitar el conocimiento humano a lo que puede ser dado como objeto de experiencia, Kant expulsa, ciertamente, lo inteligible del ámbito del conocimiento, y en tal sentido declara que lo inteligible sólo puede ser *pensado*; pero esto no significa que el *ser* de lo inteligible se reduzca a su *ser pensado* (cf. *supra*, nota 10). A modo de ejemplo de la interpretación de la *cosa en sí* como mero concepto heurístico, vid. Schaper (1966), pp. 233-243.

¹⁹ Para un análisis de las dificultades implicadas en dicha atribución, vid. Allison (1990), pp. 30 ss. Según sostiene Allison, las motivaciones que influyen en nuestro modo de actuar sólo pueden inducirnos a la acción en la medida en que han sido incorporadas por la razón como *máximas*. Esta espontaneidad de la razón (que se hace presente en toda incorporación de un motivo como máxima) es, así pues, lo que permite calificar como racionales incluso a las acciones heterónomas (cf. Allison, 1990, pp. 30-40).

²⁰ Cf. *infra*, nota 29.

4. Consideraciones finales acerca de la libertad como *causalidad de la razón*

Nos hemos referido, hasta aquí, a aquellos aspectos que indican una clara correspondencia entre la distinción *carácter empírico* / *carácter inteligible* y la distinción *fenómeno* / *cosa en sí* en su significación epistémica. Ha de advertirse, no obstante, que al ser referida la noción de *carácter* al caso específico del hombre – más específicamente, al caso de las acciones humanas moralmente relevantes –, el tratamiento paralelo de ambas distinciones encuentra obstáculos, pues mientras que las nociones de *fenómeno* y de *cosa en sí* pueden ser interpretadas como conceptos que aluden a una única realidad o entidad (considerada desde perspectivas diversas), no es posible afirmar en el mismo sentido que la dimensión sensible y la dimensión inteligible del sujeto constituyan *lo mismo* (aunque considerado bajo perspectivas diversas). En efecto, observaremos que al aplicar sus consideraciones generales acerca del *carácter* al caso de la acción humana, Kant hace referencia a *noúmenos* (tales como la *razón* o el *alma*) a los que no corresponde, en rigor, *fenómeno* alguno. Un breve análisis de los pasajes en los que tiene lugar la citada aplicación permitirá evaluar el alcance y los límites de un tratamiento paralelo de la distinción epistémica *fenómeno* / *cosa en sí* y la distinción *carácter empírico* / *carácter inteligible* en su dimensión específicamente práctica.

En la sección titulada “Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión con la necesidad universal de la naturaleza”, luego de formular importantes consideraciones acerca de la compatibilidad entre la explicación de los acontecimientos empíricos según leyes naturales y la explicación de los mismos según una causalidad inteligible, Kant propone *aplicar esto a la experiencia* (cf. A 546/ B 574), y se refiere entonces, por primera vez en su tratamiento de la noción de *carácter*, al caso particular del hombre. Las observaciones generales acerca de estas dos modalidades diversas y contrapuestas de *causalidad* (correspondientes, respectivamente, al carácter *sensible* y al *inteligible*) dan lugar, pues, a una serie de reflexiones específicamente referidas a la acción humana, develándose así el sentido eminentemente práctico de la doctrina del *doble carácter*:

Apliquemos esto a la experiencia. El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible, y por eso es también una de las causas naturales cuya causalidad debe estar sujeta a las leyes empíricas. Como tal, según esto, debe tener también, tal como todas las demás cosas de la naturaleza, un carácter empírico. Lo advertimos por las potencias y facultades que él

pone de manifiesto en sus efectos. En la naturaleza inanimada, o que tiene vida meramente animal, no encontramos ningún fundamento para concebir alguna facultad que no sea condicionada de manera meramente sensible. Sólo el hombre, que por otra parte conoce a toda la naturaleza únicamente por los sentidos, se conoce a sí mismo también por la apercepción; y [se conoce así] en acciones y en determinaciones internas que no puede contar entre las impresiones de los sentidos, y es para sí mismo, por un lado, ciertamente, fenómeno, pero por otro lado, a saber, con respecto a ciertas facultades, [es] un objeto meramente inteligible, porque la acción de él no puede contarse entre lo que pertenece a la receptividad de la sensibilidad. A esas facultades las llamamos entendimiento y razón. (A 546-547/ B 574-575)

El pasaje hace explícitas las razones por las que el *carácter inteligible* – que hasta aquí parecía ser referido a *todo ente* del mundo sensible en general – ha de ser atribuido exclusivamente al hombre, en tanto ser que se concibe a sí mismo como agente dotado de ciertas facultades que le permiten actuar independientemente de los condicionamientos empíricos que determinan la conducta de los seres naturales inanimados y de la vida meramente animal. Kant señala, en efecto, que no hallamos fundamento alguno para suponer la presencia de una facultad *empíricamente incondicionada* en el caso de los seres meramente naturales, y aclara que la cualidad de ser *racional* es aquello que legitima la atribución de un carácter no sensible a los seres humanos. A partir del reconocimiento de imperativos prácticos, los sujetos racionales se representan a sí mismos como poseedores de una *causalidad de la razón*, siendo su capacidad de apercepción – y, especialmente, su *conciencia del deber* – aquello que los diferencia del resto de los seres naturales (cf. A 547/ B 575). Si bien el concepto de *deber* expresa una acción *posible* según leyes naturales (pues no tendría sentido calificar como un *deber* aquello que fuese *imposible* realizar), no son las causas naturales las que producen el *deber*²¹. Si bien tales causas producen un influjo en nuestra facultad de desear, no bastan, sin embargo, para producir la conciencia del *deber*, pues el influjo de tales motivaciones es meramente contingente, mientras que el imperativo

²¹ “Este «deber» expresa una acción posible, cuyo fundamento no es nada más que un mero concepto; mientras que por el contrario el fundamento de una acción meramente natural necesariamente tiene que ser siempre un fenómeno. Ahora bien, la acción, por cierto, necesariamente tiene que ser posible bajo condiciones naturales, si el «deber» está referido a ella; pero estas condiciones naturales no atañen a la determinación del albedrío mismo, sino sólo al efecto y al resultado de éste en el fenómeno. Por muchos que sean los fundamentos naturales que me impulsen a *querer*, por muchos que sean los estímulos sensibles, no pueden producir el *deber*, sino solamente un querer que dista mucho de ser necesario, sino que es siempre condicionado, al cual, por el contrario, el deber enunciado por la razón le opone una medida y una meta, e incluso una prohibición y una estimación”. (A 547-548/ B 575-576)

moral obliga necesaria e incondicionadamente. La conciencia del *deber* exige que nos situemos en un ámbito no fenoménico, en el cual ha de ser inscripta nuestra facultad de determinación del arbitrio. De este modo, mientras que el fundamento de la acción de un ser meramente natural es puramente fenoménico, en el caso del sujeto racional el fundamento de sus actos es doble, a saber: un *fundamento racional* – que nos determina a actuar, y del cual somos conscientes al reconocer en nosotros la presencia de un *deber* (o, de modo más general, de imperativos prácticos) – y un *fundamento natural*, que condiciona al arbitrio sin llegar a determinarlo. La atribución de un *doble carácter* al sujeto racional se funda, precisamente, en el reconocimiento de ambos *fundamentos* – el empírico y el inteligible –, los cuales convergen en toda acción humana, independientemente de su valor moral²².

En concordancia con la interpretación sugerida en las páginas previas, estos *fundamentos* (o *modos de causalidad*) no se inscriben en planos ontológicos diversos, sino que cada uno de ellos remite, respectivamente, a perspectivas diversas, bajo las cuales ha de ser posible considerar toda acción humana. Así podremos afirmar, según la perspectiva de la *causalidad natural*, que toda acción humana es un efecto necesario de causas fenoménicas que la producen; en tal sentido observa Kant que si la totalidad de las causas empíricas que confluyen en la realización de una acción humana pudiesen ser conocidas, dicha acción podría ser predicha con total exactitud (*cf.* A 550/ B 578) y, no obstante, según la perspectiva de la *causalidad inteligible*, podemos afirmar que no era en absoluto *necesario* que esa acción tuviese lugar²³. La perspectiva de una *causalidad inteligible* es, pues, aquello que permite una consideración de los actos humanos como actos *libres* en sentido propio y, consiguientemente, una reponsabilización del sujeto en tanto agente moral²⁴.

²² *Cf. supra*, nota 20.

²³ “[S]i consideramos esas mismas acciones en relación con la razón, y ciertamente no [en relación con] la razón especulativa, para explicarlas en lo que respecta al origen de ellas, sino [cuando las consideramos] solamente en la medida en que la razón es la causa de la *generación* de ellas; en una palabra, si las confrontamos con ésta [es decir, con la razón] atendiendo a lo *práctico*, encontramos una regla y un orden muy diferentes del orden de la naturaleza. Pues entonces, quizá *no debería haber acontecido* todo aquello que ha acontecido según el curso de la naturaleza, y que, de acuerdo con los fundamentos empíricos de éste, debió acontecer infaliblemente” (A 550/ B 579).

²⁴ En *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant señala que si explicáramos la libertad humana en términos puramente empíricos – esto es, como capacidad meramente natural y no, en cambio, como “el predicado *trascendental* de la causalidad de un ser que pertenece al mundo sensible” –, suprimiríamos con ello “esa magnífica *perspectiva* que nos abre la razón pura práctica por medio de la ley moral, a saber, el abrirnos hacia un mundo inteligible gracias a la realización del concepto de libertad” (Ak. V, p. 94, nuestro subrayado). En *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, señala

Atendiendo a los fines prácticos de la razón, es *necesario* para nosotros adoptar tal punto de vista, esto es, es necesario pensarnos como miembros de un mundo inteligible o como poseedores de un carácter inteligible (cf. A 550-551/ B 578-579)²⁵. Sin embargo, dado que no podemos *conocer*, en sentido propio, esta *causalidad de la razón* que nos atribuimos en tanto seres inteligibles, no podemos aseverar jamás hasta qué punto nuestros actos (o los actos ajenos) han sido realizados *por deber*. Kant reconoce, pues, el carácter inevitablemente falible de nuestros juicios morales: al juzgar las acciones (propias o ajenas), sólo es posible referirlas a sus causas antecedentes en el tiempo, incluidas, entre éstas, las determinaciones empíricas del agente, es decir, su temperamento, sus inclinaciones y, en general, todo lo referido a su *carácter empírico*²⁶. Pero como no podemos establecer hasta qué punto tal carácter es *efecto* de un *carácter inteligible*, la atribución de grados de responsabilidad moral por los actos realizados resulta siempre incierta²⁷.

Kant que “cuando nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible como miembros de él y reconocemos la autonomía de la voluntad, junto con su corolario, que es la moralidad (...). El ser racional se cuenta como inteligencia en el mundo inteligible y, como una causa eficiente que pertenece a ese mundo, denomina voluntad a su causalidad” (Ak. IV, p. 453). En el marco de la filosofía práctica kantiana, la libertad es concebida, pues, como el presupuesto fundamental que hace posible un uso práctico de la razón, y con ello, la moralidad (cf. Ak. IV, p. 459). De allí que la pregunta acerca de la posibilidad del *imperativo categórico* sólo pueda hallar respuesta bajo el supuesto de la libertad y, por consiguiente, bajo la consideración del hombre como miembro de un *mundo inteligible* (cf. *Proleg.*, Ak. IV, p. 354; *Grundlegung*, Ak. IV, pp. 454-455, 458).

²⁵ Kant sostiene que “como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad” (*Grundlegung*, Ak. IV, p. 452). Para un análisis detallado de esta cuestión, *vid.* Allison (1997), pp. 39-50.

²⁶ “[L]a moralidad propiamente tal de las acciones (mérito y culpa) incluso la de nuestra propia conducta, permanece, por eso, enteramente oculta para nosotros. Nuestras imputaciones [*Zurechnungen*] sólo pueden referirse al carácter empírico. Pero cuánto de éste es puro efecto de la libertad, y cuánto ha de atribuirse a la mera naturaleza y a los defectos del temperamento, que no pueden ser imputados como culpas, o a la feliz constitución de éste (*merito fortunae*), nadie puede saberlo, y por eso tampoco puede nadie juzgar con entera justicia” (A 551/ B 579).

²⁷ A través del ejemplo referido a la mentira malévola (cf. A 555 s./ B 583 s.), Kant sugiere que la reprobación moral de ciertas acciones se funda en una consideración de la facultad racional del agente como aquello que *habría debido determinar* la conducta de otra manera. La acción censurada es atribuida, pues, implícitamente al *carácter inteligible* del sujeto – es decir, a la *causalidad de su razón* –, pues la censura moral se basa en el presupuesto de que la razón era enteramente libre, y de que el agente no estaba así *determinado* a actuar como lo hizo, sino que siempre podría haber procedido de otro modo. Si bien en un pasaje anteriormente citado Kant declara que las imputaciones sólo pueden referirse al *carácter empírico* (cf. *supra*, nota 28), las observaciones introducidas a propósito del citado ejemplo parecen indicar, sin embargo, que la imputación de las acciones se halla ligada al *carácter inteligible* del agente. Entendemos que el punto decisivo para resolver esta aparente tensión remite al uso que se hace, según el caso, de la noción de *imputación* [*Zurechnung*]. Si entendemos esta noción en sentido amplio (es decir, si interpretamos la imputación como la simple atribución de una acción al agente que la realiza), podemos decir que el *carácter empírico* del agente es aquello que produce la acción como su causa inmediata; ahora bien, si interpretamos, en cambio, el término de *imputación* en un sentido más

Sin embargo – y este es el punto que interesa destacar aquí– la noción de un *carácter inteligible* (o de modo más general, la idea de una *causalidad de la razón*) se halla presupuesta en nuestros juicios morales.

Kant se refiere asimismo a los límites insuperables que enfrentamos en toda indagación acerca del *fundamento inteligible* de lo sensible, al señalar que en el enjuiciamiento moral de las acciones, no es posible establecer “porqué el carácter inteligible, en las circunstancias presentes, produce precisamente ese fenómeno y ese carácter empírico” (A 557/ B 585), cuestión que – señala – sobrepasa a nuestra capacidad de razón. Así como la *cosa en sí* es pensada como correlato necesario del fenómeno, sin que podamos obtener, no obstante, conocimiento determinado alguno acerca de ella, así también el *carácter inteligible* puede – y debe – ser *pensado*, sin ser jamás *conocido*, sin que podamos establecer, por consiguiente, la relación precisa entre ambos *caracteres*, ni determinar, pues, por qué la *causalidad de la razón* produce determinados efectos fenoménicos y no otros. El paralelismo entre la distinción *fenómeno / cosa en sí* y la distinción entre ambos *caracteres* conserva, también en este punto, su relevancia. No sólo es imposible responder a la pregunta acerca de las razones por las que la *cosa en sí* produce una intuición espacio-temporal (esto es, un *fenómeno*), sino que la pregunta misma no es lícita, pues supone la pretensión de indagar acerca de aquello que no puede ser jamás dado en la experiencia (ya se trate de la *cosa en sí* u *objeto trascendental*, del *carácter inteligible* o de la *libertad*)²⁸.

Sin embargo, y pese a los aspectos que permiten establecer un claro paralelismo o correspondencia entre la doctrina del *doble carácter* y la distinción *fenómeno / cosa en sí*, existe un punto fundamental en el

acotado – a saber: como atribución de *responsabilidad moral* –, entonces resulta claro que la *imputación* (así entendida) estará referida al *carácter inteligible* del agente, y no ya a su *carácter empírico*.

²⁸ “Pero por qué el carácter inteligible, en las circunstancias presentes, produce precisamente ese fenómeno y ese carácter empírico, [esa cuestión] sobrepasa toda facultad de nuestra razón para responder[la], e incluso [sobrepasa] toda competencia de ella aun sólo para preguntar; tanto como [los arrepasaría] si se preguntara por qué el objeto trascendental de nuestra intuición sensible externa produce precisamente sólo intuición *en el espacio* y no alguna otra [intuición]” (A 557/ B 585). Afortunadamente, el problema que Kant intenta resolver en la resolución crítica de la *Tercera antinomia* no exige responder a esa pregunta, ya que lo único que se pretende allí mostrar es que la libertad y la necesidad natural pueden ser pensadas, sin contradicción, en una y la misma acción (cf. A 557/ B 585), lo cual resulta posible si se acepta la distinción trascendental entre *fenómenos* y *cosas en sí*, distinción de la cual depende, en última instancia, la solución crítica de la *Antinomia* (cf. A 490-497/ B 518-525). En su carácter de causalidad *nouménica* o *atemporal*, la *causalidad de la razón* (por tanto, la libertad misma) se inscribe en plano de los *noúmenos* o *cosas en sí*, en el cual no se da determinación temporal alguna (cf. A 540-541/ B 568-569; Beade 2010c, pp. 189-216).

que dicho paralelismo no se verifica, punto referido, precisamente, a la *doble perspectiva* bajo la cual ha de ser considerado uno y el mismo objeto en el marco de la investigación trascendental. La interpretación epistémica de la distinción *fenómeno* / *cosa en sí* sugiere que a cada fenómeno dado en la experiencia corresponde una *cosa en sí* (pues el fenómeno no es sino la cosa misma, considerada en lo que atañe a su relación con las condiciones sensibles de nuestra facultad de representación). Ahora bien, en su consideración de cuestiones específicamente prácticas (referidas a la causa o principio determinante de las acciones humanas, o a la posibilidad de una imputación moral de tales acciones), Kant alude a *noúmenos* a los que no corresponde, en rigor, *fenómeno* alguno: en efecto, ni al alma humana ni a la razón como propiedad de ella les corresponde, en sentido estricto, un *fenómeno*; si bien Kant caracteriza en ocasiones al *carácter empírico* como el *signo sensible* del *carácter inteligible*, se trata aquí de expresiones que no han de ser interpretadas de manera literal, pues evidentemente en este caso no podemos afirmar que lo inteligible es aquello que *resta* cuando hacemos abstracción de las condiciones propias de la intuición sensible. Ciertamente, no puede afirmarse con sentido que lo fenoménico y lo nouménico en el hombre constituyan *lo mismo*, considerado bajo *perspectivas* diversas (evidentemente, nuestra dimensión física o corporal no admite ser considerada como el correlato sensible de nuestra dimensión nouménica). De este modo, la correlación “uno a uno” que parece darse entre el *fenómeno* y la *cosa en sí* (al menos desde una interpretación epistémica, que considera estas nociones como conceptos referidos a dimensiones diversas y correlativas de una entidad única) no puede establecerse de manera análoga en el caso de la dicotomía *alma* / *cuerpo*, y es precisamente a raíz de ello que la aplicación práctica (o antropológica) de la doctrina del *doble carácter* obliga a redefinir las estrategias orientadas a la defensa la lectura epistémica del IT²⁹. Si bien hemos señalado que el paralelismo entre las distinciones *fenómeno* / *cosa en sí* y *carácter empírico* / *carácter inteligible* contribuye a aclarar en buena medida la doctrina del *doble carácter*, por cuanto permite constatar: 1) que se trata de distinciones epistémicas, *i.e.* no ontológicas; 2) que ninguna de las perspectivas involucradas en tales distinciones

²⁹ Watkins reconoce al menos dos versiones de la lectura epistémica, a saber: la *versión de la abstracción* – “the abstraction version” (*cf. supra*, nota 4) – y la versión del doble punto de vista (teórico / práctico). Atendiendo a estas dos versiones de la interpretación epistémica, podría afirmarse que es la segunda versión la que encuentra mayor sustento en los textos a la hora de ofrecer una interpretación consistente de la doctrina del *doble carácter* en su significación específicamente práctica.

cobra primacía respecto de la otra; 3) que a diferencia de la perspectiva fenoménica, la perspectiva nouménica no supone la pretensión de *conocimiento* alguno, sino que sólo remite al *pensamiento* puramente indeterminado de lo inteligible (como correlato necesario – o incluso como *razón suficiente* – de lo sensible), al ser aplicada dicha doctrina al caso específico del hombre, no puede afirmarse ya que su ser empírico y su ser inteligible sean *lo mismo* (considerado bajo perspectivas diversas), ni tampoco que lo inteligible en el hombre se reduzca a aquello que *resta* cuando consideramos su ser empírico haciendo abstracción de toda condición sensible³⁰.

Con todo, el análisis de la distinción *fenómeno / cosa en sí* en su dimensión epistémica permite aclarar importantes aspectos implicados en la doctrina del *dobles carácter*, y el tratamiento paralelo de ambas cuestiones resulta particularmente fructífero a los fines de señalar la consistencia de la lectura epistémica del IT, siempre que no desatendamos ciertos puntos doctrinales (referidos a la acción humana en lo que atañe a sus principios determinantes), aspectos que involucran en su desarrollo una línea argumental cuyas premisas no se dejan reducir completamente a aquellas implicadas en el tratamiento kantiano de la distinción *fenómeno / cosa en sí*. El análisis del sentido específico que la distinción entre lo *sensible* y lo *inteligible* cobra en el marco del idealismo crítico ha de considerar, pues, de manera articulada, pero a la vez suficientemente diferenciada, las dimensiones teórica y práctica que tal distinción asume en los textos críticos.

Referencias

ADICKES, E. *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

ALLAIS, L. “Kant’s one world: interpreting transcendental idealism”, *British Journal for the History of Philosophy* 12.4 (2004): 655-684.

³⁰ En efecto, ni el cuerpo puede ser considerado como el *signo* o *esquema sensible* de la razón, ni la libertad (como propiedad de esta última) se reduce a un mero concepto negativo o limitativo. Y si bien Kant caracteriza a la representación de un *mundo inteligible* como un mero “pensamiento negativo con respecto al mundo sensible” (cf. *Grundlegung*, Ak. IV, p. 458), aclara, sin embargo, que tal representación o pensamiento “es positivo en este único punto: que [la] libertad, en cuanto determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una capacidad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, a la que nosotros llamamos una voluntad” (Ak. IV, p. 458). La libertad no es, pues, sólo un concepto negativo, sino que se trata de una noción práctica bajo la cual hacemos referencia a nuestra capacidad racional de autodeterminación del arbitrio (capacidad que no posee, en sentido estricto, un correlato fenoménico, pese a que el *carácter empírico* sea caracterizado en ocasiones como el *signo sensible* de nuestro *carácter inteligible*).

- ALLISON, H. "We can only act under the idea of freedom", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 71.2 (1997): 39-50.
- _____. *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. *Kant's transcendental idealism*, rev. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- AMERIKS, K. "Kant's idealism on a moderate interpretation". In: Dennis Schulting and Jacco Verburgt (eds.), *Kant's idealism: new interpretation of a controversial doctrine*. pp. 29-53. Berlin: Springer, 2010.
- _____. "Kantian idealism today", *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992): 329-242.
- ARIAS ALBISU, M. "Algunas observaciones acerca del significado lógico de las categorías puras", *Tópicos* (Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe), 10/20 (2010b): 101-118.
- _____. "Los esquemas trascendentales como procedimientos y productos", *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid) 35.2 (2010a): 27-42.
- BEADE, I. "La doctrina kantiana de los «dos mundos» y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción *fenómeno / cosa en sí*", *Límite* (Chile). En prensa [a].
- _____. "Acerca de la articulación de la lectura epistémica del Idealismo Trascendental: una interpretación *realista* del concepto crítico de *cosa en sí*", *Contrastes* (Universidad de Málaga). En prensa [b].
- _____. "Realidad y perspectiva". En: Diana María López; Silvia Di Sanza (eds.), *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*. pp. 77-95. En prensa [c].
- _____. "Las lecturas ontológica y epistémica del Idealismo Trascendental. Un análisis crítico acerca de las objeciones de Ameriks a la interpretación epistémica de Allison", *Diálogo Filosófico* 85 (2013): 77-99.
- _____. "Acerca del concepto kantiano de *fenómeno* y su relación con el concepto crítico de *cosa en sí*". En: Diana María López; María Sol Yuan (comps.), *Experiencia y concepto. Intensidades clásicas y tensiones contemporáneas*. pp. 254-260. Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2011a.
- _____. "La cosa en sí y su rol en la constitución de la objetividad. Una lectura crítica de la interpretación de Ch. Onof". En: Alberto

- Damiani (ed.), *Actas del I Simposio de Filosofía Moderna*. pp. 360-369. Rosario: Centro de Estudios de Filosofía Moderna UNR, 2011b.
- _____. “Acerca de la cosa en sí como causa de la afección sensible”, *Signos Filosóficos* 23 (2010a): 9-37.
- _____. “Acerca del estatus epistemológico de las observaciones kantianas referidas a la existencia de las cosas en sí”, *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid) 35.2 (2010b): 43-57.
- _____. “Acerca del carácter cosmológico-práctico de la Tercera antinomia de la razón pura”, *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía* 27 (2010c): 189-216.
- _____. “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”, *Tópicos* (México) 22 (2009): 85-120.
- BECK, L. W. “Five concepts of freedom in Kant”. In: J. Szrednick (ed.), *Stephan Körner. Philosophical analysis and reconstruction. Contributions to philosophy*. pp. 35-51. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- CAIMI, M. “About the argumentative structure of the transcendental aesthetic”, *Studi Kantiani* 9 (1996): 27-46.
- FALKENSTEIN, L. *Kant’s intuitionism: a commentary on the transcendental aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HEIDEMANN, D. “Appearance, thing-in-itself, and the problem of the skeptical hypothesis”. In: Dennis Sculting and Jacco Verburgt (eds.), *Kant’s idealism: new interpretations of a controversial doctrine*. pp. 195-210. Berlin: Springer, 2010.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Traducción española de H. Diorki. Barcelona: Herder, 1986.
- JUNCEDA, J. A., “Entendimiento y razón en la Crítica de la razón pura”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2 (1981): 121-135.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin et alia, 1902 ss., vol. I-IX.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- OIZERMAN, T. “Kant’s doctrine of the things in themselves and noumena”, *Philosophy and Phenomenological Research* 41.3

- (1981): 333-350.
- PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.
- RÁBADE ROMEO, S. *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos, 1969.
- RESCHER, Ns. "Noumenal causality". In L. W. Beck (ed.), *Kant's theory of knowledge*. pp. 462-470. Dordrecht: Reidel, 1974.
- SCHAPER, E. "The Kantian thing-in-itself as a philosophical fiction", *The Philosophical Quarterly* 6.64 (1966): 233-243.
- SCHULTING, D. "Kant's idealism: the current debate". In: Dennis Schulting and Jacco Verburgt (eds.), *Kant's idealism: new interpretations of a controversial doctrine*. pp. 1-35. Berlin: Springer, 2010.
- STRAWSON, P. *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Traducción de C. Thiebaut. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- WATKINS, E. *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- WESTPHAL, M. "In defense of the thing in itself", *Kant-Studien* 59 (1968): 118-141.
- WOLFF, R. *Kant's theory of mental activity: a commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973.

Resumen: Este trabajo examina la distinción kantiana entre el *carácter empírico* y el *carácter inteligible* en conexión con la distinción *fenómeno / cosa en sí*, a fin de señalar que se trata, en ambos casos, de distinciones epistémicas, esto es, no ontológicas. El análisis conjunto de ambas distinciones permitirá mostrar que ninguno de los términos contrapuestos en ellas cobra primacía ontológica respecto del otro, aportando así elementos conceptuales relevantes para una defensa de la lectura epistémica del Idealismo Trascendental. Observaremos, sin embargo, que al ser referida al caso puntual de las acciones humanas, la doctrina del *doble carácter* no ha de ser interpretada ya como una mera proyección de la distinción *fenómeno / cosa en sí*, pues en tal caso no podrá afirmarse que lo inteligible en el hombre se reduzca a aquello que *resta* cuando consideramos su ser empírico haciendo abstracción de toda condición inherente a nuestra facultad de representación sensible.

Palabras clave: carácter sensible, carácter inteligible, fenómeno, cosa en sí, idealismo trascendental

Resumo: O presente trabalho examina a distinção kantiana entre o *caráter empírico* e o *caráter inteligível* na conexão com a distinção *fenômeno/coisa em si* com o intuito de indicar que, em ambos os casos, temos distinções epistêmicas, isto é, não ontológicas. A análise de ambas as distinções permitirá mostrar que nenhum dos termos contrapostos nelas possui uma primazia ontológica em relação com o outro, aportando elementos conceituais relevantes para uma defesa da leitura epistêmica do idealismo transcendental. No entanto, observaremos que a doutrina do duplo caráter, quando referida às ações humanas, não tem de ser interpretada como uma mera projeção da distinção *fenômeno/coisa em si*, nesse caso, não poderá se afirmar que o inteligível no homem se reduza a aquilo que *resta* quando consideramos seu ser empírico fazendo abstração de toda condição inerente à nossa faculdade de representação sensível.

Palavras-chave: caráter empírico, caráter inteligível, fenômeno, coisa em si, idealismo transcendental

Abstract: This paper analyzes the Kantian distinction between the *empirical character* and the *intelligible character* in relation to the distinction between *appearance* and *thing-in-itself*, with the aim of showing that both distinctions are epistemic in nature, and not ontological. The analysis of both distinctions will allow us to see that none of the terms opposed in each of them has ontological primacy over the other, which provides us with conceptual elements for a solid defense of the epistemic interpretation of Transcendental Idealism. We shall see, however, that the reference within the *double character* doctrine to the specific case of human actions does not allow us to interpret that doctrine as a mere projection of the *appearance / thing-in-itself* distinction, since in this case we cannot affirm that the intelligible dimension of Human beings can be reduced to that which *remains* when we consider their empirical dimension disregarding the conditions of our sensible representation.

Keywords: sensible character, intelligible character, appearance, thing-in-itself, transcendental idealism

Recebido em 17/12/2012; aprovado em 08/04/2013.

Recebido em 17/12/2012; aprovado em 08/04/2013.

Os limites externos da filosofia prática e as limitações da Dedução na *Fundamentação III**

[The outer boundary of practical philosophy and the limitations of the Deduction in *Groundwork III*]

Frederick Rauscher**

Michigan State University (East Lansing, Estados Unidos)

A frase final da *Fundamentação III* culmina com Kant invocando “uma filosofia que, em seus princípios, aspire ultrapassar os limites da razão humana” (4:463). A extensa seção antes do parágrafo final é dedicada ao tópico “Do limite extremo de toda filosofia prática”. Muitos comentadores que discutem a dedução deixam de estender, detalhadamente, suas análises a estas seções finais¹. Eles deixam escapar as próprias reflexões de Kant acerca do status e dos resultados da dedução. Eu argumento que o sucesso e o escopo da tentativa de dedução, na *Fundamentação III*, deve ser julgada com referência à discussão kantiana sobre seu limite. Eu irei argumentar, especificamente, que existe um forte paralelo entre o limite discutido aqui e o limite para legitimar o conhecimento na filosofia teórica, de tal modo que, a filosofia prática está sujeita às mesmas limitações da filosofia teórica e que as limitações demonstram que a dedução apresentada anteriormente na *Fundamentação III* visa ter uma conclusão mais fraca do que é usualmente assumido.

1. O lugar da discussão do limite no argumento geral

Minha pretensão, considerando esta seção da *Fundamentação III* (4:455-63), é que ela funcione com a finalidade de fornecer um lembrete de que a dedução que acabou de ser concluída deve ser entendida em um

* Traduzido por Kariel Giarolo.

** Email: rauscher@msu.edu

¹ Ver, por exemplo, Schönecker e Wood (2002) (com Allen Wood, mas Schönecker é responsável pelo material na *Fundamentação III*, pp. 198 s.). Schönecker termina sua análise no fim da Dedução (4:455). A exceção notável é Allison (2011, pp. 342-344), cujo comentário recente inclui uma minuciosa discussão deles. Eu irei apontar minhas concordâncias e discordâncias com sua interpretação em outras notas de rodapé.

sentido limitado, em um sentido prático ao invés de algum tipo de sentido teórico ou especulativo com implicações ontológicas. Visto que muito da linguagem de Kant na *Fundamentação* III parece invocar pretensões teóricas sobre a natureza humana, esta cautela é necessária. Ele frequentemente afirma que seres humanos são membros do mundo do entendimento (4:453) ou coisas em si mesmo (4:451) ou seres cuja atividade pura deve ser distinta do mundo sensível (4:451). O argumento básico que Kant fornece para escapar do famoso círculo aparente invoca o idealismo transcendental como um fundamento para a divisão do eu entre aquilo que aparece e aquilo que não aparece (4:451-452). Seres humanos, ele diz, possuem uma faculdade da razão puramente ativa que nos justifica em considerar que não pertencemos inteiramente ao mundo do sentido, mas que devemos também pertencer a um mundo inteligível independente. A seção kantiana “Como é possível o Imperativo Categórico” invoca uma pretensão ontológica: “o mundo do entendimento contém o fundamento do mundo do sentido e, portanto, também de suas leis”. Todas essas, e muitas outras passagens, apontam para uma conclusão teórica sobre a atual natureza dos seres humanos, uma pretensão ontológica sobre a natureza da realidade.

Muitos comentadores sublinham estas passagens em suas interpretações da *Fundamentação* III. Dieter Henrich dá o tom em uma série de artigos quando ele afirma que Kant procura fornecer uma justificação para a moralidade que ele considera “insights morais”, os quais devem ser “essencialmente ontológicos”². Dieter Schönecker estabelece, o que ele chama o princípio “onto-ético” de Kant, o eixo central de sua interpretação ontológica do argumento³. Paul Guyer vê Kant como oferecendo um argumento metafísico⁴. Henry Allison se destaca por questionar a validade de qualquer leitura metafísica⁵.

A maneira adequada de entender a dedução na *Fundamentação* III é vê-la no contexto. O contexto surge, primeiro, nas seções iniciais da *Fundamentação* III, as quais estabelecem o problema a ser resolvido; estas seções receberam atenção detalhada nos comentários. A segunda

² Henrich (1973), pp. 223-254. Seu trabalho sobre a própria *Fundamentação* III é: Henrich (1975).

³ Schönecker (1999) e Schönecker (2002), pp. 198 s.

⁴ Guyer (2009), pp. 176-202, dá uma forte interpretação metafísica do argumento sem aprofundar no material considerando os limites da filosofia prática. Em seu anterior (2007), admite que Kant se afasta de uma alegação que ele tenha dado um argumento teórico e, em vez disso, atribui à liberdade o status de uma ideia (p. 167).

⁵ Allison (2011, pp. 342-344)) é cuidadoso ao peneirar as várias afirmações e a terminologia na *Fundamentação* III a fim de separar o que ele vê como uma leitura metafísica do idealismo transcendental daquilo que se encaixa na sua interpretação dual. Allison admite que muita da linguagem de Kant parece invocar ontologia, embora ele argumente que uma interpretação não-ontológica é mais plausível.

parte do contexto está na seção sobre os limites da filosofia prática, dada depois da própria dedução.

O termo “limite” pode se referir a dois tipos diferentes de coisas quando compreendido sob uma certa perspectiva: um limite interno e um limite externo. Pode-se considerar a atmosfera da Terra, por exemplo, como tendo um limite interno, começando pelo fim do solo e da água, e um limite externo, começando pela fina atmosfera e terminando no espaço externo. Alguém pode imaginar a si mesmo saindo do mar, ultrapassando o limite entre água e ar, ascendendo pelo ar e, eventualmente, deixando ar atrás de si e entrando no espaço vazio. Similarmente, apesar de uma fronteira nacional delimitar a extensão territorial da mesma forma em todos os locais, um indivíduo refere-se àquela fronteira diferentemente quando está entrando e quando está deixando um país, como aconteceria a um turista dirigindo através de um país para chegar a outro. O termo específico usado por Kant, “limite da filosofia prática”, irá também se referir a duas coisas diferentes. Primeiro, ele pode se referir a fronteira entre filosofia teórica ou especulativa e filosofia prática, a divisão conceitual na qual pretensões teóricas terminam e pretensões práticas têm início. Isto eu irei chamar de “limite interno”; Kant refere-se a ele no parágrafo 5 da seção (4:456), quando ele indaga onde começa o limite da filosofia prática. Segundo, ele pode se referir ao uso legítimo extremo da própria filosofia prática, para além do qual ela não pode se aventurar. Este último é o que Kant chama “o limite mais extremo”. Eu irei examinar o limite interno e suas implicações para a dedução antes de me voltar ao limite externo e a sentença final de Kant acerca da dedução.

2. O limite interno e a natureza da filosofia prática

A estrutura geral da seção kantiana sobre os limites da filosofia prática é esta: Os parágrafos iniciais (1-5) colocam a distinção entre natureza da filosofia prática e da especulativa para mostrar que a prática tem início quando as especulações ontológicas terminam e que o uso prático inicia dos resultados do uso especulativo. Os parágrafos intermediários (6-8) discutem a natureza da filosofia prática como postulando uma ordem de coisas diferentes daquela da natureza, isto é, o espaço legítimo para a filosofia prática, além de seus limites iniciais. Os parágrafos finais (9-15) dizem respeito à determinação do limite mais

externo e da discussão de questões particulares que nunca podem ser respondidas, pois elas ultrapassam os limites⁶.

Kant fornece uma base inicial para o limite interno no primeiro parágrafo, quando ele argumenta que existe uma diferença entre conceitos puros do entendimento, ou seja, aqui causalidade, e ideias da razão, a saber, liberdade. A base é que a primeira pode ser confirmada na experiência e a última não. Ele conclui este parágrafo com a afirmação que “a liberdade é apenas uma ideia da razão, cuja realidade objetiva é em si duvidosa”. Essa distinção é importante por duas razões. Primeiro, ela imediatamente levanta a questão a respeito de como, e se, a liberdade discutida na *Fundamentação* III, e ideias relacionadas, podem ser confirmadas sem que não seja através da experiência. Nós iremos ver que Kant conclui que elas não podem ser confirmadas, mas apenas atribuídas para cada um como parte da sua auto concepção como agentes racionais. Segundo, a identificação desta liberdade com uma ideia da razão já põe em dúvida a interpretação que assume que Kant está fazendo uma afirmação ontológica em sua dedução. De fato, olhando para a conclusão da dedução na *Fundamentação* III, vê-se que Kant já invocou o termo “ideia”: imperativos categóricos seriam possíveis porque “a ideia da liberdade” – não liberdade mesma – nos torna membros do mundo inteligível; e que, além de nossa vontade sensivelmente afetada, adicionamos “a ideia da mesma vontade, mas pertencendo para o mundo do entendimento”, a qual ainda não é uma afirmação que nossa vontade é realmente como uma vontade pura em qualquer sentido (4:454). Foi dito que as ideias da razão, na *Dialética da Crítica da razão pura*, não tem qualquer realidade por si, se não ilusória, e qualquer uso positivo das ideias viria apenas do seu uso imanente em auxiliar a meta do entendimento de conhecer nossa experiência. Devemos esperar, então, que Kant está trabalhando em direção a uma afirmação de que a autodeterminação da liberdade para nossas vontades não envolve em si afirmações da realidade, mas ao invés, irá ajudar na compreensão da natureza de nossa experiência como seres ativos.

A distinção entre conceitos do entendimento, sensivelmente confirmados, e ideias da razão, as quais são incapazes de serem

⁶ Nos seus comentários sobre a *Fundamentação*, Henry Allison, um dos poucos comentadores que discutem essa seção em detalhes, assume que apenas o terço final desta seção diz respeito à questão do limite. Esta afirmação não leva em conta, seriamente, o modo no qual os primeiros parágrafos desta seção iniciam o argumento ao estabelecer a distinção entre filosofia teórica e filosofia prática em relação ao uso da razão. A preparação estabelece tanto os limites internos da razão prática como estabelece os fundamentos para a determinação dos limites mais externos como dependentes da natureza da razão e de suas ideias. Allison vê a parte central desta seção como concernente ao “domínio legítimo” da filosofia prática. (Allison, 2011, p. 348).

confirmadas, não é por si o limite interno da filosofia prática, porque a filosofia especulativa também usa ideias da razão. O que é, então, o limite interno adequado para a filosofia prática⁷? Para encontrá-lo, vamos comparar os papéis da filosofia especulativa e da filosofia prática.

Como já ressaltado, Kant apresenta tanto a razão especulativa como a razão prática como indo além do campo da própria natureza, isto é, além dos conceitos do entendimento para o *reino das ideias*. O limite entre o sensível e o inteligível não é o limite interno da filosofia prática.

Kant também as apresentou como enfrentando a *mesma dificuldade*: o embate entre liberdade e causalidade natural. Os argumentos para a tese e para a antítese, na terceira antinomia da primeira *Crítica*, exibem uma origem puramente especulativa da questão; a origem prática é mostrada nos parágrafos precedentes da *Fundamentação* III. O aparecimento dessa questão tanto na filosofia prática, bem como na filosofia teórica, mostra que a questão mesma não pode fornecer o limite.

Kant nota também que a filosofia prática e a filosofia especulativa insistem em *resolver* a questão, embora com a diferença de que se poderia confundir seu limite. Nem se pode, simplesmente, deixar o problema sem solução. A razão especulativa, como dito na *Fundamentação* III, precisa resolver o problema a fim de deixar claro o caminho para a filosofia prática. A filosofia prática deve resolver o problema a fim de defender a moralidade contra o fatalista que, caso contrário, irá “afugentar” a própria ciência moral (4:456), e de “ataques externos” similares (4:457). Esta discussão parece introduzir uma assimetria que pode fornecer as bases para o limite: talvez o limite da razão prática inicie com a insistência de que o conflito entre liberdade e natureza seja resolvido; talvez a razão especulativa por si mesma não tenha interesse nessa matéria. Mas isso não é verdade: na *Crítica da razão pura*, Kant insistiu que a razão especulativa resolve as antinomias para defender a própria razão do obstinado dogmatismo e do ceticismo irremediável (A 407/ B 434). Além disso, se a insistência em resolver o problema repousa apenas na filosofia prática, esse fato por somente não poderia constituir um limite, mas meramente seria um efeito de tudo o que está atrás do limite interno que motiva a insistência. Mesmo se Kant pretendesse afirmar na *Fundamentação*, contra a primeira *Crítica*, que apenas a razão prática tem um interesse em resolver o conflito, não iria fornecer mais do que uma sugestão ao limite atual.

⁷ Kant usa os termos “filosofia especulativa” e “razão especulativa” e, correspondentemente, “filosofia prática” e “razão prática”, indistintamente.

Kant fornece outra diferença entre filosofia prática e especulativa que aponta indiretamente para o limite interno: ele atribui para a razão especulativa e não para a prática a *meta* de resolver a questão (4:456). Isto não é em si mesmo um limite: Kant é bastante explícito que “não se pode dizer que o limite da filosofia prática começa neste ponto” (4:456)⁸. Por meio disso ele quer dizer que a meta de resolver o problema não está dentro dos limites da filosofia prática. Pode-se dizer que esta meta é, porém, a característica geográfica final no território da filosofia especulativa.

O que, então, constitui o limite interno da filosofia prática? Ele deve concernir a tudo o que motiva a razão prática a insistir na resolução do conflito entre liberdade e natureza e também se relaciona com uma habilidade exclusiva da razão especulativa para tentar resolver este conflito. Ele deve repousar na diferença entre os tipos de questões levantadas pela razão especulativa e prática e as consequentes maneiras diferentes que estas questões podem ser respondidas. Deve ser o fato, então, que, enquanto a razão especulativa considera o que *é*, a razão prática pergunta pelo que *deve ser*. Razão prática, então, tem a motivação de resolver a questão porque seres humanos devem ser livres a fim de serem morais, ainda que ela não tenha a capacidade de resolver a questão por si mesma, pois ela não pode determinar o que é o caso.

Aqui está, portanto, o limite interno da filosofia prática. O limite interno da razão prática, na *Fundamentação* III, deve ser o ponto em que a mera especulação sobre o que está cedido e o dever moral requer a verdade possível de alguma pretensão da liberdade, que implique ultrapassar os limites da natureza. Este limite inicia onde uma autodeterminação para fins morais conflita com a natureza. Pode-se dizer que o limite interno da razão prática é determinado por: a) a linha entre a experiência, como sujeita aos conceitos do entendimento, e o conteúdo das ideias da razão, que vai além da experiência, e b) as exigências demandadas pelo dever. Quando se toma a perspectiva prática do dever, de um modo que resulta em um aparente conflito com os conceitos do entendimento, cruzou-se o limite interno e entrou-se no território da filosofia prática⁹.

A específica auto-atribuição que Kant discute é aquela de uma independência da razão de uma causação subjetivamente determinada, de modo que possamos considerar-nos como sujeitos às demandas da razão

⁸ Timmermann (2007, p. 146) trata este parágrafo como se Kant estivesse questionando se o limite *externo* da filosofia prática começa aqui, então ressalta aquele o início é mais apropriado.

⁹ A discussão sobre o limite interno da filosofia prática interessa à filosofia pura prática e não à filosofia prática empírica ou antropológica, a qual pode ser considerada parte da natureza.

em si mesma (4:457). Esta independência da razão pode apenas ser possível se pudermos nos considerar “em uma ordem diferente de coisas e em uma relação a fundamentos determinantes de um tipo inteiramente novo”, do que em uma ordem da natureza e de seus fundamentos determinantes em desejos e estímulos sensíveis. Uma vez que a auto-atribuição prática de uma vontade livre (isto é, causalidade pela razão), que aparentemente conflita com a causalidade na natureza, está intrinsecamente ligada à pretensão de que devemos ter uma vontade livre, isso claramente encontra-se na esfera do prático.

A importância desta determinação do limite interno é que ela ajuda a explicar o status da conclusão da dedução. Ao responder à pergunta “Como é possível um imperativo categórico?”, Kant explica que a ideia da liberdade faz de nós membros do mundo inteligível e que usamos a ideia da vontade pertencente ao mundo do entendimento. Que estas são meras ideias, e não conceitos reais do entendimento empiricamente válidos, coloca-as no reino das ideias, “a realidade objetiva a qual é em si mesma duvidosa” (4:455). Nós, seres humanos, para fins práticos, devemos pensar de nós mesmos como dotados de uma vontade livre que responde aos ditames da razão pura, a qual, por si mesma, dá a lei. E o território no qual adotamos ideias práticas é o território da filosofia prática. Tendo visto este território de uma perspectiva de seu limite interno, Kant volta-se para sua outra fronteira: o limite *externo* da filosofia prática.

3. O limite externo e a incompreensibilidade do incondicionado

O limite interno mostra onde a filosofia prática inicia e, em que medida, ele fornece parte da caracterização da natureza da filosofia prática. O limite externo irá completar essa caracterização ao mostrar os limites da filosofia prática. Como limitada, isso quero mostrar, a filosofia prática é necessariamente incompleta. Existem duas razões para a incompletude das ideias da razão para a justificação prática¹⁰. Primeiro, elas mesmas não podem ser explicadas e, nessa medida, permanecem asserções esqueléticas ao invés de justificações totalmente clarificadas.

¹⁰ Heinrich identifica duas maneiras em que Kant apresenta o limite extremo: primeiro, como a incompreensibilidade de como a liberdade é possível dentro do mundo inteligível e, segundo, como a incompreensibilidade de qualquer relação entre liberdade no mundo inteligível e um interesse no mundo sensível (1975, pp. 74-75). Ele admite que Kant trata essas questões como idênticas (4:459-60), mas as toma como distintas porque apenas uma se preocupa com a validade da lei moral, enquanto a outra com a motivação para a lei moral. Mas esta distinção é irrelevante, visto que Kant ressalta que nada sobre o mundo inteligível é compreensível, se ele se refere ao mundo sensível ou não.

Segundo, porque elas são ideias da razão, elas estão sujeitas às restrições da razão mesma, considerando sua busca pelo incondicionado. Ambas estas razões apontam para limitações dos resultados da dedução na *Fundamentação* III.

Kant identifica um aspecto do limite externo em uma sentença: “Por pensar a si mesma em um mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa seus limites; mas ela os ultrapassaria se quisesse *ver-se* ou *sentir-se dentro dele*” (4:458). Embora estejamos justificados por razões práticas em adotar a ideia de uma vontade livre e de uma razão pura, não sabemos que somos inteligentes, sabemos menos ainda como poderíamos ser inteligentes. Adotar a ideia de um mundo inteligível não garante a sua realidade. Mais tarde, no mesmo parágrafo, Kant insiste que o mundo inteligível é somente um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar por motivos práticos e que a ideia de um mundo inteligível (“a ideia de outra ordem e legislação” do que a ordem natural) é concebida sob sua condição *formal*, isto é, a lei como universalidade de uma máxima. Ir além deste mero ponto de vista prático como ideia e de seu uso prático apenas aplicável na defesa da validade da razão em comandar a vontade para seguir sua condição formal de universalidade é atravessar o limite externo da filosofia prática.

Especificamente, qualquer tentativa de *explicar como* esta razão e esta vontade são possíveis viola o limite. A explicação de Kant desta restrição ainda liga razão prática à razão especulativa, visto que ambas tentam fornecer ideias que não podem ser confirmadas pela experiência: “Onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*” (4:459). Não há uma experiência possível que possa corresponder à ideia da liberdade, i.e., à atividade da razão pura prática, e, portanto, nenhuma explicação da liberdade é possível. A ideia da liberdade é apenas uma “*pressuposição* necessária da razão em um ser que *acredita* ser ele mesmo consciente de uma vontade” [meu itálico]. A defesa consiste na asserção de ideias que são elas mesmas incapazes de qualquer explicação¹¹.

Esta identificação dos limites externos mostra os limites da filosofia prática em geral, mas também da dedução na *Fundamentação* III, em particular. Uma vez que não pode ser dada uma explicação das ideias da razão prática, essas ideias devem ser apenas uma justificação

¹¹ Guido de Almeida, similarmente, aponta a diferença entre uma afirmação que é necessária, para os seres humanos, para pressupor liberdade, por um lado, e a possibilidade desta liberdade que é pressuposta, por outro lado. Em outras palavras, Kant permite que a filosofia prática nos requer para adotar ideias que se referem a coisas que são incompreensíveis e talvez nem mesmo possíveis (Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. e ed. por Guido de Almeida, pp. 427-28).

parcial para nossas práticas morais humanas. Essas ideias nunca poderiam servir para justificar completamente a moralidade, pois sempre irão permanecer questões irrespondíveis sobre essas ideias.

A primeira das duas limitações acerca da dedução resultante da identificação do limite exterior, portanto, é a inexplicabilidade da ideia de uma razão pura prática como uma causalidade livre. Esta limitação significa que onde a dedução invoca o conceito de um mundo inteligível, no qual possuímos razão pura prática, o conceito não pode estar sujeito a uma análise detalhada de como a razão pura prática e a vontade livre podem ser compreendidas, nem mesmo detalhes sobre como o mundo inteligível pode existir como tal. A conclusão da dedução é apenas para a defesa de nossa pretensão de sermos seres morais, não para uma prova positiva completa de que somos assim¹².

A segunda limitação da dedução resultante do limite externo tem uma consequência ainda maior.

No parágrafo final da *Fundamentação* III, Kant ainda invoca uma similaridade entre razão prática e razão especulativa: ambas insistem na necessidade absoluta, mas são incapazes de fornecê-la. O interesse da razão especulativa com a natureza levanta a ideia da “necessidade absoluta de alguma causa suprema *do mundo*”, enquanto o interesse da razão prática com a liberdade “conduz para uma necessidade absoluta, mas apenas *de leis da ação* de um ser racional” (4:463). A diferença entre razão especulativa e razão prática, como uma diferença entre “é” e “dever”, é aparente aqui, mas a similaridade é mais importante. Ambas insistem na necessidade absoluta. O sentido é explicado por Kant (4:461) como segue:

Ora, é um princípio essencial de todo o uso de nossa razão levar o seu conhecimento até à consciência da sua necessidade (pois sem ela não seria nunca conhecimento da razão). Mas também é uma limitação igualmente essencial da mesma razão não poder ela conhecer a necessidade nem do que existe ou acontece, nem do que deve acontecer, sem pôr uma condição sob a qual isso existe ou acontece ou deve acontecer.

A razão prática e a razão especulativa, em suas explicações, compartilham a propriedade de buscar uma condição para todas as coisas. Com o intuito de encontrar um fim para essa busca incansável, ambas criam uma ideia de algo que é incondicionado ou necessário. A

¹² Allison (2011, p. 359) descreve esta conclusão como um reconhecimento de que Kant mostrou apenas uma condição necessária e não todas as condições suficientes para a possibilidade do imperativo categórico. Eu gostaria de salientar que mesmo esta condição é apenas assumida como possível, porque ela não pode em si mesma ser suficientemente explicada.

explicação de Kant, na *Crítica da razão pura*, da busca da razão pelo incondicionado (A 321-38/ B 377-96), é tratada na *Fundamentação* como aplicável também à razão prática. Todas as ideias da razão são compreendidas como tentativas da razão de fornecer uma explicação incondicionada de alguma coisa¹³.

A ideia da razão prática de uma lei moral absolutamente necessária é mencionada neste parágrafo, mas ela não é a única ideia prática que Kant considerou quando escreveu a *Fundamentação*. Kant fez uma observação semelhante nas preleções *Naturrecht Feyerabend*, dadas no verão de 1784, quando ele estava escrevendo a *Fundamentação*. As cinco palestras iniciais deste curso, intituladas “Introdução”, fornecem uma visão global de algumas das pretensões da *Fundamentação*, em particular demonstrando a importância da liberdade e o modo no qual a universalidade e os fins-em-si-mesmos são aplicados para questões de direito político. Em um ponto inicial da palestra, Kant argumenta que na filosofia prática deve existir algo necessário, a necessidade do que é inconcebível. Mas, ao invés de discutir uma lei necessária incondicionada como na *Fundamentação*, Kant aqui irá discutir um fim necessário incondicionado:

Que algo deva existir como um fim em si mesmo e que nem tudo pode existir como um meio é necessário no sistema de fins, assim como *Ens a se* [um ser em si mesmo] é necessário na série de causas eficientes. Uma coisa que é um fim em si mesma é *Bonum a se* [um bem em si mesmo]. Aquilo que pode ser considerado simplesmente como um meio tem valor meramente como um meio quando é usado como tal. Agora, para isto, deve haver um ser que é um fim em si mesmo. Uma coisa na natureza é um meio para outra; isso continua sem parar, e é necessário no fim pensar de uma coisa que ela é em si mesma um fim, caso contrário, a série não teria fim. (27:1321)

Embora Kant discuta, ao invés de uma lei necessária, um fim necessário no sistema de fins, a intenção é parecida. Como na *Fundamentação*, Kant compara uma necessidade prática com um

¹³ Allison (2011, pp. 361-62) afirma que a posição que Kant defende nas considerações finais é única para a *Fundamentação*. Allison sustenta que a busca pelo incondicionado na filosofia prática não aparece nem na primeira, nem na segunda *Crítica*. Na primeira *Crítica*, Kant não tinha ainda concebido o princípio da autonomia da vontade, isto é, sua independência de qualquer interesse fora dela. Ao invés disso, Kant permite um incentivo moral para a vontade no *Cânone da Razão Pura*, a saber, um desejo de ser digno de felicidade. Allison está visando o papel chave da razão prática na resolução da Terceira Antinomia. Enquanto Kant não nomeia a razão pura prática como tal, ele descreve a causalidade livre em termos da causalidade da razão e argumenta que uma causalidade da razão deve ser independente de todas as influências causais empíricas. O caráter inteligível da razão sozinho é uma causa de decisões no caráter empírico. E, como mostro abaixo, Kant não levanta a questão de se a razão está sujeita à condições adicionais.

conceito especulativo de um ser necessário como causa. Ambas são conclusões que a razão extrai quando considera uma série de condições. No caso da moralidade, ela é uma série de justificações meio-fins; no caso da especulação, ela é a série causa-efeito. Em paralelo com a *Fundamentação*, devemos esperar Kant invocar a incompreensibilidade desta necessidade como uma função da natureza da razão. Kant faz precisamente isso:

Mas *como* um ser pode ser em si mesmo somente um fim e nunca um meio, é difícil conceber *como*, na série de causas, haveria de existir um ser necessário. E ainda devemos aceitar ambos por causa das necessidades de nossa razão de ter tudo completo. Encontra-se na natureza da razão humana, que ela nunca pode ter conhecimento de algo exceto como condicionado, nunca pode ter conhecimento de algo sem um fundamento, e não há fundamento para *ens* e *bonum a se* {ser e bom em si mesmo}. (27:1321, minha ênfase)

Nas suas preleções *Feyerabend*, então, Kant está usando a mesma abordagem como na *Fundamentação*, ao mostrar como razão especulativa e razão prática, enquanto razão, postulam alguma coisa necessária e incondicionada por motivos de completude, embora permaneçam insatisfeitas com o resultado, pois o ser necessário, ou fim necessário, não foi completamente explicado através de quaisquer condições próprias.

O limite da razão ao explicar liberdade é suscitado na *Crítica da razão pura* de um modo que se assemelha à limitação da razão em *Feyerabend* e na *Fundamentação*. Os parágrafos finais da resolução da terceira antinomia concluem que existe um limite acerca do que pode ser chamado de causalidade por liberdade (A 555-58/ B 583-86). O lado positivo da conclusão é que a razão, como uma causa livre em seu caráter intemporalmente inteligível, não conflita com a natureza. Mas existem duas questões sem resposta com respeito à causalidade da razão. Ambas as questões parecem pedir por condições adicionais, na forma de causas, na cadeia causal que levou à causalidade da razão, como condição para nossa identificação com a força causal enquanto agente na natureza. A primeira, “por que a razão não tem se determinado de outra forma?”, a qual Kant diz que não só não pode ser respondida, não faz qualquer sentido, pois a razão é intemporal e é, assim, apenas determinante e não determinável. A segunda questão é “por que [a razão] não determinou as aparências de outro modo, através de sua causalidade?”. Embora essa questão faça sentido, visto que, parece possível que haja uma condição que explique os estados de aparência, a

questão não pode ser respondida. A condição que já foi fornecida para uma causa livre de aparências é a própria razão, portanto, qualquer questão que indaga por que este conjunto de aparências não é diferente está na verdade perguntando por que a razão mesma não é diferente do que ela é. Kant conclui que, quando se olha para a causalidade de ações livres, podemos apenas dar um passo, isto é, atribuir a elas uma causa inteligível, mas não podemos descobrir qualquer condição adicional para esta causalidade da razão. Esta investigação “supera toda faculdade de nossa razão, de fato supera a autoridade de nossa razão até mesmo para perguntar isso”¹⁴.

Estes dois outros exemplos de Kant, discutindo os limites externos da capacidade da razão de fornecer uma base completamente incondicionada ou necessária para pretensões morais, complementam a admissão kantiana, no parágrafo final da *Fundamentação*, que a razão não pode nunca ser completamente satisfeita com a afirmação de que a lei moral é em si mesma necessária e incondicionada. A razão foi apenas capaz de “assumi-la sem quaisquer meios de torná-la compreensível para si mesma” (4:463). A natureza deste problema é compreendida por Kant, ao menos no tempo da *Fundamentação*, como insolúvel¹⁵.

Esta é, portanto, a segunda limitação dada pelo limite externo da filosofia prática aos resultados da dedução na *Fundamentação* III. A natureza da razão mesma impede completamente qualquer dedução bem sucedida da lei moral. Uma vez que a questão a ser defendida não é empírica, ela pode ser resolvida pela razão. Mas, como razão, ela sempre se esforça para alcançar mais explicação do que ela pode fornecer. As ideias da razão – na primeira *Crítica*, alma, mundo e Deus, e na *Fundamentação*, liberdade e a lei moral absolutamente necessária a ela conectada – são simplesmente dispositivos heurísticos para representar aquilo que a razão procura. Em algum momento, em suas tentativas de responder questões sobre uma pretensão, a razão postula que há uma

¹⁴ Existe uma diferença entre essa conclusão e aquelas em *Feyerabend* na *Fundamentação*. Na última, Kant faz uma analogia entre o problema prático de procurar uma condição para um fim necessário ou para a lei necessária e a procura especulativa por um ser em si mesmo ou uma causa suprema do mundo. Na primeira *Crítica*, porém, Kant efetua uma analogia entre razão como a causa livre inquestionável e o espaço como a forma externa da intuição humana. (Kant efetua uma analogia semelhante entre lei moral e as formas da intuição em uma anotação datada dos anos 1780 (R7201, 19:275)). Em ambos os casos, Kant diz que não podemos dar qualquer justificativa do por que elas e não outras ocupam o papel que elas ocupam. Esta analogia é muito mais fraca do que as outras e confunde o leitor. Espaço não é, em nenhum sentido, uma condição em uma série, enquanto a razão como causa livre é uma condição na série de causas e efeitos. Não se é conduzido pela natureza da razão a se perguntar por que os seres humanos têm as formas da intuição que eles têm; mas se é conduzido a perguntar pelas condições adicionais para qualquer causa em uma série.

¹⁵ Está além do escopo deste artigo se esta afirmação também se aplica para o fato da razão na *Crítica da razão prática*.

resposta, representada pela ideia, mas não pode nunca fornecer uma defesa suficiente desta resposta postulada. No caso da lei moral, a razão procura entender a obrigação absolutamente necessária, mas não pode ir além de postular que há uma lei moral absolutamente necessária. A razão não pode fornecer qualquer explicação adicional para esta lei. A sentença final de Kant admite que “isto é tudo aquilo que podemos, sensatamente, exigir de uma filosofia que, em seus princípios, esforçou-se para alcançar os limites da razão humana” (4:463).

3. Conclusão

Meu artigo mostrou que o próprio Kant argumentou que a conclusão da dedução da lei moral na *Fundamentação* III é bastante limitada. A discussão do problema do limite coloca a conclusão dentro do próprio reino da filosofia prática. Filosofia prática está além de qualquer possibilidade de confirmação empírica e deve restringir-se a proposições normativas “de dever”, sem auto-reivindicações ontológicas: este é o limite interno. Ela pode, para fins práticos, postular ideias que não conflitam com a natureza. A filosofia prática deve também confinar-se dentro de seus limites externos ao reconhecer que ela não pode fornecer uma explicação dos detalhes de como suas ideias seriam possíveis e, portanto, não confirmar que elas são realmente possíveis. Nem pode, jamais, a filosofia prática resolver o problema do status dessas ideias como pretensões de explicações últimas, pois sua necessidade é resultante de uma necessidade da própria razão de postular um incondicionado, sem explicações adicionais.

Deve ficar claro que não estou de acordo com os comentadores que acreditam que Kant sustenta que a dedução é fortemente bem sucedida¹⁶. Kant mesmo assume que a questão “como um imperativo categórico é possível?” é incapaz de ter uma resposta completa. Kant fornece apenas algumas pressuposições necessárias para a validade do imperativo. Ele apresenta somente uma explicação parcial e admite que uma parte importante de qualquer explicação completa é totalmente incompreensível. Tal explicação parcial não é, de fato, uma explicação genuína. Ao invés disso, temos algumas ideias que funcionam como

¹⁶ Por exemplo, Schönecker vê a dedução como, aos olhos de Kant, em dois terços bem sucedida. Schönecker divide a questão “como é possível um imperativo categórico?” em três questões particulares: a) por que o imperativo categórico é válido?, b) qual é o pressuposto para sua validade? e c) como a razão pura pode apresentar um interesse na lei moral?” (1999, p. 131). Schönecker afirma que as duas primeiras questões são respondidas na *Fundamentação* III. Eu argumento que nenhuma dessas questões pode ser completamente respondida.

espaços reservados para uma explicação que procuramos para propósitos práticos.

No fim da *Fundamentação* III, a posição derradeira de Kant sobre suas realizações na dedução equivale a uma advertência para não tomar a conclusão como sendo mais do que uma ideia prática que seres humanos podem usar, a fim de ajudar a justificar suas vidas morais, desde que eles não se aventurem muito longe em sua busca por esta justificação.

Referências

- ALLISON, H. *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- GUYER, P. *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals: a reader's guide*. New York: Continuum, 2007.
- _____. "Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations". In: J. Timmermann (ed.), *Kant's Groundwork of the metaphysics of morals: a critical guide*. pp. 176-202. New York: Cambridge University Press, 2009.
- HENRICH, D. "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft". In: G. Prauss (ed.), *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1973.
- _____. "Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'". In: A. Schwann (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus: Festschrift für Wilhelm Weischedel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. e ed. por Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- SCHÖNECKER, D. *Kant-Grundlegung III: Die Deduktion des Kategorischen Imperativs*. Freiburg: Alber, 1999.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh, 2002.
- TIMMERMAN, J. (ed.), *Kant's Groundwork of the metaphysics of morals: a critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Abstract: The latter half of *Groundwork* III is often overlooked by commentators but contains Kant's own evaluation of the status of his earlier claims in the deduction. The final section before the concluding paragraph discusses the nature of practical reason and its outermost boundary. I show that Kant intends the claims in the deduction to have the status of mere ideas of reason rather than ontological claims about our real selves. The outermost boundary of practical reason also provides a limitation in that reason can never provide complete explanations and can never be satisfied in its quest for an unconditioned, whether practical or speculative, but simply assumes an idea of an unconditioned, in this case the unconditioned moral law. *Groundwork* III provides only a partial justification of a practical view of humans as moral beings.

Keywords: *Groundwork* III, deduction, outermost boundary, ideas of reason, ontological claims

Resumo: A última metade da *Fundamentação* III é frequentemente negligenciada pelos comentadores, mas contém as próprias avaliações de Kant do status de suas afirmações anteriores na dedução. A seção final, antes do parágrafo de conclusão, discute a natureza da razão prática e seus limites mais externos. Eu mostro que Kant pretende que as afirmações na dedução tenham o status de meras ideias da razão, ao invés de afirmações ontológicas sobre nosso eu verdadeiro. O limite mais externo da razão prática também fornece uma limitação que esta razão nunca possa fornecer explicações completas e não pode nunca ser satisfeita em sua busca pelo incondicionado, seja prático ou especulativo, mas simplesmente assume uma ideia de um incondicionado, neste caso a ideia da lei moral incondicionada. *Fundamentação* III fornece apenas uma justificção parcial de uma visão prática dos humanos como seres morais.

Palavras-chave: *Fundamentação* III, dedução, limite externo, ideias da razão, afirmações ontológicas

Recebido em 18/06/2013; aprovado em 01/07/2013.

Was Kant a naturalist? Further reflections on Rauscher's idealist meta-ethics

Darlei Dall'Agnol*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Introduction

In his paper “Realism and anti-realism in Kant's meta-ethics: a reply to Professor Dall'Agnol,” the North-American philosopher, Frederick Rauscher (2012), restates his idealist interpretation of Kant's metaphysics of morals stated in previous works (Rauscher, 2002, 2006, 2009). According to Professor Rauscher's earliest paper (2002, p. 482), Kant was a *moral idealist* because he believed that “all of the moral characteristics of the world are dependent upon the human mind.” Despite the fact that Rauscher later came (2006) close to recognizing that Kant could have been a realist by identifying a transcendental structure of practical reason that all deliberative rational beings must possess, he insisted that Kant's failures, for instance, to prove that we, humans, are rational beings, show that he remained an idealist in meta-ethical terms. In personal conversations, in written comments on some of his unpublished works, and in my (2012b) paper, I objected to Professor Rauscher's reading of Kant's meta-ethical assumptions arguing that it is not clear in which sense the moral law is “dependent” upon the *human* mind and that, in fact, there are reasons for suspecting that Kant would have rejected a purely idealist meta-ethics because it is a *partial* reading of the main commitments he made in his project of a metaphysics of morals. One must just be reminded here, in analogy with the “Refutation of the Idealism,” in the *Critique of pure reason*, that transcendental philosophy shows us that both knowledge and moral action are composed of *formal* elements, constructed by rational beings like us, as well as *material* ones, which are independent of the human mind.

In his reply to my paper, Rauscher not only clarified many important issues and stressed some of the main differences we have (for example, on the interpretation of the *Faktum* of reason and the concept

* Emails: ddarlei@yahoo.com, darlei@cfh.ufsc.br

of autonomy), but also provided further arguments in defense of his initial interpretation. I am grateful to him, as you should be, for making his views clearer, and for dealing with Kant's meta-ethics, which is, I agree with him on this point, shrouded in obscurity. In this sense, Professor Rauscher made great improvements while standing by his initial idealist approach. For instance, he recognized that the moral law is independent of *human* beings, although it is not of *rational* ones. Certainly, Kant did not base morality on anthropology. For one thing, the very existence of *rational* beings, which humans are just an instantiation of, and some of their moral properties, for instance the fact that they have a special kind of value not reducible to price, namely dignity, give us (humans) *contends* for our maxims, which are independent of what we, as a species or individually, desire, believe etc.

Among all the clarifications, however, there is one which calls attention: Rauscher insists that his "... interpretation can be linked to my [his] overall project of interpreting Kant as a *metaphysical* naturalist but *methodological* anti-naturalist" (Rauscher, 2012, p. 37, italics added). Since I believe that Rauscher's interpretation of Kant's ontology may be one of the main reasons why he reconstructs the author of the *Metaphysics of morals* as an antirealist, more specifically, an idealist in meta-ethics, I will discuss this issue in this work. I do not deny that Kant is, with some qualifications, a methodological non-naturalist (I would not say "*anti-naturalist*"), but I am in real doubt as to whether he can be considered a *metaphysical* naturalist.

We do not yet know the full extension of Rauscher's project of reconstructing Kant as a naturalist, since he is planning to write a book on this issue, but some pieces of his work have already been published (2007; see, especially, 2009). I hope not to misrepresent Rauscher's main project. Since I believe that it is misleading to read Kant's philosophy as metaphysically naturalist, and that this ontological assumption has important implications for Rauscher's understanding of the anti-realist assumptions of Kant's meta-ethics, I will argue in this paper that Kant is *not* a naturalist in the metaphysical sense. If I succeed in this task, it will also become apparent why Kant cannot be regarded as an idealist in meta-ethics.

In the first part of the paper, then, I will maintain that Kant cannot be seen as a *metaphysical* naturalist. In the second part, I will show why Kant needs to be seen as a non-naturalist. Considering the results of these two parts, the third section of my paper will extract the main meta-ethical implications of rejecting the attribution of metaphysical naturalism to Kant's philosophy. In the fourth part, I will briefly say why

Kantians today must remain non-naturalists. Moreover, I will reply to some of Rauscher's objections to my non-idealist reading of Kant's meta-ethics.

1. In which sense (if any) can Kant be considered a naturalist?

It is not clear in which sense Rauscher says that Kant is a methodological *anti*-naturalist. To start with, then, let me distinguish clearly between metaphysical naturalism and methodological naturalism. This can be done in the following way:

(i) metaphysical naturalism is an ontological view, which asserts that there is nothing supersensible; there are just *natural* entities; thus, if there are moral facts, they are just natural ones;

(ii) methodological naturalism is a system of rules for enquiry, which could be metaphysically neutral (it is not necessarily committed to the following proposition: "Nature is all there is"), and which uses the procedures of experimental scientific method for empirical discovery and explanation of natural facts.

If we keep these definitions in mind, I believe that Kant would, looking at things from the theoretical use of pure reason, be a kind of methodological naturalist. In other terms, his transcendental philosophy is compatible with the working methods and results of modern experimental sciences such as physics, psychology, anthropology etc. But Kant is not, as we will see in the next section, a metaphysical naturalist.

Professor Rauscher, however, held that Kant is a methodological *anti*-naturalist. I would agree with this statement if he had in mind a specific kind of methodological naturalism. Thus, if we take into consideration that *metaphysics* (not the traditional dogmatic one, but Kant's own metaphysics preceded by criticism) is after all a kind of knowledge, which gives us *a priori* synthetic propositions independently of the experimental sciences, then Kant is *not* a methodological naturalist. Let me then qualify as a *Quinean* view the idea that philosophy and science are *not* methodologically distinct, that is, that they are continuous (Quine, 1980). In this sense, Kant is *not* a methodological naturalist or, if you prefer, he is even an *anti*-naturalist. To recognize this point it is sufficient to remember, for instance, the distinction between philosophy and mathematics: "*philosophical* cognition is *rational cognition* from *concepts*, mathematical cognition

that from the *construction* of concepts.” (KrV, B 741) Philosophy, then, is a distinctive kind of enquiry, which proceeds *from concepts*. Its main method is conceptual analysis. Kant wanted, after all, to establish a *metaphysics* of nature, and of morals. As Rauscher well knows, metaphysics here means “a system of *a priori* knowledge from mere concepts”. Thus, in Kant’s philosophy, metaphysics has two parts: the *metaphysics of nature*, consisting of all the *a priori* principles of our knowledge of what is and the *metaphysics of morals*, comprising all the *a priori* principles of what ought to be. Therefore, in the Quinean sense, I would agree with Professor Rauscher that Kant is an anti-naturalist. But, again, Kant is not, *pace* Rauscher, a metaphysical naturalist because he has a metaphysics of morals.

In order to realize that this is Kant’s view, we need an additional distinction. It is possible to be a methodological naturalist and either be a metaphysical naturalist or not. In other words, a methodological naturalist can be *reductivist* and, consequently, a metaphysical naturalist. That is to say, one can fully accept the working methods and results of experimental science without stating metaphysical propositions (for example, consider Kant’s “Transcendental Dialectic” main propositions: (i) there is a highest being (God) *or* there is no highest being; (ii) everything that thinks is of absolutely persistent unity and therefore distinct from all transitory material unity *or* the soul is not an immaterial unity and cannot be exempted from all transitoriness etc. etc.) This is not, however, what a reductivist does, since she holds that Nature is all there is. Let me then make some further distinctions:

- (i) *reductivist* methodological naturalism: natural sciences give us a complete ontology; this view turns out to be equivalent to metaphysical naturalism;
- (ii) *non-reductivist* methodological naturalism: natural sciences just describe empirical facts; this view does not necessarily lead to metaphysical naturalism.

Kant is a methodological naturalist, not in the Quinean sense and *not* in the reductivist sense, that is, he does not make any attempt to show that metaphysical naturalism is true. That goes beyond the limits of our theoretical pure reason. In other words, Kant is a methodological non-reductivist naturalist, and Professor Rauscher may well agree with me on this point. If this is the case, then we disagree only on semantics. If not, we have real philosophical differences, since I believe that Kant is

not a metaphysical naturalist in the sense stated above, that is, as an ontological claim about everything that exists.

Metaphysical naturalism certainly may be the right kind of ontology we can have, and perhaps Rauscher does subscribe to it, but this is not something we can find in Kant's philosophy. Now, there are different kinds of metaphysical naturalism (materialism, physicalism etc), so it is important to ask which one Rauscher attributes to Kant. To answer this question and to make things clearer, I will quote Professor Rauscher's own definition: metaphysical naturalism is

... the thesis that the only entities which exist are those required by physics to explain observations, using proper causal laws, and the only properties of entities which exist are those whose particular existence can be understood as a result of the structure of the entities required by physics. (2009, p. 142)

As can be seen, Rauscher attributes naturalism to Kant in the strong, ontological sense. More surprisingly, Rauscher is even saying that Kant is a physicalist, which involves the *reduction* of all natural phenomena to physics. Here there is potentially another disagreement since I do not think that Kant would accept this view either - as we will see in the next section.

I could argue that Kant was not a metaphysical naturalist by recalling the non-naturalistic assumptions of the moral law, that is, (i) Kant's distinction between *phenomena* and *noumena* and the dissolution of the third antinomy showing the *possibility* of freedom, a *non-natural* (spontaneous) kind of causality, in the first *Critique*, (ii) the positive conception of freedom as *autonomy*, a *non-empirical* property of a rational agent, in *Groundwork III* showing that freedom must be presupposed to justify how the Categorical Imperative (that is, autonomy) is possible and, finally, (iii) the *Faktum* of reason –the existence of the moral law–, certainly a non-natural fact (not a *Tatsache*), which is the proof that there is pure practical reason in the second *Critique* (cf. Dall'Agnol, [1997] 2012a). I will not repeat these points here. Professor Rauscher is well aware of all of them, but he still argues that Kant was a metaphysical naturalist.

I believe, however, that his interpretation of Kant as a naturalist may be missing an important point concerning the distinction between phenomena/noumena: this fundamental distinction of Kant's transcendental philosophy says that *any object* (attention, one and the same object) should be taken in a twofold meaning, namely as appearance *and* as a thing in itself (cf., KrV, B xxvii). Now,

experimental sciences such as physics deal with phenomena only, and give us empirical knowledge of the sensible world. Causal relations fulfill the entire mechanism of nature and experimental sciences describe just natural facts. Thus, if there were only phenomena, Kant would be a metaphysical naturalist *and* a determinist or fatalist since there is no place for freedom in the natural realm. In the world of physics there is only natural causality; for a physicalist, there is no morality or, if there is, it is just constituted by natural facts.

But Kant also recognizes *the reality* of noumena or things in themselves, despite the fact that we cannot know them and, consequently, he cannot be seen as a metaphysical naturalist. In his own words: “*Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.*” = “For otherwise there would follow the absurd proposition that there is an appearance without anything that appears.” (KrV, B xxxvi). Now, noumena are outside the realm of space and time and, therefore, outside the realm of natural sciences such as physics. Nevertheless, their reality is a condition for freedom: for considering ourselves outside the domain of pure causal relations. Thus, Kant is a non-naturalist in the metaphysical sense.

2. Kant as a non-naturalist

I hope to have shown, in the previous section, that Kant's philosophy is *compatible* with the results of the empirical sciences and that, in this sense, he can be seen as a methodological naturalist, although not in the reductivist sense, which leads to metaphysical naturalism, for instance, to physicalism. Moreover, I hope to have shown that he is not a methodological naturalist in the sense that philosophy and natural sciences are continuous since he held that there are *a priori* synthetic propositions in his metaphysics of morals, for instance, the Categorical Imperative. He is, therefore, a non-naturalist in this methodological sense as philosophy gives us a kind of knowledge unreachable by natural sciences. In this section, I will clarify further in which sense Kant needs to be seen as a non-naturalist in metaphysical terms.

To start with, we need to ask what Kant's own concept of nature is. I believe that one promising way of starting is to consider the distinction he makes in the book *Prolegomena*: the word “nature” has two senses: *formaliter* considered nature is the existence of things governed by universal causal laws; *materialiter*, is the *totality of all objects of possible experience* (*Natur also materialiter betrachtet ist der*

Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung) (§ 14-16, italics added). Thus, in this section, I will discuss whether Kant can be seen as a naturalist considering these senses of “nature” only.

The distinction between two senses of nature must help us to see more clearly why Kant cannot be considered a naturalist. Substantively used, the word ‘nature’ refers to *the sum total of appearances as these are in connection through an inner principle of causality* (see first Critique B 446). Thus, if we talk about the “things of nature,” then we have in mind a subsisting whole. Now, when we use ‘nature’ in this sense, we refer to everything there is. In a world in which there are only physical objects and their properties, there is no morality, and determinism would be true. Consequently, the fundamental problem for a naturalist is to show not only the possibility, but also the real status of *normativity* (what should be). This point will be developed in the last section.

Kant is certainly a non-naturalist in the material sense. In other words, he admits the reality of things outside the domain of the world of empirical experience, of the world of natural sciences such as physics. That is why Kant cannot be considered a naturalist if we keep in mind Rauscher’s definition, which stresses the reality of the physical world only, that is, the existence of things in space and time: the proper objects of all possible experience. In other words, Kant is not a physicalist. This very conclusion can be reached by another path.

According to Kant’s *Critique of judgement*, nature is a system of ends organized by a final one. In his own words:

A final end is that end which needs no other as the condition of its possibility. If the mere mechanism of nature is assumed as the basis for the explanation of its purposiveness, then one cannot ask why the things in the world exist; for on such an idealistic system, what is at issue is only the physical possibility of things (which for us to conceive of as ends would be mere sophistry, without any object); whether one assigns this form of things to chance or to blind necessity, in either case that question would be empty. (§ 83-4)

In other words, the final end of nature cannot, especially if we consider it transcendently, be explained by physics. Thus, it appears that Kant would reject Rauscher’s physicalism.

I presented, however, a broader definition of naturalism: basically, a naturalist asserts that there is nothing, but *natural facts* or *natural objects*. Thus, reality is exhausted by Nature; there is nothing supersensible, according to a naturalist. But even in this sense, Kant

needs to be seen as a non-naturalist. Let me now, then, point out that *reason* takes us apart from nature considered in the material sense. Even in the first *Critique*, it is quite clear that reason is not subject to the laws of nature; reason is a spontaneous activity. The practical implications of this idea become clear in the *Groundwork*, just as they do elsewhere: to be rational is to determine oneself to act in conformity with the representation of laws (4: 427) and, more importantly, that the natural necessity of our impulses, desires etc. is heteronomy, not autonomy (4: 447). Thus, by considering ourselves as noumena we know that our will is free and that it is a law to itself. That means: we, as rational beings, have free choice (*arbitrium liberum*) and do not belong purely to the realm of nature as other non-human animals do (*arbitrium brutum*). Therefore, Kant must to be seen as a non-naturalist since reason does not obey natural laws: it gives laws to itself freely.

How can Professor Rauscher admit only phenomena without positive noumena, the realm of freedom? How can he reject the “absurd proposition” mentioned above? I do not know because without the admission of the *noumenal reality* there is no morality. This is the only way, in Kant’s view (and he may well be wrong about that) to save the possibility of freedom, as the solution to the third antinomy showed attributing freedom to noumena and causality to phenomena, two aspects of *one and the same object*. Now, freedom is the necessary condition for the existence of the moral law; freedom is the *causa noumenon* of our actions which are only possible in the positive sense if there is the moral law. Actually, the moral law is a *Faktum*, although not an empirical one. Thus, free human actions are possible only under the assumption that their causes occur in *the noumenal reality* and their effect in the *phenomenal world*. No physics reaches that point, but also no empirical science can deny it. Consequently, the ontology presupposed by physics is half way to Kant’s ontology: one aspect of the object, the phenomenal one. Thus, despite Professor Rauscher’s efforts, it seems that Kant has a richer ontology including the noumenal aspect of objects. In other words, Kant is not a metaphysical naturalist subscribing to an ontology which can be provided by the empirical sciences such as physics or other experimental ones such as chemistry, biology etc. alone, which can ultimately be reduced to physicalism or “phenomenism.”

One objection could be raised here. Professor Rauscher could say that his argument is just a meta-ethical point without entering into Kant’s ontology. But first he needs to show us how transcendental idealism as a whole is compatible with metaphysical naturalism, because it is based on the fundamental distinction between phenomena/noumena. Second,

perhaps Rauscher does not think that Kant is making any ontological claims when he invokes noumena in his practical philosophy. That is to say, Professor Rauscher could argue that he is not rejecting Kant's general distinction between appearances and things in themselves, but only the thesis that the role the distinction plays in ethics is to allow us to make claims about the actual nature of things in themselves. To this, I would like to ask a very simple question: how do we make sense of the many passages in the *Critique of practical reason*, which assert the *existence* of a purpose given *a priori*, that is, an end as object of the will, namely the highest good, and all the required postulates of pure reason? In Kant's own terms:

Thus by the practical law that commands the existence of the highest good possible in a world, the possibility of those objects of pure speculative reason [freedom, immortality and God], the objective reality which the latter could not assure them, is postulated; by this the theoretical cognition of pure reason certainly receives an increment, but it consists only in this: that those concepts, otherwise problematic (merely thinkable) for it, are now declared assertorically to be concepts to which real objects (*wirklich Objekte*) belong, because practical reason unavoidably requires the existence (*Existenz*) of them for the possibility of its object, the highest good, which is absolutely necessary practically, and theoretical reason is thereby justified in assuming them. (KpV 5: 134)

As can be seen, the existence of the highest good is necessarily required by the moral law itself. Thus, according to Kant, the *existence* of freedom (*realitas noumenon*) and the postulates of immortality and God are conditions to achieve the highest good. I will return to this point later.

We should keep in mind, when we discuss whether Kant is an anti-realist in meta-ethics that his ontology is not based on metaphysical naturalism. In this way, it would be easier to admit the reality of morality, especially the existence of the moral law, which gives reality (*realitas noumenon*) to many other objects of pure practical reason. That is to say, there are many things in his practical philosophy, which are non-natural in the material sense of "nature". These elements are, for example, the spontaneity of reason, our noumenal self, the reality of freedom, the existence of the moral law, the object of practical reason and the existence of its necessary assumptions, etc. That is why we need to consider him as a non-naturalist. Let me now clarify further some of these points.

3. Naturalism and its meta-ethical implications

In this section, I would like to spell out further difficulties of considering Kant a metaphysical naturalist and to extract the meta-ethical implications of the opposite view. This amounts to saying that natural facts or entities are not the only *real* or existing things, but that the moral law, freedom and other moral concepts (for instance, the highest good) are not just fancy or pure illusions, but refer to an *objective reality*, the noumenal realm, not open to the investigation of empirical sciences. Thus, restricting myself to the *Critique of practical reason*, I will here argue that a naturalist cannot make sense of many of the assertions we find in Kant's ethics. For example, a metaphysical naturalist cannot explain the objective reality of freedom (*Freiheit wirklich ist*), the possibility of knowing it (*a priori wissen*) hence the possibility of metaphysics as a science. This allows me to reply to defenders of the idealist meta-ethics by saying that for Kant so-called moral characteristics are not just *believed*, *postulated* or *projected* (Rauscher, 2012, p. 32), but are part of his ontology, properties of the noumenal *reality*.

One of the main reasons Rauscher has for holding that Kant is a moral anti-realist is that

human beings can never prove that they are really rational agents but at best only consider themselves as such. The moral perspective on human life is assumed *but not known*, a point of view adopted for practical purposes that extends no farther than those purposes. (2012, p. 32, italics added).

Isn't Professor Rauscher after all here denying that the metaphysics of morals is a *science*, a kind of *knowledge*, although not an empirical one? If so, this is a mistake as an interpretation of Kant's philosophy, which may lead one to see his meta-ethics as purely idealistic.

It seems that one thing the naturalist does is to hold that it is only possible *to believe* that there is pure practical reason or that human beings, *considered as things in themselves*, belong to the noumenal reality. But, how then can Professor Rauscher explain this passage:

... he [a rational being] has two standpoints from which he can regard himself and *cognize* (emphasis added here) laws for the use of his powers and consequently for all his actions: *first*, insofar as he belongs to the world of sense, under laws of nature (heteronomy); *second*, as belonging

to the intelligible world, under laws which, being independent of nature, are not empirical but grounded merely in reason. (Kant, G 4: 452)

Here and elsewhere, Kant is quite clear: the moral laws are *independent of nature*. So, if we take nature, as Professor Rauscher himself does (2012, p. 37) as “the set of empirical objects and properties in space and time”, then freedom and the moral law are not open to scientific enquiry, especially not to physics; they are non-natural aspects of the one and same reality, we human beings.

We need to stress this point here: having made the distinction between phenomena and noumena to dissolve the antinomy between natural causality and freedom by showing that it is not self-contradictory to accept both as long as we attribute each to a specific aspect of an object, Kant invites us to consider ourselves in two different ways: as belonging to the natural world, but also to an unnatural one, an intelligible world, which is, for instance, a-temporal. That is one of the main lessons of *Groundwork III*. In other words, he insists that we are conscious of ourselves as noumena and, therefore, as independent of natural causations. As rational beings, we think of ourselves as free and *eo ipso* we are so. Now, Kant never denied the existence of noumena; what he denies is empirical knowledge of them based on empirical or intellectual intuitions. Thus, we cannot have *intuitions* of ourselves as free human beings, but we cannot understand Kant’s meta-ethics without a full comprehension of his ontology: freedom and nature are two aspects of the same object, and we have both features in us.

I would like, then, to press two points from now on: first, Rauscher’s denial that we cannot prove that we are rational beings; second, Rauscher’s apparent denial that there is no *practical knowledge*, but just beliefs etc. Regarding the first point, it is unclear what Professor Rauscher is expecting. The problem seems to be that he denies that the *Faktum* of reason is a special kind of proof. In the *Critique of practical reason*, however, Kant, after stating that “pure reason is practical of itself alone”, argues that “the fact just mentioned is *undeniable*.” (KpV, 5: 32, italics added). A fact is a fact, that is, a sufficient proof (not a demonstration, of course).

Regarding the second point, Professor Rauscher needs to clarify better the way he uses expressions such as “adopted for practical purposes” (see quotation above) since he seems to devalue Kant’s notion of postulates into mere beliefs. Contrary to this, there is the entire section of the second *Critique*, “Of the Postulates of Pure Practical Reason Generally,” where postulates are said not to be mere hypothesis,

certainly not theoretical dogmas too. *Postulates are, however, necessary assumptions* (see also KpV, A 24, footnote, for a clarification of Kant's use of "postulate"). In practical philosophy, they are necessary assumptions we must take for granted because of the moral law. Therefore, the object of pure practical reason, the highest good (virtue and happiness united) is real. But Kant also makes the point that the principle of morality is *not* a postulate. The existence of the moral law is *not* just a belief. Thus, the moral law requires necessary conditions: first, freedom as its *ratio essendi*; second, two assumptions (the existence of God and immortality) as necessary conditions for achieving the supreme practical object of pure reason, namely the *summum bonum*, the highest good. As Kant explains elsewhere, postulates are practical propositions containing nothing further than the assumption that we can do something if it is required that we should do it (KpV 5: 31). They are propositions, Kant goes on, concerning an *existing* thing (*ein Dasein betreffen*). In the case of moral law, the practical rule is unconditional and, therefore, we must do what it says, but also assume its necessary conditions. Thus, it seems that Professor Rauscher gives no appropriate weight to the existence of practical *knowledge* of *pure* reason, neglecting to consider that the moral law is *a priori* synthetic proposition, a fundamental tenet of a *science* (the metaphysics of morals).

It is not possible, of course, to know *in the empirical sense* the intelligible character of our actions, that is, it is not possible to present an *intuition* corresponding to it. But that does not imply that we cannot *know* it by means of pure reason. So, in one sense, Kant's moral epistemology is non-cognitivist, but, in another sense, it is clearly cognitivist. Now, Professor Rauscher's interpretation appears to go against many passages in the second *Critique* (the word *wissen* is employed, for instance, in KpV, A 3). Thus, Professor Rauscher, by considering Kant as a naturalist, seems to imply that metaphysics is *not* a science, that is, it gives us no *a priori* knowledge, for instance, of the supreme principle of morality. In fact, it seems also to deny pure practical reason altogether since "pure reason alone is practical of itself" (*Reine Vernunft ist für sich allein praktisch...* KpV, A 56). That is a *Faktum* and its denial (or its subjective consideration only as the consciousness of the moral law) leads to skepticism or fatalism, not only to naturalism. The *Faktum* of reason is not a psychological fact, that is, the mere consciousness of the moral law. To assert that is to deny autonomy and therefore morality altogether. On this particular point, however, I believe that Professor Rauscher and I may reach an agreement since Kant says that the *Faktum* –pure reason shows itself

actually to be practical – is identical (... *ja es ihm einerlei sei* ... KpV 5: 42) to the *Faktum* of autonomy and the *Faktum* of the consciousness of freedom of the will.

In this section, then, I tried to show that Rauscher's naturalism, which is committed to the thesis that the only existing entities are those required by physics to explain observations, under proper causal laws, is half of Kant's ontology: it points only to the reality of phenomena leaving out the existing noumenal reality. This may be the reason why Professor Rauscher interprets Kant's meta-ethics as anti-realist denying reality to the moral law, to freedom, and to the entities required by the object of pure practical reason. In the next section, I will try to show the meta-ethical implications of Kantian non-naturalism.

4. Why Kantians must remain non-naturalists

In this last section, I would like to try to briefly justify why Kantians must remain non-naturalists in our age of scientificism. My argument is very simple: a naturalist cannot give a fully satisfactory account of *normativity*, one of the central problems in philosophical ethics. Moreover, I will answer some objections Professor Rauscher raised against my criticism of his idealist reading of Kant's meta-ethics.

There is no point, of course, in denying that the modern sciences have made great cognitive progress in improving our lives, and that scientists must methodologically consider us natural beings among others. There is nothing philosophically wrong with methodological non-reductivist naturalism. There is also little space for doubting that it is possible to investigate the human moral condition from the perspective of empirical sciences. Thus, one can study, for instance, moral feelings, moral deliberations and moral choices from the perspective of the natural facts they are composed of. Think of morality from the perspective of neuroethics: it is interesting to look at how our brains work when making moral decisions to learn facts about our minds. But does that help us to decide either way when we have a "moral dilemma"? To illustrate: suppose that a pregnant woman is deliberating whether to have an abortion. Many scientific disciplines can explain what is going on in her mind, in her body and so on. But what about the *moral contents* of her decision, that is, the question whether she *may* do it or *ought* not to. It seems clear that physics cannot help us regarding *normative* issues. More importantly, physics can neither tell her what to do nor justify her decision.

As many moral philosophers have argued in a Kantian vein, there is a difference *in kind* between scientific descriptions and moral prescriptions. This is the lesson we cannot forget if we take Moore's naturalistic fallacy argument seriously, which shows that moral categories cannot be reduced to natural ones (1993). To conflate nature and morality is to commit a category mistake. This is also of one Wittgenstein's main points about the irreducibility of different language games. Moral language games are composed of the grammar for *prescriptions* of actions, which presupposes intentionality, deliberations, choices and so on. Now, *descriptive* language games are the grammatical domain for the stating of facts, facts and facts. No ethics can be found in the natural domain. These two Kantian philosophers have helped us, in contemporary ethics, to avoid falling into metaphysical naturalism.

Now, if I had to justify myself as to why we should remain non-naturalists, I would say that from the normative perspective things look differently from how they look in the empirical sciences. As I said, no physics can help us to make abortion permissible or not in the first trimester or to send a murderer to prison for life or to condemn him to death penalty and so on. Ethical judgments are norms from which we, as agents, guide our deliberations, our choices, our actions. We may well have good reasons to reject many points in Kant's metaphysics of morals (e.g., his moral rigorism), but not his insistence on the independence of normativity from the empirical sciences.

The meta-ethics associated with metaphysical naturalism, either Rauscher's idealism or, for instance, the ethical naturalism of the Cornell School or Railton's reductionist naturalism, can easily be opposed to ethical supernaturalism, either of a Platonic kind or even by theological voluntarism. I am not defending one of these kinds of anti-naturalism, but since they represent opposite meta-ethical assumptions, in the end, there is just one metaphysics opposed to another metaphysics. In this regard, they are equipollent and we must suspend a final judgment. Perhaps, this is the entire spirit of Kant's Transcendental Dialectic: to oppose two world views with their incompatible conceptions of, for instance, time. Let me say then that I do agree with Kant's agnosticism on this point: we simply do not *know* whether Nature is all there is or whether there is a supersensible deity. Thus, it is clear that each meta-ethical view (for instance, meta-ethical naturalism or theological voluntarism) may be grounded on different metaphysical views of the world.

The normative implications may well be, to use Rawls's expression "the fact of reasonable pluralism" (1993, p. xvii). If this is the

case, however, we need to build up a Commonly Sharable Morality as the necessary condition for the pacific coexistence and cooperation of persons belonging to different moral systems. This would certainly be a Kantian political morality. Moreover, Kant's notion of respect for persons, as pointed out by many Kantians, would play a vital role in this morality. Caring for vulnerable individuals to become persons or to recover is another necessary condition for achieving the ends of a political morality. Here again we realize why the normativity associated with mutual respect is not reducible to or explained by physicalism: we may have different world views still arguing that we must respect persons holding a different one while expecting respect in turn. This is another reason why, in my view, a Kantian must remain a non-naturalist. I cannot, however, to fully develop this point here.

Finally, then, I will answer some of the main objections Professor Rauscher raised against my arguments showing that Kant is not a moral idealist, namely the issues surrounding autonomy. I argued against the idealist reading, holding that the existence of rational beings as ends-in-themselves, is independent of the human mind and that they must be respected as such in our maxims. According to Rauscher (2012, p. 40),

if the moral fact in question is the value of rational beings as ends in themselves, then it appears that there is a property of the objects of volition that is independent of the legislating will. The intrinsic property of rational beings as end-in-themselves, or possessors of dignity beyond all price, would make the supreme principle of morality heteronomous.

I do not understand why recognizing the intrinsic value of rational beings makes morality heteronomous. This would be the case only if one takes autonomy as subjective freedom or individual liberty. But autonomy is self-imposition of the moral law in Kant's ethics. Moreover, Rauscher's argument does not work because if there were no rational being outside ourselves, then there would be no need to universalize our maxims of action.

As I argued in my comment on Rauscher's paper, however, I do not think that a simple dichotomy "idealism/realism" can capture the richness of Kant's meta-ethics, but if it is possible to speak in terms of moral "facts" in his practical philosophy, (certainly, not in the empirical sense), then they will be facts about rationality as such, about autonomous wills in rational agents, about their special value since moral principles are rational ones and so on. Does that make Kant a realist? Not of a Platonic kind, for example, one who holds that moral characteristics are completely *independent* of rationality itself, for

instance, of a transcendent deity. Does that mean that Kant is an idealist by denying reality to morality? I do not think so. In my work, I argued for a third way.

Professor Rauscher seems to misrepresent the nature of moral concepts taking autonomy purely in terms of self-legislation. Granted, pure practical reason is completely autonomous (that is, independent) in relation to empirical determinations of the will. But it does not follow that pure practical reason *creates* rules at will or *creates* the materials of morality (for instance, the ends that are at the same time duties: one's own perfection and the happiness of others). In fact, Kant does not hold that we create morality; on the contrary, we must conform to the objective requirements of the moral law. For instance, no one is "autonomous" to take his own life because one must respect the special value persons have. This is a requirement that is independent of one's will and that is equivalent to saying that Kant was not an idealist in meta-ethical terms.

Now, to say that the moral law has objective reality (*Realität*, not the empirical one, *Wirklichkeit*) is not to conflate *is* with *ought to be*. That would be equivalent to committing the naturalistic fallacy. It is clear that pure reason has two *uses*: the speculative and the practical. The former aims at the knowledge of natural causes; the latter, action, which presupposes a special causality. I reject then the difficulty pointed out by Professor Rauscher, namely that my "reading of Kant's doctrine of the value of rational beings does not sufficiently account for the difference between theoretical and practical claims" (Rauscher, 2012, p. 39). In fact, if Kant were a metaphysical naturalist, as Professor Rauscher tries to *reconstruct* his philosophy, then there would be no place for morality and no point in distinguishing between theoretical and practical claims. Or, one would have to attribute to Kant a strong kind of moral realism, namely one holding that moral facts are just natural facts. Taking this into account, I do not think that this project would sound as Kantian or even Neo-kantian anymore.

Final remarks

In this paper, I argued against Professor Rauscher's interpretation of Kant as a metaphysical naturalist. Moreover, I distinguished several kinds of methodological naturalism and pointed out that Kant is a naturalist only in a very specific sense, but I also argued that he is not a methodological naturalist in the sense that philosophy cannot give us practical knowledge of the moral law. If my interpretation is correct,

then we have reasons to reject Professor Rauscher's idealist reading of Kant's meta-ethics, which holds that the moral law is just believed, projected or postulated by our human mind for practical purposes. In the third section, I argued that Kant needs to be seen as a non-naturalist. Finally, I tried to show why we Kantians should remain non-naturalists in ethics.

References

- DALL'AGNOL, D. [1997], "On the Faktum of reason". In: F. Rauscher & D. O. Perez (eds.), *Kant in Brazil*. pp. 109-126. Rochester: Rochester University Press, 2012a.
- _____. "The idealist interpretation of Kant's meta-ethics". In: M. C. Tonetto, A. Pinzani & D. Dall'Agnol (eds.), *Investigações kantianas I: um debate plural*. pp. 11-29. Florianópolis: FUNJAB, 2012b.
- DARWALL, S. *Welfare and rational care*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- DWORKIN, R. *Justice for hedgehogs*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.
- KANT, I. *Werkausgabe in zwölf Bänden* (Hg. W. Weischedel) Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968.
- KANT, I. *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MOORE, G. E. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- QUINE, W. *From a logical point of view*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- RAILTON, P. *Fact, values, and norms: essays toward a morality of consequence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RAUSCHER, F. "Kant's moral anti-realism", *Journal of the History of Philosophy* 40.3 (2002): 477-99.
- _____. "Razão prática pura como uma faculdade natural", *Ethic@* 5 (2006): 173-192.
- _____. "'God' without God: Kant's postulate", *Kant e-print* 2.2 (2007): 27-62.
- _____. "Kant as metaphysical naturalist". In: O. F. Bauchwitz *et al.*, *Metafísica: ontologia e história*. pp. 141-167. Natal: Editora da UFRN, 2009.
- _____. "Realism and anti-realism in Kant's metaethics: a reply to Professor Dall'Agnol". In: M. C. Tonetto, A. Pinzani & D.

- Dall'Agnol (eds.), *Investigações Kantianas I: um debate plural*. pp. 31-44. Florianópolis: FUNJAB, 2012.
- RAWLS, J., *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.

Abstract: In this paper, I examine Rauscher's interpretation of Kant as a metaphysical naturalist and a methodological anti-naturalist. Moreover, I discuss the meta-ethical implications of considering Kant as a naturalist of some kind. I argue that Kant cannot be seen as a naturalist in the metaphysical sense, although there is a sense in which he is a methodological non-naturalist. I then point out that Rauscher's naturalist reading of Kant may be one of the main reasons he considers Kant's meta-ethics to be idealist. I argue against Rauscher's interpretation of Kant as a metaphysical naturalist hoping to show also that he is not a full blooded idealist in meta-ethical terms.

Keywords: naturalism, Kant, meta-ethics

Resumo: Neste artigo, examino a leitura de Rauscher segundo a qual Kant é um naturalista metafísico e um anti-naturalista metodológico. Além disso, discuto as implicações meta-éticas de uma interpretação que vê em Kant tipo qualquer de naturalista. Sustento que Kant não pode ser considerado um naturalista em sentido metafísico, embora, em certo sentido, ele seja um não-naturalista metodológico. Depois, exponho que a leitura naturalista que Rauscher faz de Kant pode ser um dos motivos dele para considerar a meta-ética de Kant como sendo idealista. Argumento contra Rauscher e sua interpretação de Kant como naturalista metafísico, esperando que possa mostrar também que ele não é um idealista puro-sangue, em termos meta-éticos.

Palavras-chave: naturalismo, Kant, meta-ética

Recebido em 12/06/2013; aprovado em 28/06/2013.

A felicidade alheia, os pobres e os mendigos na Doutrina da Virtude de Kant

[The happiness of others, the poor and the beggars in Kant's Doctrine of Virtue]

Werner Euler*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

1. Exposição do problema

Os deveres de virtude são diferentes dos deveres de direito na medida em que são deveres de obrigação *lata*. Isso significa *primeiro*: que a ética não contem as leis compreendidas como normas directas de ação, mas apenas leis que podem exigir validade para máximas de ação (Introd. DV, VI e VII). *Segundo*, com isso é dito que pelo mesmo motivo as leis éticas deixam margem para a liberdade das ações, isto é, elas deixam indeterminado “como e com que grau de intensidade se deve realizar a acção com vista ao fim que é simultaneamente dever”.¹ (6:390.8-9; Lamego, p. 298) Pelo contrário, os deveres do direito são de obrigação *estrita*.

Kant explica que aos deveres de obrigação ampla não são permitidas exceções, mas que eles podem ser limitados por outros deveres (6:390.9-12). Os deveres podem crescer ou decrescer em grau, pois eles dirigem o homem para uma obrigação mais ou menos imperfeita. Quanto mais próximo ele considera em sua máxima os deveres estritos do direito, “tanto mais perfeita é a sua acção virtuosa” (6:390.15-17, Lamego, p. 299). Para aproximar os deveres da obrigação *lata* “tanto quanto possível do conceito de uma obrigação estrita” (6:391.10-11, Lamego, p. 300), precisa-se de “um princípio subjectivo

* Email: werner.euler@ufsc.br – O presente trabalho é a versão revisada e aumentada de minha palestra proferida no V Congresso Nacional da Sociedade Kant Brasileira a 7 de Maio 2013 no CFH da UFSC em Florianópolis. Queria agradecer aqui aos meus amigos brasileiros Joel Thiago Klein e Cauê Laureano Avelino por sua ajuda na tradução e discussão desse texto.

¹ Cito dos escritos kantianos segundo a edição *Kants Gesammelte Schriften* (1902 ss.). Citações referem-se aos números do volume, da página e eventualmente das linhas naquela edição. O texto básico da edição portuguesa da *Metafísica dos costumes* é a tradução por José Lamego. A *Crítica da razão prática* (CRPr) é citada da tradução por Valerio Rohden. Outras edições citadas neste trabalho estão indicadas na seção de referências ao final.

da sua recompensa ética” (6:391.9-11), isto é, um “prazer moral” do qual se diz que a consciência dessa virtude foi “a sua própria recompensa” (6:391.12-15, Lamego, p. 300). Neste contexto, o “mérito do homem em relação com outros homens” consiste na promoção dos fins naturais deles, fazendo da felicidade dos outros a sua própria. Mas não se pode esperar uma recompensa em troca. Antes, só a promoção do bem verdadeiro do outro, mesmo quando aquele não o reconhece, produz uma satisfação para consigo mesmo.

A distinção feita por Kant entre deveres estritos e perfeitos e deveres amplos e imperfeitos como critério de delimitação entre deveres de direito e deveres de virtude foi considerada equivocada por alguns intérpretes, pois outra distinção usando o mesmo critério também é feita na divisão da *Doutrina da virtude*, o que pareceria tornar o critério redundante. Eu vou demonstrar que existe uma explicação plausível para essa divisão no texto de Kant. Assim, se se considera o fato de que Kant partiu na introdução da *Doutrina da virtude*² (e também na *Metafísica dos costumes Vigilantius*)³ de dois modos de reflexão na área da ética, isto é, de um lado segundo um princípio objetivo-material e, de outro lado, de um princípio subjetivo-formal, sendo que ambos têm a sua unidade básica no princípio superior da *Doutrina da virtude*, então as duas classes principais dos deveres de virtude, isto é, os deveres internos e externos, se separam em deveres perfeitos (na exegese estrita com a forma da lei) e em deveres imperfeitos (no sentido amplo da determinação subjetiva do fim). A propósito, essa diferença foi tema do parágrafo 22 da *Doutrina da virtude*, onde Kant declara que o “dever para consigo próprio de aumentar a sua perfeição moral” é um dever estrito e perfeito em relação ao objeto (i.e. a ideia como fim), ou seja, segundo sua *qualidade* – mas que ele é um dever imperfeito em relação ao sujeito, ou seja, segundo ao grau da realização do fim (6:446.25-33).⁴

Nesta investigação o meu principal interesse se refere à derivação dos deveres de virtude para com os outros (como deveres para a felicidade alheia) a partir dos deveres para consigo próprio assim como

² Cf. 6:412.13-19.

³ Cf. 27:541.

⁴ Bernd Ludwig comentou recentemente e repetidamente a questão da divisão da *Metafísica dos costumes* referindo-se à *Doutrina da virtude*. Ele defendeu que “os deveres perfeitos para os outros, isto é, os deveres externos do direito (...)” faltam (“die vollkommenen Pflichten gegen andere, die äußeren Rechtspflichten (...) fehlen”) na *Doutrina ética elementar* da DV (Ludwig, 2013, p. 80). É todavia um equívoco pensar que os deveres perfeitos éticos seriam idênticos com os deveres externos jurídicos. Além disso, é um engano de afirmar que Kant teria esquecido tratar essa classe dos deveres éticos na *Doutrina ética elementar* da DV. Na verdade, eles são encontrados entre os deveres de respeito nos parágrafos 37-44.

do princípio supremo da *Doutrina da virtude*. Deste modo, a necessidade do dever de benevolência deve ser justificada.

A segunda tarefa de minha interpretação se refere ao esclarecimento da questão sobre o que o dever de virtude prescreve exatamente e até onde chega o domínio da sua validade. A resposta a essa segunda pergunta permitiria explicar e justificar a atitude de Kant para as questões sociais como o sustento dos pobres e o trato com mendigos. Minha tese é que existe, segundo a *Doutrina da virtude* de Kant, um dever incondicionado e objetivo para a benevolência, o qual ordena o subsídio aos próximos, pobres e (dentro de certos limites) até mesmo mendigos.

2. A posição do dever de virtude externo no sistema da ética de Kant

Por “máximas” entendemos, no caso dos deveres de virtude, princípios subjetivos, os quais ainda têm de se qualificar para uma “legislação universal”. Nesse caso, coloca-se legitimamente a seguinte questão: onde se encontra realmente a legalidade das máximas do agir? A resposta provisória de Kant é a seguinte: somente no conceito de um fim – na medida em que é imediatamente um dever, “que fundamenta uma lei para as máximas das acções” (6:389.13-14, Lamego, p. 297).⁵ Essa legalidade resulta da subsunção do fim subjectivo posto no arbítrio de cada um sob o mandamento do dever de um fim objetivo que tem uma obrigação universal (6:389.14-15). Por meio de tal ato de legislação o arbítrio na máxima da ação é revogado, logo a máxima se torna uma lei (6:389.27-32). Assim, a escolha dos meios para se alcançar o fim é limitada. Não se trata mais de encontrar os meios próprios para qualquer fim desejado em geral, como é o caso em relação aos fins técnico-práticos (cf. 6:389.30-32). Tal fim objectivo é também a felicidade alheia. Pois ele funda uma lei, assumindo a forma de um imperativo que se exprime na seguinte fórmula: ‘deve propor-se como fim a felicidade de outros’ (cf. 6:389.16-18). O motivo desse fim ser uma lei é que ele se refere a um objeto como “a matéria do arbítrio”. Esse objeto é o fim, que já pertence necessariamente como tal a cada ação livre.

Mas nesta universalidade indeterminada, a máxima tem que ser compreendida primeiramente só como “meio” que contém apenas “a

⁵ Esta resposta é bastante inesperada com base na CRPr, pois lá foi determinado explicitamente que “um preceito prático, que comporta uma condição material (por conseguinte, empírica)” nunca pode ser uma lei prática (CRPr, § 8, Anotação I; 5:34.2-3; Rohden, p. 56); por conseguinte “a simples forma de uma lei, que limita a matéria, tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar esta matéria à vontade mas não para pressupô-la.” (5:34.27-29; Rohden, p. 57).

condição da qualificação para uma possível legislação universal” (6:389.21-22, Lamego, p. 298). No entanto, em relação ao dever de virtude o fim é imediatamente um dever e isso significa, em concreto, que é o próprio fim objetivo (e não qualquer fim dependendo do arbítrio subjetivo dum ator individual) que ou prescreve diretamente qual máxima é necessária como meio ou define um contexto no qual se tem de projetar máximas que servem para cumprir à lei da consecução do fim.

Poder-se-ia tentar pôr em dúvida imediatamente, que a promoção da felicidade dos outros pudesse ser um fim sensato da vida humana ou que, além disso, a necessidade de um dever de beneficência se deixasse justificar. Ao menos do ponto de vista da ética kantiana tais dúvidas estão injustificadas e portanto se tem de rejeitá-las; pois ter-se-ia já de declarar o imperativo categórico como insustentável. A partir desta lei, porém, pode-se compreender que a obrigação geral exprimida por aquela implica já uma obrigação para outros, porque à lei deve corresponder uma exigência de validade universal. Porém, caso exista uma obrigação em relação aos outros, e quando esta não tem de ser apenas uma obrigação jurídica, então poderá ser meramente a felicidade orientada por uma necessidade natural da humanidade.

A definição dos deveres de virtude como deveres que são determinados imediatamente pelos fins objectivos é, em comparação com todos os escritos antecedentes da ética de Kant, uma inovação da MC. O mesmo deve ser dito em relação à divisão principal dos deveres entre aqueles da perfeição própria e aqueles da felicidade alheia. Na *Fundamentação*⁶ e no escrito sobre a religião⁷, assim como na aula que depois teve o título *Metafísica dos costumes Vigilantius*⁸, a possibilidade

⁶ Cf. *Fundamentação* (I), 4:398.8-20 (trad. por Almeida: p. 119): o benefício “não tem, contudo, qualquer verdadeiro valor moral”, na medida em que não o dever mas a inclinação motiva para a ação; 4:401.3-10 (Almeida, p. 129): a “promoção da felicidade alheia” não precisa da vontade de um ser racional.

⁷ Cf. 6:3-4 (primeiro prefácio, primeira nota de rodapé): a própria perfeição e a felicidade alheia são inadequados como motivo (*Bestimmungsgrund*) do conceito do dever. O fim da felicidade de outros homens pode ser um “dever só de modo condicionado” e por isso também “não pode servir de princípio supremo de máximas morais” (trad. Artur Morão, pp. 11-12).

⁸ Nas anotações unidas sob o título *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (*Metafísica dos costumes Vigilantius*) encontramos algumas considerações que se deixam interpretar como transição para a concepção dos deveres na *Doutrina da virtude* de 1797. A *própria perfeição* e a *felicidade alheia* la constituem junto “o princípio de todos deveres imperfeitos” (27:651.14-16 (§105)). São os deveres que têm “o dever de moralidade como base” (27:705.22-23). Com isso, o dever de felicidade alheia é subordinado sistematicamente ao dever da própria perfeição. Pois, “a felicidade dos outros homens” é um dever, que presuppõe, “que busco conseguir aquele fim da humanidade que eu tenho de ter tanto na minha própria pessoa como em relação aos outros, isto é, que eu tenho de me fazer capaz para todos fins possíveis para a própria perfeição adquirida (...)” [trad. própria, WEJ] (27:705.3-8; cf. 27:651.28-31) (veja também 27:578.24-26, 583.31-38).

de tal concepção dos deveres éticos foi avaliada como duvidosa ou mesmo foi excluída.

Na *Crítica da razão prática* (§ 8, Anotação I), pode-se ler inequivocamente:

Toda a matéria de regras práticas depende sempre de condições subjetivas, que não lhe proporcionam nenhuma universalidade para entes racionais, a não ser a condicionada (no caso de que me *apeteça* isto ou aquilo, que tenho de então fazer para torná-lo efetivo), e que giram globalmente em torno do princípio *da felicidade própria*” (5:34.7-11; trad. por Rohden: p. 56).

É certo que “a felicidade de outros” pode ser o objeto da vontade de um ser razoável, mas não pode ser “fundamento determinante da máxima”. Pois, neste caso, ter-se-ia que pressupor que “encontramos não apenas um deleite natural no bem-estar de outros, mas que também precisamos dele (...)” (5:34.21-23, Rohden, p. 57). Mas uma tal precisão não se pode pressupor a todo ente racional (5:34.7-11).

A lei “de promover a felicidade de outros” *não* provem do pressuposto de que ela é o objeto do arbítrio de cada um; mas antes pressupõe

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; e portanto não era o objeto (a felicidade de outros) o fundamento determinante e, sim, a simples forma legal, pela qual eu limitava minha máxima fundada sobre a inclinação para propiciar-lhe a universalidade de uma lei ... (5:34.32-35.1, Rohden, pp. 57-58).

Essa condição formal da legalidade na *Doutrina da virtude* da *Metafísica dos costumes* não parece ser mais suficiente para fundar o dever de virtude para com a felicidade dos outros. Ao contrário, agora é um fim objetivo enquanto matéria do arbítrio que é a condição necessária da transformação de uma respectiva máxima em lei.

Primeiramente, os deveres externos precisam ser distinguidos dos deveres do direito, que são todos externos, porém externos no sentido de que eles se assentam na possibilidade de coerção alheia, enquanto que isso não é possível a respeito dos deveres de virtude. Os deveres da virtude se baseiam em uma “autocoerção livre” (6:383.18-20, Lamego, p. 288). Essa espécie de coerção se torna possível na medida em que existe na ética uma matéria do dever, a saber, fins necessários e objetivos da razão, os quais para o homem são deveres (6:380.22-25), isto é, fins que são “*em si mesmos*” deveres (6:381.14-15, Lamego, p. 284). Os fins escapam à coerção dos outros (6:381.7-9, 30-33). Mas tais fins não são

fins, “que o homem gostaria de propor-se” (6:382.18, Lamego, p. 287) – isto é, não são fins desejados, pois com tais fundamentos empíricos não se deixa estabelecer nenhuma obrigação para as máximas. Antes, a ética precisa ser “dirigida para os fins” [minha própria tradução, omissão em Lamego, p. 287] segundo o conceito do dever e determinar as máximas segundo as condições dos fins, máximas “que *devemos* nos propor” (6:382.24-27, Lamego, p. 287).

O “ato” que determina um fim é ele mesmo um princípio prático e, na verdade, “um imperativo categórico da razão pura prática”, a qual vincula o conceito do dever aquele de um “fim geral” (6:385.5-9, Lamego, p. 290).

Kant introduz a diferença entre duas categorias de fins, os quais são simultaneamente deveres (Introdução DV, IV). Na DV ele as denomina “*A perfeição própria*” e “*A felicidade alheia*” e assevera imediatamente que elas não são permutáveis.

Na secção V da Introdução da *Doutrina da virtude*, Kant explica essa distinção que acaba de inserir. O dever para a perfeição própria, que na verdade refere-se a toda a humanidade, deixa-se cumprir apenas pelo *ativo* estabelecimento de fins ligados a aquele dever, isto é, enquanto consequência da realização do cultivo das disposições naturais e morais do homem. A minha tarefa aqui não pode ser a de analisar “a perfeição prático-moral interna” (6:387.15-16; Lamego, p. 294) com relação à função do sentimento moral. Porém, é preciso buscar uma transição do dever da perfeição para o dever da felicidade. Eu estou convicto de que seja realmente possível demonstrar tal conexão interna.⁹

Em primeiro lugar, Kant constata simplesmente que “é inevitável para a natureza humana desejar e buscar” a felicidade enquanto sentimento da “satisfação com a sua própria situação” (6:387.26-28, Lamego, p. 295). Porém, até então a felicidade ainda não é um dever de virtude. Mas a felicidade tem também um componente especial, a saber, o sentimento da “satisfação com a sua própria pessoa e com o seu próprio comportamento moral, portanto, na satisfação com aquilo que se *faz*” (6:387.30-32). A autosatisfação sobre o próprio fazer moral é o sentimento que, por assim dizer, funciona como instrumento de medição dos graus da satisfação do dever de perfeição que deve se manifestar no próprio “ato” e que acompanha continuamente a execução do dever. A disposição moral manifestada no próprio agir une o dever para com a própria perfeição à felicidade moral. Assim, Kant também diz que o modo moral de sentir a própria felicidade – em diferença com felicidade

⁹ Veja também Edwards (2013).

física – pertence ao “título” (Lamego, “epígrafe”) da perfeição (6:387.33-388.1, Lamego, p. 295).

Portanto, Kant estabelece a diferença entre a felicidade moral e a felicidade física (6:387.29-33), com base na construção feita na seção VIII sobre a diferença entre o bem-estar físico e o bem-estar moral dos outros. Pois, a felicidade moral, isto é, a autosatisfação sobre o próprio fazer e sobre a sua própria pessoa, revela-se mesmo como resultado do cumprimento do dever de perfeição o qual se mostra até mesmo como uma determinação que já está necessariamente unida à perfeição na medida em que “aquele que deve sentir-se feliz com a mera consciência da sua rectidão possui já aquela perfeição” (6:388.1-4, Lamego, p. 295).

Pois, como a felicidade moral interna do sentimento de ter agido retamente é já também disposta na execução do dever de perfeição, ela não pode se tornar mais uma vez um fim direto de uma satisfação do dever para consigo mesmo, sem provocar uma contradição. Consequentemente, o fim ao qual o dever tem de dirigir-se, pode ser apenas a felicidade dos *outros* homens (6:388.5-7). Mas, isso significa que se deve fazer dos fins dos outros os seus próprios. Com isso os outros ficam na verdade livres para julgar as coisas que eles consideram como sua própria felicidade, mas eu também (como a qualquer outro) posso me permitir intervir naquele jugalmento e recusar os meios que, na consideração da felicidade alheia, parecem-me dúbios e inadequados. Porém, não me é permitido conceder a minha própria ideia de felicidade uma prioridade de obrigação, isto é, não é permitido “converter em dever (em fim objetivo) este meu fim natural e meramente subjetivo” (6:388.13-14, Lamego, p. 296).

Na “Exposição dos deveres de virtude *como deveres latos*” (seção VIII da introdução da DV, 6:391-394) busca-se demonstrar que tanto os deveres para a própria perfeição como aqueles para a felicidade alheia são em seu conjunto deveres de obrigação lata, pois eles dirigem-se às máximas. Em primeiro lugar, Kant considera a perfeição própria como a primeira classe desses deveres, e aqui se encontra mais uma vez a distinção entre perfeição física e perfeição moral.

Em relação à explicação do dever de beneficência como “o *bem-estar físico*” se encontra a dificuldade de aceitar a argumentação de Kant de que a beneficência seja um dever. Essa argumentação inclui a prova de que a “felicidade alheia” é um dever de virtude (“um fim, que é simultaneamente um dever”, Lamego, p. 304). O leitor deveria tomar em consideração, que esse dever, segundo o resultado da análise kantiana, é um dever amplo mas que, por outro lado, ele está comprometido com o respeito ao “bem-estar moral dos outros” (6:394.1, Lamego, p. 304).

Aqui Kant argumenta nos seguintes termos (6:393.16-23): 1) afirmação: nosso “amor próprio” (“amor por nós mesmos”) não pode ser separado da “necessidade de ser amado também por outros (ser ajudados em casos de necessidade)” (Lamego, p. 304); 2) Corolário: por isso escolhemos a máxima de tornarmo-nos “nós próprios em fim de outros”;¹⁰ 3) condição: essa máxima pode se tornar obrigatória para nós “meramente pela sua qualificação para se converter em lei universal” (Lamego, p. 304); 4) Corolário: a qualificação para a obrigatoriedade consiste na vontade “de tornar outros também em fins para nós”; 5) conclusão de (1) até (4): a felicidade alheia é “um fim que é simultaneamente um dever”. Mas o que quer dizer que (2): nós fazemos “nós próprios em fim de outros”? E como fazemos isso? Há duas possibilidades da interpretação: a) transformamos os outros em meio para nós mesmos na medida em que nós os prescrevemos como fim adequado à nossa representação? Ou b) nós nos tornamos um meio para o fim dos outros, na medida em que nós nos submetemos a representação de um fim deles? Evidentemente apenas a partir de (b) pode-se seguir a vontade exigida no passo (4) da argumentação, isto é, “tornar outros também em fins para nós” (Lamego, p. 304) de maneira que a felicidade alheia tenha de ser “um fim que é simultaneamente um dever” (Lamego, p. 304). Pois, a possibilidade de (a) já falha na fórmula do imperativo categórico que inclui o conceito do fim como o princípio superior na *Doutrina da Virtude* (6:395.15 s.). Porém, como (2) deve ser uma consequência do (1), parece resultar da argumentação de Kant, que a necessidade do dever para a felicidade dos outros está fundada no princípio empírico do amor para consigo mesmo (Lamego, p. 304). Porém, isso contestaria a pretensão de Kant de uma ética não eudaimonista, que vale de maneira pura e a priori. O problema somente pode ser resolvido na medida em a necessidade em (1) é imediatamente uma necessidade da natureza em geral, isto é, uma disposição humana geralmente válida e não um desejo singular e empírico, e depois que a máxima sob (2) já ultrapassa a necessidade natural. Aparentemente progride-se aqui apenas quando se toma como auxílio o parágrafo 27 (6:450 s.) (veja secção 3).

Porém, aqui, na secção VIII.2 da introdução da DV, também não é realmente a intenção de Kant deduzir o fim da felicidade alheia como um dever necessário e justificá-lo a priori. O seu interesse está antes em provar que o dever, tanto no sentido do bem-estar físico como no sentido

¹⁰ Esta corresponde à primeira regra de Ulpiano (*honeste vive*) na introdução da *Doutrina do direito* (6:236.27-28).

do bem-estar moral dos outros, tem uma obrigação lata. Em relação ao bem-estar físico conclui-se o seguinte, que o dever (*Gebot*) ordena empregar uma parte da sua própria riqueza para o bem-estar dos outros, porém, “sem esperar recompensa” (6:393.25, Lamego, p. 304).

De um modo geral, é impossível determinar os limites da obrigação para um tal serviço, porque eles dependem “do que seja para cada um, segundo o seu modo de sentir, a verdadeira necessidade, devendo ser deixado a seu cargo que seja ele próprio a determiná-lo” (6:393.27-29, Lamego, p. 304). O limite máximo seria o abandono completo da sua própria felicidade (das suas verdadeiras necessidades). Mas isso seria uma máxima contraditória em si mesma, na medida em que ela fosse elevada ao nível de lei universal. Por isso, há aqui um espaço subjetivo para avaliação, por conseguinte trata-se aqui apenas de um dever amplo (6:393.32-35).

O bem-estar moral dos outros é apenas um dever “negativo” de virtude. Ele é um dever referido a mim mesmo e que me prescreve evitar tudo que possa desencaminhar o outro, colocando-o em conflito de consciência. Essa “solicitude pela satisfação moral dos outros” não tem igualmente – como Kant afirma – limites definitivos. Por isso, ela exprime apenas uma obrigação lata (6:394.1-12, Lamego, p. 305). Kant não oferece uma explicação para essa afirmação. Mas, pode-se supor, em analogia com o bem-estar físico, que o próprio sentimento do bem moral não deva sofrer com o cuidado moral para os outros, no qual põe-se a si mesmo em um conflito de consciência devido ao seu bom comportamento.

3. O dever de benevolência

O parágrafo 27 da *Doutrina da virtude* trata principalmente de “benevolência” que na secção VIII.2 da introdução surgiu apenas acidentalmente (6:393.12). A benevolência aparece neste parágrafo e também nos dois seguintes em uma forma dupla: de um lado como mero deleite (*Vergnügen*) (6:452.27) e como um desejo (*Wunsch*) (6:452.1), e então é “uma mera complacência em relação ao bem de cada um” (6:452.2; Lamego, p. 395); e de outro lado como “uma benevolência activa, prática” (6:452.4) e então é já uma máxima e um “fazer bem” (6:452.5, 26-28).

A estrutura da argumentação no parágrafo 27 corresponde àquela da benevolência enquanto dever da virtude na secção VIII da introdução. Em comparação com isso, no parágrafo 27 fica inequivocamente claro que o fundamento de “toda a relação prático-moral com os homens” é a

relação “das acções livres segundo máximas, que se qualificam para a legislação universal¹¹ e que, portanto, não podem ser egoístas” (6:451.2-4, Lamego, p. 394).

Em outras palavras, a pretensão universal de uma legislação já anula a possibilidade de um agir adequado à máxima da felicidade própria (amor próprio). Em meu entender, encontra-se aqui a solução do problema formulado em relação a secção VIII da introdução, isto é, a frase do parágrafo 27: “Eu quero a benevolência de cada um dos outros (...) em relação a mim”¹² (6:451.4) *não* significa que eu simplesmente desejo de um modo empírico essa benevolência, mas que possuo a vontade moral para comportar-me de tal modo que eu seja respeitado pelos outros. Inversamente, o respeito que eu recebo por parte dos outros, não deve ser provido necessariamente de um sentimento meramente empírico, mas deve basear-se igualmente sobre uma motivação moral e razoável dos outros.

Esta vontade moral é aqui pressuposta e é a consequência da argumentação. O fundamento dela é o fato de que eu pertenço à espécie de seres racionais, que é o objeto da “ideia da humanidade” (6:451.12-14). A benevolência para consigo mesmo não é um amor próprio egoísta. Antes, ela é uma *autorização* (permissão) dada aos outros, com os quais eu participo na comunidade humana. Essa permissão resulta necessariamente da exigência da validade universal da lei de dever e da máxima (6:451.18-19). Eu mesmo, em minha pessoa, não posso ser excluído da associação de benevolência universal, porque senão, a máxima não poderia ser vinculante. Logo, eu me torno aos outros o fim do seu dever de amor ou da sua benevolência, enquanto concedo-lhes permissão para isso. Mas isso é completamente diferente do que fundamentar o dever de benevolência sobre o amor próprio. No entanto, neste caso precisa-se considerar também o parágrafo 30, ou seja, tem de se demonstrar que esse é lá afinal o objetivo da argumentação. Pretendo discutir essa questão mais a frente.

4. O dever de beneficência

O dever de beneficência pertence à seção dos deveres de amor, que são deveres de obrigação lata. Além disso, também os deveres de “*gratidão*” (§§ 32-33, 6:454.30-456.16) e de “*sentimento de simpatia*”

¹¹ Diferindo da tradução de Lamego: “... se habilitam a fazer parte de uma legislação universal” (p. 394).

¹² Diferindo também da tradução de Lamego, p. 394: “Eu quero dos demais benevolência (...) em relação a mim”.

(§§ 34-35, 6:456.18-458.19) são espécies de dever de amor. Todos eles regulam-se pelo dever de respeito (cf. § 25).¹³

Ter simpatia ou piedade para com os outros não constitui “em si mesmo dever” mas “constitui um dever indirecto” (Lamego, p. 405, 6:457.24-26), isto é, para poder partilhar activamente da vida dos outros é um dever *para si mesmo* cultivar em si o natural sentimento estético da piedade. Por isso, por exemplo, é também um dever não evitar os estabelecimentos para pobres, “mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia” (§ 35, 6:457.29-33; Lamego, p. 405).

“A *beneficência* com os necessitados” (§ 29, 6:452.25, Lamego, p. 397), que não precisam ser necessariamente pobres ou mendigos, é um dever que ultrapassa, em sua realização prática, a *mera benevolência* para com os outros homens (§ 29, 6:452.23-26). É certo que o dever de beneficência deriva-se de um modo logicamente justificando da “benevolência, no amor universal ao género humano” (§ 28, 6:451.21, Lamego, p. 395; cf. § 25, 6:449), mas aquele dever não se baseia em a mera benevolência. Aquilo sob o que ele se baseia é antes o fundamento da necessidade objetiva do dever de virtude para a felicidade alheia e isso é igualmente o fundamento universal dos deveres de virtude em geral, isto é, também do dever para a perfeição própria. Esta razão não é outra que o princípio supremo da *Doutrina da virtude* expresso pela fórmula especial do imperativo categórico: “age de acordo com uma máxima dos *fins* tal que assumi-los possa ser para cada um uma lei universal” (6:395.15-16; Lamego, p. 307). Este princípio tem como objeto isso que é para o homem um dever “em si mesmo”, isto é “um dever para o homem propor-se como fim o homem em geral” (6:395.20). Porém, disso se segue que “o homem é fim tanto para si mesmo como para os demais” (6:395.17-21). Pois, em relação ao homem em geral a divisão em “o si mesmo” e “o outro” resulta em uma disjunção completa. Mas se o outro é geralmente integrado no dever da humanidade universal de cada um, então só resta determinar o que seja esse dever em relação ao seu objeto concreto.

A benevolência é uma beneficência apenas alegada. Kant considera essa “benevolência” (em diferença com a benevolência como uma máxima moral) apenas como um desejo, que baseia-se na *complacência* (*deleite*). Pois, essa benevolência é satisfeita pelo “comprazimento com a felicidade (com o bem-estar) dos outros” (§ 29,

¹³ Sobre os deveres para com outros por respeito veja Sensen (2013) e Wood (2009).

6:452.26-27, Lamego, p. 397). Que a benevolência, considerada como dever, *precisa* tornar-se prática, pode-se deduzir já da fórmula do imperativo categórico da moralidade (“age segundo uma máxima que possa simultaneamente valer como lei universal”, 6:226.1; Lamego, p. 36). Mas a “beneficência” precisa ser compreendida inicialmente apenas como uma acção interna, isto é, a máxima de se fazer a própria benevolência seu próprio fim. O dever pertencente a ela é considerado por Kant como “a coerção do sujeito, exercida pela razão, para aceitar esta máxima como lei universal” (§ 29, 6:452.29-30, Lamego, p. 397). Não é evidente, segundo a opinião de Kant, que tal dever deva provir da razão. Porque a máxima do arbítrio egoísta (“cada um por si, Deus (o destino) por todos”) (§ 29, 6:452.31-33; Lamego, p. 397), já seria claramente natural. Segundo a minha compreensão textual, a tarefa do parágrafo 30 é provar que a beneficência é um dever de razão.

Existe um certo problema de interpretação em relação à justificação do dever de beneficência feito por Kant no parágrafo 30. Ele compreende como beneficência o dever de cada o homem em “ajudar, de acordo com as próprias disponibilidades, outros homens em situação de carência a ser felizes, sem nada esperar em troca” (§ 30, 6:453.2-4; Lamego, p. 397). São três condições, que restringem a validade desse dever, *primeiro*: a hipótese de uma emergência humana (que porém não é especificada); *segundo*: a independência da esperança de uma recompensa pela beneficência; *terceiro*: a proporcionalidade de sua própria riqueza (seja espiritual, seja material). A argumentação que sucede àquela explicação, induz a suposição de que Kant estivesse usando um argumento empírico.

O primeiro passo na argumentação de Kant parece conter de fato uma frase empírica geral, que devido a conjunção introdutória “Porque” (“Denn”) parece incluir uma justificação completa para a existência de um dever de beneficência universal: “Porque qualquer homem que se encontre em situação de carência deseja que os outros lhe prestem ajuda” (6:453.5-6, Lamego, p. 398).

Porém, uma tal emergência não precisa ser interpretada como um caso especial de exceção (como um acontecimento ocasional)¹⁴ mas tem que ser compreendida como efeito e consequência de uma

¹⁴ Porque então Kant deveria ser tão inconsequente aqui de afirmar justamente o contrário disso que ele negou com ênfase e continuamente na sua doutrina do moral? Na *Fundamentação* (II) por exemplo lemos sobre isso o seguinte: “*Princípios empíricos* não servem de modo algum para fundar as leis morais sobre eles. Pois a universalidade com que devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhes é desse modo imposta desaparece quando o seu fundamento é tomado à *constituição particular da natureza humana*, ou às circunstâncias contingentes em que está posta.” (4:442.6-12; Almeida, p. 291).

disposição natural do homem que é universal e a priori, isto é, eles são “como semelhantes” (“Mitmenschen”) (6:453.14, Lamego, p. 398) dotados naturalmente de necessidades, e isto é, eles têm de ser considerados “como seres racionais (...) reunidos pela natureza (...), com vista a mutuamente se prestarem auxílio” (6:453.13-15, Lamego, p. 398).¹⁵ Pois, corresponde a seu caráter como membros racionais duma comunidade social, que eles têm necessidades naturais e que dependem por isso da ajuda dos outros membros daquela espécie, e além disso, que eles são *por essa mesma causa* simultaneamente obrigados à beneficência aos outros.¹⁶

Mas na verdade, a suposta situação da necessidade também é apenas o primeiro passo em uma série dos argumentos, que constroem uma prova indireta. De fato, tal prova existe. A minha consideração conclui que a antítese daquela proposição que Kant deve demonstrar indiretamente, isto é, a máxima de “não querer (...) prestar assistência àqueles que se encontram em situação de carência” (6:453.6-7), é contraditória. A proposição que deve ser demonstrada diz: “Ser benfeitor, quer dizer, ajudar (...) outros homens em situação de carência a ser felizes (...) é dever de qualquer homem.” (6:453.2-4; Lamego, p. 397)

Assim, se se partisse da máxima de “não querer, por seu lado, prestar assistência àqueles que se encontram em situação de carência” (6:453.6-7, Lamego, p. 398) e se essa máxima fosse tornada uma lei universal de permissão, logo, o *desejo* de esperar ajuda dos outros homens, teria de permanecer insatisfeito. Pois assim, a todos os outros também será permitido não prestar ajuda a alguém em virtude da mesma lei geral. Em outras palavras, uma necessidade fundamental humana, isto é, a necessidade de formar uma sociedade como tal seria negada porque essa necessidade, que é inseparavelmente unida ao ser humano em geral, precisa ser sustentada segundo o princípio de reciprocidade. Isto é, o ponto de vista decisivo – e ele inclui claramente um argumento-chave razoável – é o seguinte: a necessidade humana natural para uma comunidade com o seu igual. Agora só falta ainda a conclusão do fato de que “a máxima de interesse próprio” é contra o dever e que, por isso, o seu contrário, isto é, o dever da “beneficência em relação aos

¹⁵ Para mesma direção de não entender as “emergências” (*Notfälle*) na passagem citada como casos especiais mas como dever para promoção dos fins dum modo geral, vai a interpretação dos autores Baron e Fahmy (2009), pp. 216-217.

¹⁶ Na *Metafísica dos costumes* *Vigilantius* Kant constata que em diferença dos todos deveres de direito, que são deduzidos analiticamente do conceito da liberdade, “todos deveres resultandos dum fim apenas têm de ser provados a partir da determinação da natureza humana” (27:583.34-38 [trad. própria, WE]).

necessitados” é “um dever universal dos homens” (6:453.12-13; Lamego, p. 398).

Os argumentos relacionados à justificação estrutural no § 30, os quais acabei de expor, deixam-se vincular diretamente às considerações sobre o estabelecimento de um “princípio prático supremo” como um “*princípio objetivo da vontade*”, considerações feitas por Kant na *Fundamentação* (I) (4:428-429; Almeida, p. 243). Pois, Kant lá introduz como fundamento daquele princípio a existência da natureza racional como “*fim em si mesma*”. Esse critério, valendo para o próprio uso da razão, assim como para o de cada outro ser racional, torna o princípio subjetivo ao mesmo tempo também um princípio objetivo. Então, a partir desse fundamento prático supremo “todas as leis da vontade têm de poder ser derivadas” (4:429.5-9; Almeida p. 243). A partir desse fundamento Kant pode concluir a fórmula da humanidade do imperativo categórico: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (4:429.10-12; Almeida pp. 243/254).

Após Kant esclarecer na *Fundamentação* que considerar os fins dos outros como os seus próprios e que promover a felicidade alheia pertence à convergência positiva do fim natural de sua própria felicidade com a “humanidade como fim em si mesmo”, ele enfatiza que o princípio da humanidade enquanto “*fim em si mesmo*” não é emprestado da experiência (4:430.28-431.2; Almeida, p. 249). Para isso Kant tem essencialmente dois argumentos: *primeiro*, porque o princípio da humanidade refere-se a todos os seres racionais, mas para isso a experiência não pode ser suficiente; *segundo*, por que aqui a humanidade não é um fim subjetivo do homem, mas um fim objetivo e independente dos fins subjetivos, o qual se constitui em uma lei que surge da razão enquanto condição limitativa mais alta de todos os fins subjetivos. Segundo Kant, a razão de toda legislação prática encontra-se “*objetivamente na regra e na forma da universalidade que (...) a torna capaz de ser uma lei ...*” (4:431.9-12; Almeida, p. 251).

As perguntas casuísticas que Kant discute em relação à beneficência no anexo ao parágrafo 31 da DV merecem toda a atenção. Kant coloca os autoproclamados benfeitores nos limites do direito. Não se pode considerar como beneficência quando uma pessoa privilegiada politicamente – como podemos observar atualmente em muitos lugares do mundo na esfera pública política – alcança o domínio sobre indivíduos “não-livres” e sobre eles atua como um benfeitor segundo a sua própria concepção de felicidade. Pois uma assistência prestada a

indivíduos submissos que renunciaram a sua liberdade ainda que voluntariamente, isto é, sob a condição de um dever de direito violado não pode justificar uma beneficência. Em outras palavras, um tal ato beneficente é parte do seu privilégio político. Mas também é por princípio impossível fazer bem a alguém segundo a representação de felicidade que o agente possui da felicidade do paciente (6:454.1-21; Lamego, p. 399-400).¹⁷ A beneficência de um abastado a um necessitado não se torna um mérito daquele que está em boa posição social e económica. Pois, segundo a Kant, a beneficência, na medida em que se refere aos meios materiais de fortuna, é uma consequência da política injusta do governo que deixou a desigualdade chegar a tal ponto “que torna necessária a beneficência de outros” (6:454.22-25; Lamego, p. 400).¹⁸

Assim, a previdência contra pobreza e mendicância (não simplesmente contra a necessidade) é simultaneamente uma tarefa política e um dever jurídico.¹⁹ Ela não é meramente um dever de virtude para com os outros nem apenas uma exigência para comigo mesmo, no sentido de cuidar de mim tanto quanto possível de forma a ter materialmente o bastante para viver.

5. O problema dos pobres na ética de Kant

Promover a sua própria felicidade não pode ser nunca e imediatamente um dever ou um princípio do dever e essa é também a convicção ilimitada de Kant na CRPr. Por outro lado, existe para ele também uma exigência da razão prática em não ignorar as suas próprias pretensões de felicidade. Antes, o cuidado para com a sua própria felicidade se apresenta como um dever indirecto, “em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por

¹⁷ Cf. sobre isso: Baron e Fahmy (2009), pp. 213-214.

¹⁸ Cf. Baron e Fahmy (2009), p. 215. Assim Kant nota também na *Metafísica dos costumes Vigilantius* sobre uma pobreza produzida pelo estado: „um pobre alcança no estado a permissão de exigir subsídio dos ricos, pois se ele fosse deixado sem limites ao seu próprio arbítrio, então ele estaria desimpedidamente em condição de ganhar tanto para si quanto ele pudesse calcular para os dias de falta: mas o estado detaxou (“detaxiert”) o seu salário e seu ganho possível; por isso o rico ganha mais vantagens do que ele poderia ganhar numa situação da igualdade; portanto, o pobre recebe apenas para as suas necessidades atuais e o dinheiro que ele pouparia (“Sparpfennig”) lhe é retirado” (27:540.19-27; [trad. própria, WE])

¹⁹ Aqui eu posso só tocar superficialmente nesse aspecto que precisaria uma investigação especial e minuciosa. Cf. sobre isso: Dutra (2008, cap. 7.2: “Propriedade e ajuda aos pobres na *Doutrina do direito de Kant*”, pp. 69-87).

exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever” (5:93.16-19, Rohden, p. 151).

Para fazer um ato benevolente a *outro*, pelo contrário, o princípio da felicidade própria ou do amor para consigo mesmo não é adequado. Pois, sob essa suposição está sempre o sentimento de prazer (como uma espécie do desejar) ou de deleite que decidem sobre a escolha dos deveres que se têm de cumprir e cujos motivos são diferentes só relativamente ao grau do estímulo sensível. Assim um mesmo homem pode também “despedir um pobre, em cuja ajuda ele afora isso sente prazer, porque justamente agora não tem no bolso mais dinheiro do que precisa para pagar o ingresso para o teatro. Se a determinação da vontade depende do sentimento de agrado ou desagrado que ele por algum motivo espera, então lhe é inteiramente indiferente através de que modo de representação é afetado. Para decidir-se pela escolha só lhe importa quão forte, quão duradouro, quão facilmente adquirido e quão frequentemente repetido seja esse agrado” (CRPr, § 3, An. I, 5:23.22-33; Rohden, pp. 39-40).

Parece que na CRPr Kant generalizou tanto o sentimento da (própria) felicidade que ele não conseguiu descobrir o caminho para uma fundação puramente racional da obrigação moral para a felicidade de outrem.

Já foi mencionado que Kant pondera a relação entre a felicidade própria e a felicidade alheia também na secção V da introdução da DV. Ele constata aí que os sentimentos negativos (como “adversidades, a dor e a penúria”) são “grandes tentações para infringir o dever” (6:388.17-18; Lamego, p. 296). Mas quando para a prevenção deles se exige a promoção da sua própria felicidade, como “o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral”, nesse caso, não se trata de fato da sua própria felicidade, mas da “moralidade do sujeito”, que é liberada dos obstáculos através de meios permitidos:

Buscar para si próprio a prosperidade não é directamente um dever, mas pode muito bem sê-lo indirectamente: a saber, defender-se da pobreza enquanto grande tentação para os vícios. Mas então não é a minha felicidade mas a preservação da integridade da minha moralidade que constitui o meu fim e ao mesmo tempo o meu dever. (6:388.17-31, Lamego, p. 296)

Prevenir-me da pobreza (e também da doença) não é um dever directo da ética. Porém, é um dever ético indirecto na medida em que a satisfação de um dever seria impossível ou então, pelo menos, fortemente limitada sem a minha própria felicidade.

Entre os deveres “do homem para consigo próprio, considerado unicamente como ser moral” (6:428.28-29; Lamego, p. 357), Kant trata do “servilismo” (“Kriecherei”) (a qualidade negativa da “auto-estima”) (DV, §§ 11-12, 6:434-437; Lamego, p. 366-371). Nesta passagem, os mendigos aparecem como representantes dos homens que agem contrariamente a uma pessoa moral que é um *fin em si mesmo* e que desfruta do respeito dos outros. A “auto-estima” é o dever para consigo (6:435.21-22, Lamego, p. 367). O homem não deve aspirar a este dever de virtude, “rebaixando-se de um modo servil” (6:435.17-19, Lamego, p. 367). Por isso, este dever envolve que cada cuide viver de um modo econômico e razoável, sem cair em dependência econômica ou, em um caso extremo, transformando-se em mendigo (tanto quanto ele tenha o poder para isso). (§ 12 TL, 6:436.18-23)²⁰

Contudo, a obrigação ética de beneficência para um pobre não está sujeita a uma restrição; isso acontece por causa da distinção de Kant entre um dever “meritório” (“verdienstliche Pflicht”) e um dever “obrigatório” (“schuldige Pflicht”) em relação aos outros (§ 23, 6:448.10-14; Lamego, p. 389).²¹ A partir do dever obrigatório não se pode deduzir uma obrigação aos outros. O dever meritório, pelo contrário, exige uma compensação. A beneficência para um necessitado deve suceder mais por causa do respeito do que por amor. Assim o cuidado para com os pobres, enquanto dever, envolve uma dependência que rebaixa o outro, “é dever evitar a humilhação ao receptor, apresentando esta acção de beneficência ou como uma mera obrigação ou como um pequeno obséquio, permitindo-lhe, assim, conservar o respeito por si próprio” (6:448.25-449.2, Lamego, p. 390).

²⁰ Neste lugar é interessante tomar em consideração a determinação de Kant do conceito da “miséria” como um modo de viver causado por si mesmo. “Miséria” (*Elend*), distintamente de um “infortúnio” (*Unglück*), refere-se a um estado “no qual o homem deve estimar-se indigno de sua própria satisfação, porque ele mesmo se tornou indigno para o seu ser” (“darin der Mensch sich seiner eigenen Zufriedenheit unwürdig achten muß, weil er sich seines Daseins unwürdig gemacht hat”) (*Metafísica dos costumes Vigilantius*, 27:644.27-29 [trad. própria, WE]).

²¹ Schoenecker (2013) indica justificamente tanto a estrutura complicada, quanto os problemas de uma leitura literal do § 23. Em oposição a Marcia Baron (2004, p. 395), ele defende uma interpretação dessa proporção como uma relação exclusiva entre deveres (esp. p. 318). Em minha opinião, essa leitura de Schoenecker (e de Baron também) assenta no seguinte equívoco: o contexto do § 23 não permite aplicar exclusivamente “dever” e “sentimento” como modelos alternativos da interpretação. Esse parágrafo trata evidentemente do fato de que os deveres são “acompanhados” pelos sentimentos. Pois, apenas na medida em que na sua realização os deveres se expressam em sentimentos, eles podem permanecer por si mesmos (isto é, sem relação com seu oposto). Na sua relação (um com o outro) *enquanto* deveres, eles se encontram na base de uma lei comum como não sendo deveres *distintos*, mas sendo determinações (realmente) exactamente opostas ao mesmo dever (ou da mesma obrigação), isto é da beneficência. Dentro de seu relacionamento o amor e o respeito limitam-se mutuamente.

Então, a beneficência para os outros implica o dever de respeito para com eles, como, por assim dizer, uma maneira de autocontrole da própria inclinação para a beneficência. Este “dever de livre respeito para com os outros” (§ 25, 6:449.31, Lamego, p. 392) é um dever negativo e, com isso, um dever de virtude estrito, o qual “é análogo ao dever jurídico de não fazer minguar a ninguém aquilo que é seu” (6:449.31-33, Lamego, p. 392). O dever de respeito é um dever “obrigatório” no sentido de que sou *eu mesmo* que devo algo a outro (e não o inverso). Isto é, o outro não está obrigado, por meio de um princípio da igualdade (de compensação) de serviço e contraserviço a *ganhar* o meu benefício, pois ele o “ganha” simplesmente por ele já ser homem.

Assim, quando eu faço um ato de beneficente a um pobre, este gesto baseia-se *primeiramente* no pressuposto de que eu, como homem, cumprio o meu dever de amor ao ajudar por dever um homem necessitado; *segundo*, que a minha máxima para essa ação de amor esteja ao mesmo tempo subordinada ao dever de respeito e que seja restringida pela máxima de não lesar o autorespeito do outro; *terceiro*, pressupõe-se contudo que eu sou livre, dentro daqueles limites mencionados, para avaliar como e com que meios eu ofereço a ajuda. Mas é proibido pelo dever a) omitir toda ajuda (estar moralmente sem interesse); b) oferecer todos os benefícios ao necessitado prejudicando tanto o meu bem-estar como o autorespeito do outro. Entre esses limites todas as espécies e graus de beneficência para com os outros são possíveis. Por isso, o dever de felicidade alheia é um dever de virtude *ampla*.

Referências

- BARON, M.; FAHMY, M. “Beneficence and other duties of love in the *Metaphysics of morals*”. In: T. Hill Jr. (ed.), *The Blackwell guide to Kant’s ethics*. pp. 211-228. London: Blackwell, 2009.
- DUTRA, D. V. *Manual de filosofia do direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.
- EDWARDS, J., “A tale of two ends. Obligatory ends and material determining grounds in Kant’s *Metaphysic of morals*”. In: W. Euler und B. Tuschling (eds.), *Kants ‘Metaphysik der Sitten’ in der Diskussion*. Berlin 2013, 149-175.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich-Preußischen bzw. Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter, 1902 ss.

- _____. *A metafísica dos costumes*. Trad. por José Lamego. Lisboa: Edições 70, 2011.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad., introd. e notas por Valerio Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 2011.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad., introd. e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011.
- LUDWIG, B. “Die Einteilung der *Metaphysik der Sitten* im Allgemeinen und die der *Tugendlehre* im Besonderen”. In: A. Trampota, O. Sensen e J. Timmernann (eds.), *Kant’s ‘Tugendlehre’. A comprehensive commentary*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- SCHÖNECKER, D. “Duties to others from love (TL 6:444-447)”. In: A. Trampota, O. Sensen e J. Timmernann (eds.), *Kant’s ‘Tugendlehre’. A comprehensive commentary*. pp. 309-341. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- SENSEN, O. “Duties to others from respect”. In: A. Trampota, O. Sensen e J. Timmernann (eds.), *Kant’s ‘Tugendlehre’. A comprehensive commentary*. pp. 343-361. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- WOOD, Allen, “Duties on oneself, duties of respect to others”. In: T. Hill Jr. (ed.), *The Blackwell guide to Kant’s ethics*. pp. 229-251. London: Blackwell, 2009.

Resumo: Esse trabalho visa principalmente três questões: *Primeiro*, deve ser demonstrado oposto de uma aporia divulgada que existe uma explicação plausível da aplicação do critério da obrigação *estrita* à divisão dos deveres na *Doutrina da virtude*. *Segundo*, o interesse se refere à derivação dos deveres da virtude para com os outros (como deveres da felicidade alheia) a partir dos deveres para consigo próprio assim como do princípio supremo da *Doutrina da virtude*. Deste modo, a necessidade do dever de benevolência deve ser justificada. *Terceira*, a tarefa da interpretação se refere ao esclarecimento da questão sobre o que o dever da virtude prescreve exatamente e até onde chega o domínio da sua validade. A resposta a essa pergunta permitiria explicar a atitude de Kant para as questões sociais como o sustento dos pobres e o trato com mendigos. A tese é que existe, segundo a *Doutrina da virtude*, um dever incondicionado e objetivo para a beneficência, que ordena o subsídio aos próximos, pobres e (dentro de certos limites) até mesmo mendigos.

Palavras-chave: Doutrina da virtude, deveres da felicidade alheia, pobreza

Abstract: This treatise pursues three aims: *First*, it should be demonstrated against a widespread perplexity that there will be a plausible explanation of the application of the criterion of *narrow* obligation for the division of duties in Kant's *Doctrine of virtue*. *Second*, the interest is directed to the origin (derivation) of the duties of virtue for others (as duties for their happiness) from the duties to oneself as well as from the supreme principle of the *Doctrine of virtue*. By this the necessity of duties for beneficence will be justified. *Third*, the task of interpreting is to find out exactly what it is that is prescribed by the duty of virtue for others and how far its validity reaches. The answer to this question will bring about an explanation of Kant's attitude towards questions of social content like the help for the poor and the treatment with beggars. The thesis to this end will say that according to Kant's *Doctrine of virtue* there is an unconditioned objective duty for beneficence, which demands the morally motivated support of poor fellows and (within certain boundaries) even of beggars.

Keywords: Doctrine of virtue, duties of happiness for others, poverty

Recebido em 31/05/2013; aprovado em 21/06/2013.

A perfeição própria e a felicidade alheia na Doutrina da virtude

[One's own perfection and the happiness of others in the
Doctrine of Virtue]

Milene Consenso Tonetto*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Considerações iniciais

Na *Doutrina da virtude*, Kant elenca os deveres de virtude a partir da afirmação de que *a ética se ocupa dos fins* que são ao mesmo tempo deveres, a saber, a perfeição própria e a felicidade alheia (TL, AA 06: 385). Neste trabalho, iremos abordar o conceito de um fim que é simultaneamente um dever e como ele se relaciona com o sentido positivo de tratar a humanidade como fim em si mesmo apresentado por Kant na *Fundamentação*. Defenderemos que a análise do terceiro e quarto exemplos de máximas a partir da Fórmula do Fim em Si seria o primeiro momento em que Kant trata dos fins como deveres e que uma abordagem mais sistemática é feita na segunda parte da *Metafísica dos costumes*. A partir disso, poderemos confirmar a tese de que a ética kantiana possui um conteúdo e não é meramente formal. O problema que surge aqui é saber se ao defender a promoção de fins, Kant não justificaria os deveres de virtude numa concepção de “bom” e não do “correto” algo que não estaria de acordo com o que é apresentado nas suas obras anteriores¹. Como se sabe, na *Crítica da razão prática*, Kant afirma explicitamente que o “conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele

* Email: mitonetto@yahoo.com.br

¹ No artigo “The final form of Kant’s practical philosophy”, Allen Wood diz que dentro do sistema dos deveres éticos onde o dever de agir de certo modo é fundamentado na promoção de fins, Kant “sustenta a prioridade do ‘bom’ sobre o ‘correto’ e é, portanto, um ‘consequencialista’ ao invés de um ‘deontologista’” (Wood, 2002, p. 14). Apesar de fazer esta constatação, Wood considera que o *princípio fundamental* sob o qual Kant fundamenta a ética não é consequencialista. “Isso aponta para a importância de fazer uma distinção entre o princípio fundamental de uma teoria ética e o estilo de *raciocinar* que ele recomenda na deliberação ordinária. Nós podemos (como Kant fez) defender um raciocínio consequencialista numa deliberação moral sem aceitar uma fundamentação consequencialista para a moralidade” (*ibid.*).

aparentemente até teria que ser posto), mas somente (...) depois dela e através dela” (KpV, AA 05: 63). O que será defendido é que Kant não define esses fins e nem recomenda a promoção deles independentemente do Imperativo Categórico. Para sustentar essa posição duas questões serão tratadas a seguir. Em primeiro lugar, investigaremos por que esses dois fins são necessários na doutrina da virtude. Em segundo lugar, a questão abordada será por que os deveres de virtude se dirigem a própria perfeição e a felicidade alheia.

1. Sobre a necessidade dos fins na *Doutrina da virtude*

Para entender como Kant chega à formulação dos fins que são ao mesmo tempo deveres, devemos abordar algumas considerações que ele faz na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Dois conceitos são importantes, a saber, o de vontade e o de fim. Segundo Kant, tudo na natureza age segundo leis. Mas, “só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (GMS, AA 04: 413). Quer dizer, a vontade é a faculdade existente em nós de derivar resultados práticos (isto é, ações) das exigências da razão. Seguindo a sua argumentação, Kant explica porque a vontade deve ser determinada por um fim:

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora, aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o fim (*Zweck*), e este, se é dado só pela razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. (GMS, AA 04: 427).

A vontade de um ser racional está sempre direcionada a um fim que ele se coloca. Por isso, Kant defende que a natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim (GMS, AA 04: 437). Nesse sentido, Kant argumenta que o fim enquanto princípio objetivo será a natureza racional e esta deverá servir a toda máxima como condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários. Em outras palavras, essa condição restritiva pode ser traduzida como o dever de não tratar a humanidade como um mero meio. Este fim seria a matéria de toda a vontade boa.

Mas como na ideia de uma vontade absolutamente boa, sem condição restritiva (...), se tem de abstrair inteiramente de todo o fim *a realizar* (...), o fim aqui não deverá ser concebido como um fim a alcançar, *mas*

sim como fim *independente*, portanto só de maneira negativa; quer dizer: nunca se deverá agir contra ele (...) (GMS, AA 04: 437, grifos do autor).

O problema apontado nesta passagem por alguns comentadores, por exemplo, Andreas Trampota é o fato de Kant mencionar que o fim da vontade boa não deve ser entendido como um fim a ser alcançado, mas como um fim negativo, no sentido de ser uma condição restritiva das máximas (Trampota, 2013). Isso *aparentemente* parece contradizer o que Kant afirma na “Doutrina da virtude”, a saber, que há fins confirmados pela razão que devem ser promovidos pelos agentes morais. Segundo Trampota, na *Fundamentação*, a impossibilidade da vontade ser universalmente legisladora, por meio da determinação material das máximas negativas em que esses deveres estão baseados (indiferença aos próprios talentos e à necessidade de outros seres humanos serem ajudados) é a razão pela qual as máximas *opostas* se tornam necessidades morais (devido à autonomia da liberdade). Desse modo, ele defende que nesta derivação, o fim orientador da ação humana está tacitamente pressuposto. Na *Fundamentação*, “os deveres imperfeitos são derivados indiretamente e não são ainda o objeto de uma legislação positiva (...). É somente na *Doutrina da virtude* (...) que uma teoria positiva dos fins será encontrada” (Trampota, 2013, p. 148). Para Paton, essa objeção não procederia. Ao comentar a afirmação de Kant de que a natureza racional deve ser entendida meramente como uma condição restritiva, Paton afirma que “Kant parece apenas cometer uma imprecisão” (1963, p. 177, nota 5). É importante notar que na *Fundamentação*, Kant chama atenção para o sentido positivo de tratar os seres humanos como fins em si mesmos. Na análise do quarto exemplo de máxima a partir da “Fórmula do Fim em Si” do Imperativo Categórico, Kant afirma que o fim natural que todos os homens têm é a própria felicidade. A humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contanto que também não se subtraísse nada intencionalmente.

Mas se cada qual não se esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus*, para aquela ideia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia. (GMS, 04: 430)

A partir dessa argumentação, pode-se defender que respeitar a humanidade como fim em si mesma gera obrigações positivas e não apenas negativas. Assim, não poderemos cumprir o dever de tratar a

humanidade como fim em si mesma sendo indiferentes às outras pessoas ou apenas não as tratando como meros meios. Devemos, desse modo, levar em conta os projetos de vida ou os fins que outros indivíduos querem alcançar. É exatamente isso o que prescreve o princípio supremo da ética formulado por Kant na *Doutrina da virtude*: “age de acordo com uma máxima dos *fins* tal que assumi-los possa ser para cada um uma lei universal” (TL, AA 06: 395). Segundo o princípio supremo da doutrina da virtude, “o homem é fim tanto para si mesmo como para os demais e não é suficiente que ele não esteja autorizado a usar-se a si próprio como meio nem a usar como tal os demais (pois que, nesse caso, poderia ser também indiferente a eles)” (TL, AA 06: 395) constituindo, ao invés, em si mesmo um dever para o homem propor-se como fim o homem em geral. E a partir disso, Kant sustenta que a razão pura prática é uma faculdade dos fins em geral e ser indiferente, isto é, não ter qualquer interesse em relação a esses fins é uma **contradição**. “Porque, então, a razão pura prática tão pouco determinaria as máximas relativas às ações (como contendo sempre estas últimas um fim), não sendo, nessa conformidade, razão prática” (TL, AA 06: 395). Ao se levar isso em consideração, não se pode afirmar que a teoria kantiana é meramente formal, pois ela não recomenda ser indiferente aos seus próprios fins e aos fins alheios. Sendo assim, podemos afirmar de acordo com Bárbara Hermann que a partir do terceiro e quarto exemplos de máximas analisadas na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, nós vemos os primeiros momentos do tratamento dos fins da razão. Segundo a comentadora, esse tratamento “é desenvolvido na segunda parte da *Metafísica dos costumes* nos termos de fins obrigatórios (para os seres humanos), fins da nossa própria perfeição e da felicidade dos outros (bem estar racional)” (Hermann, 2010, p. 91). A seguir, iremos abordar como os fins confirmados pela razão são apresentados por Kant na *Metafísica dos costumes*.

Na introdução da *Doutrina da virtude*, Kant afirma: “a ética oferece uma matéria (um objeto do arbítrio livre), um **fim** da razão pura, que ao mesmo tempo se apresenta como um fim objetivamente necessário, isto é, um dever para o homem.” (TL, AA 06: 380). O fim é, portanto, um objeto do livre arbítrio (*Willkür*), cuja representação o determina para uma ação. Toda ação tem um fim e isso não deve ser um efeito da natureza, mas um ato da liberdade do agente. Assim, para Kant, “tem (...) que haver um fim e um imperativo categórico que lhe seja correspondente” (TL, AA 06: 385). Em outras palavras, devo determinar minha vontade e não posso fazer isso sem um objeto ou sem uma matéria que tenha valor objetivo. Segundo Kant,

uma vez que as inclinações sensíveis nos conduzem a fins (como matéria do arbítrio), que podem estar em oposição ao dever, a razão legisladora não pode, por seu turno, defender a sua influência senão mediante um fim moral **contraposto**, que tem portanto, que ser dado *a priori*, com independência das inclinações (...) [S]e eu estou também obrigado a propor-me como fim algo que se situa nos conceitos da razão prática, portanto, a ter, para além do princípio formal de determinação do arbítrio (como o que o Direito contém), também um fundamento material, **um fim que possa ser contraposto ao fim decorrente dos impulsos sensíveis**, então este seria o conceito de um fim que é em si mesmo um dever (...). (TL, AA 06: 380-1, negritos acrescentados).

A partir dessa citação, pode-se dizer que os fins são absolutamente necessários enquanto contrapesos *materiais* dos fins subjetivos baseados em impulsos sensíveis que todos nós temos. Os fins que são simultaneamente deveres são dois antagonistas eficazes aos fins relativos. Eles são necessários para combater as influências da sensibilidade. Além disso, os fins que são ao mesmo tempo deveres, a saber, a perfeição própria e a felicidade alheia, não serão estabelecidos e adotados a partir dos impulsos sensíveis da natureza humana, mas a partir do seu livre arbítrio. Por isso, Kant considera somente a própria perfeição da pessoa e não a felicidade dela mesma porque a felicidade própria é desejada por impulsos da natureza, não enquanto dever. Do mesmo modo, ele menciona só a felicidade dos outros e não a perfeição deles porque ela consiste na perfeição da moralidade e isso é algo que cada um deve fazer por conta própria. Temos assim uma explicação de porque esses dois fins são necessários. Na próxima seção, iremos investigar por que os fins que são simultaneamente deveres se dirigem à perfeição própria e felicidade alheia.

2. Por que os deveres de virtude se dirigem a perfeição própria e à felicidade alheia?

Para explicar por que os fins se dirigem à perfeição própria e à felicidade alheia, Kant utiliza na *Doutrina da virtude* a noção de humanidade ou natureza racional. A resposta que pode ser dada a essa questão é a de que somente essas duas determinações de fins estão relacionadas com a capacidade racional de estabelecer fins. (TL, AA 06: 387). Assim, pode-se defender que esses dois fins enquanto deveres são estabelecidos em virtude de sermos seres racionais e de se respeitar a capacidade da humanidade de estabelecer fins.

A capacidade de estabelecer fins pode ser promovida de duas maneiras. Segundo Kant, se considerarmos a nossa própria pessoa, o

único fim que alguém pode ter como dever é a sua perfeição. Na seguinte passagem, Kant justifica que a perfeição própria deve ser cultivada basicamente por que somos capazes de propor fins.

A perfeição física, quer dizer, o cultivo de todas as faculdades em geral para fomentar os fins propostos pela razão. Que isto é um dever, portanto, um fim em si mesmo, e que um imperativo incondicionado (moral) e não um imperativo condicionado (pragmático) subjaz a este cultivo sem ter em conta o benefício que ele nos assegura é algo que se depreende do seguinte. A capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade). Portanto, com o fim da humanidade na nossa própria pessoa está associada também a vontade racional e, por conseguinte, o dever de se tornar digna da humanidade mediante a cultura em geral, o dever de buscar ou de promover a capacidade de realizar quaisquer fins possíveis, na medida em que esta faculdade só no homem é suscetível de ser encontrada; quer dizer, um dever de cultivar as disposições rudimentares da sua natureza, como aquilo por intermédio do qual o animal se eleva a homem. Por conseguinte um dever em si mesmo (TL, AA 06: 391-2).

A perfeição deve ser entendida tanto num sentido físico quanto num sentido moral. Em relação à perfeição física, Kant defende que o homem tem o dever de “trabalhar arduamente para se elevar cada vez mais da rudeza da sua natureza, desde a animalidade até a humanidade, **que é a única por via da qual é capaz de se propor fins**; colmatar a sua ignorância pela instrução e corrigir seus erros” (TL, AA 06: 387, negritos acrescentados). Kant diz que isto não é exigido só pela razão prático-técnica, mas também pela “razão prático moral que o ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele”. (TL, AA 06: 387). Assim, se alguém quer se tornar perfeito e fazer jus ao fim da sua própria pessoa, isso implicará, entre outras coisas, que se procure e promova a capacidade de realizar todos os tipos de fins possíveis. E uma vez que os fins só podem ser estabelecidos pela pessoa através da autocoerção, a perfeição própria será possível pela autodeterminação e não pela imposição e coerção dos outros. Para Kant, “é uma contradição propor-me como fim a perfeição de outrem e considerar-me obrigado à sua promoção” (TL, AA 06: 386). A perfeição de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim de acordo com seu conceito de dever. É contraditório propor-me um fim que somente a outra pessoa pode realizar.

Em relação à perfeição moral, Kant afirma que temos de “progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção

virtuosa, a ponto de a lei se tornar ao mesmo tempo em móbil daquelas suas ações conformes ao dever e obedecer-lhe por dever, consistindo nisso a perfeição prático moral interna” (TL, AA 06: 387). Desse modo, para Kant, é um dever lutar pela perfeição moral, mas não é um dever alcançá-la nesta vida. Assim, sua observância consiste num progresso contínuo. Por isso, no que se refere à perfeição como fim moral, na verdade não existe senão uma virtude, como força moral de cumprir as máximas. Essa seria, então, para Kant, a obrigação geral de ser virtuoso.

Se a capacidade do outro indivíduo de se propor fins for considerada, o fim obrigatório só poderá ser a felicidade alheia. De uma maneira direta, eu posso tomar como preocupação a capacidade dos outros de estabelecer fins e assim dar suporte na realização de seus fins subjetivos de felicidade. Para Kant,

Quando se trata, portanto, da felicidade relativamente à qual deve ser para mim um dever fomentar como um fim meu, então essa tem que ser a felicidade de outros homens, cujo fim (lícito) faço com isso também meu. Fica a cargo deles [dos outros homens] ajuizar o que podem considerar como felicidade; só que me compete também a mim recusar muitas das coisas que eles incluem na sua felicidade, mas que eu não considero como tal. (TL, AA 06: 380)

Pode-se perceber que Kant defende a promoção de fins alheios que não sejam imorais. Essa preocupação também aparece quando os deveres de amor para com os outros são considerados. O dever de amar o próximo é estabelecido do seguinte modo: ele “é o dever de tornar meus os fins de outros (na medida apenas em que tais fins não sejam imorais)” (TL, AA 06: 450). Kant também mostra uma preocupação de não promover de modo paternalista os fins alheios. Nas questões casuísticas relacionadas ao dever de beneficência, ele se pergunta se não seria contrário à liberdade cuidar de alguém ou ajudar alguém de acordo com os seus próprios conceitos de felicidade. E faz a seguinte afirmação que pode ser entendida como resposta: “Eu não posso fazer bem a ninguém atendo-me aos meus conceitos de felicidade (exceto a menores ou incapazes), mas somente de acordo com os conceitos daquele a quem pretendo prestar benefício, ao levá-lo a aceitar o que lhe ofereço” (TL, AA 06: 454). Ou seja, devo promover os fins dos outros, a felicidade alheia, mas tenho de evitar duas coisas, a saber, ser paternalista e promover fins imorais.

Kant considera que temos o dever de promover não apenas a felicidade alheia, mas também o dever *indireto* de promover a felicidade *própria*. Ele justifica esse fim enquanto obrigação argumentando que as

adversidades, a dor e a penúria são grandes tentações para infringir o dever. “Parece, portanto, que o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral, que contrariam essa influência, **podem considerar-se também como fins que são simultaneamente deveres**; a saber, promover a **felicidade própria** e não dirigir-se apenas à alheia”. (TL, AA 06: 388, negritos acrescentados). Kant explica mais precisamente que este fim, a saber, afastar os obstáculos ao cumprimento do dever diz respeito a moralidade do sujeito. “Buscar para si próprio a prosperidade não é diretamente um dever, mas pode muito bem sê-lo indiretamente: a saber, defender-se da pobreza enquanto grande tentação para os vícios. Mas então não é a minha felicidade mas a preservação da integridade da minha moralidade que constitui o meu fim e ao mesmo tempo o meu dever” (TL, AA 06: 388). Há dois deveres para consigo que são explicitamente justificados a partir das considerações precedentes, a saber, o dever de não cultivar a avareza e o de não ser servil. Por avareza, Kant entende “a restrição da sua própria fruição dos meios para viver bem abaixo da medida da sua verdadeira necessidade” (TL, AA 06: 432). A avareza é considerada uma postura errada porque impede que alcancemos nosso bem estar, pois o indivíduo priva-se do que é necessário para usufruir alegremente da vida por conta de uma disciplina exagerada das inclinações naturais. Kant chega até mesmo a dizer que a avareza “é uma submissão servil de si próprio às riquezas e não ser o senhor delas” (TL, AA 06: 434). Por outro lado, o servilismo seria uma consequência de um estado de pobreza. Kant afirma que o homem “não deve alcançar o seu fim, que é em si mesmo um dever, rebaixando-se de um modo servil, como se buscasse um favor, não devendo renunciar à sua dignidade, mas sim sempre com a consciência do caráter sublime de sua disposição moral” (TL, AA 06: 435). Disso se segue a recomendação de Kant:

Não se tornem escravos dos homens. – Não permitam que o vosso direito seja espezinhado por outros. – Não contraiam dívidas em relação às quais não possam prestar garantia plena. – Não aceitem benefícios de que possam prescindir e não sejam parasitas, adulateiros ou até mendigos (coisas que não se distinguem a não ser pelo grau). Sejam, portanto, econômicos, para não se tornarem necessitados. (TL, AA 06: 436).

Como se pode perceber, o dever de não ser servil está relacionado com o fim de promover a felicidade própria ou mais precisamente, com o fim de preservar a integridade da minha moralidade para afastar os obstáculos e as inclinações que podem ser tentações para os vícios.

Considerações finais

Neste trabalho, procuramos defender que os fins que são simultaneamente deveres estabelecem a estrutura da ética de Kant. Eles delimitam a forma racional da vida humana, preenchendo nossa concepção de sermos fins em si mesmos. A consequência não é uma exigência de que todas as vidas tenham a mesma aparência e exterioridade, mas a de que todas as escolhas encontrem o duplo padrão de exigência, a saber, ser consistente com a lei universal dada e se ajustar com os fins obrigatórios.

Podemos retornar à pergunta inicial deste trabalho, a saber, se Kant fundamenta os deveres de virtude numa concepção de bom e, consequentemente, se a teoria da ação moral kantiana fornece uma orientação para o bem do indivíduo. Como vimos, a moralidade segundo Kant não é indiferente a questão do bem estar moral e da felicidade dos indivíduos. Por isso, destacamos que Kant menciona o dever indireto de promover a felicidade própria para se evitar os vícios e o não cumprimento do dever. Todavia, o que deve ser notado é que para Kant, não devemos nos preocupar em sermos agentes morais e cultivar a moralidade para alcançarmos o bem ou a felicidade. Nós devemos agir de um modo que corresponda às normas racionais e de acordo com os fins que nos apontam a realização do bem maior, a totalidade incondicionada dos fins da razão prática pura. Kant chama esta condição de o bem mais elevado. Este seria o fim em relação ao qual todos poderiam orientar as suas vidas.

Referências

- HERMAN, B. "The difference that ends make". In: L. Jost & J. Wuerth (orgs.), *Perfecting virtue: Kantian ethics and virtue ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preußischen bzw. Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter, 1902 ss. [Citações de acordo com a Akademie-Ausgabe: *GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04), *MS: Die Metaphysik der Sitten* (AA 06), *TL: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (AA 06)].
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

- _____. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- PATON, H. J. *The categorical imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1963.
- TRAMPOTA, A. "The concept and necessity of an end in ethics". In: A. Trampota, O. Sensen & J. Timmermann (eds.), *Kant's "Tugendlehre": a comprehensive commentary*. Berlin: Walter der Gruyter, 2013.

Resumo: O objetivo do artigo é investigar por que os deveres de virtude dirigem-se à promoção da felicidade alheia e da perfeição própria e por que esses dois fins são necessários. Para isso ser feito, o trabalho investiga o conceito de um fim que é simultaneamente um dever apresentado por Kant na *Doutrina da Virtude*. Em seguida, o artigo defende que os fins que são deveres relacionam-se com o sentido positivo de tratar a humanidade como fim em si mesmo apresentado na *Fundamentação* a partir dos exemplos de deveres imperfeitos.

Palavras-chave: perfeição própria, felicidade alheia, deveres de virtude, humanidade, Kant

Abstract: The aim of this paper is to investigate why duties of virtue are directed at one's own perfection and the happiness of others. Firstly, I examine the concept of an end which is also a duty introduced by Kant in the *Doctrine of virtue*. Secondly, I show how this concept is related to the positive sense of treating humanity as an end in itself taking into consideration the examples of imperfect duties in the *Groundwork*.

Keywords: one's own perfection, happiness of others, duties of virtue, humanity, Kant.

Recebido em 16/06/2013; aprovado em 04/07/2013.

Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas

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

Joel Thiago Klein*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, Brasil)

Segundo Zammito, “o conflito entre Kant e Herder sobre o significado da história, ou mais especificamente, sobre a determinação do homem e a relação entre natureza e cultura, pertence a um dos mais importantes acontecimentos filosóficos do final do século XVIII na Alemanha. Paralelamente à continuidade do pensamento de Herder sobre a ciência natural e a teologia do primeiro volume de suas *‘Ideias para uma filosofia da história da humanidade’* (1984) até seu escrito *‘Deus, Alguns discursos’* (1787), também existe uma continuidade do pensamento kantiano das *‘Recensões das Ideias’* nos anos de 1785-1786 até a *‘Crítica do juízo teleológico’* da terceira *Crítica*, em 1790” (1997, p. 111). Mas a importância desse debate não se restringiu aos seus interlocutores diretos, ele ressoou de várias formas na história da filosofia, tal como na questão da metodologia filosófica adotada por Reinhold, Schelling, Hegel e os românticos de Jena, a qual vem na esteira da disputa filosófica a respeito do método da filosofia entre Kant e Herder, de forma que todos procuraram encontrar um caminho intermédio entre um método sistemático de um lado e um método histórico de outro (Cf. Ameriks, 2006, pp. 8 s.).

Tendo em vista a importância desse debate, na primeira parte do trabalho apresenta-se um estudo detalhado das críticas presentes nas duas recensões de Kant sobre as *Ideias para uma filosofia da história da humanidade* de Herder e na resposta a Reinhold. Na segunda parte, por sua vez, encontra-se traduzida a resposta de Kant a Reinhold sobre a primeira recensão e também a segunda recensão de Kant a Herder, as quais foram realizadas a partir da *Akademie Ausgabe*, cuja paginação original se encontra indicada entre colchetes.

* Email: jthklein@yahoo.com.br

Comentário às recensões de Kant a Herder

Logo nas primeiras linhas da primeira recensão, após tecer alguns breves, mas sinceros elogios, Kant formula críticas duras e diretas a Herder. Mas nada que indique alguma intenção depreciativa. O tom áspero de algumas passagens pode ser entendido a partir do descontentamento de um professor, que, do seu ponto de vista, chamou repetidas vezes a atenção de seu aluno, sem alcançar sucesso. Na media em que o apelo privado não surtiu efeito, o qual já havia ocorrido através de uma carta, Kant tomou a oportunidade para repreender publicamente seu talentoso ex-aluno. Essa postura de professor fica indicada no final da primeira recensão, onde, após elogiar novamente o gênio criativo e livre de Herder, aconselha-o a ser mais cauteloso no seu uso.

Já na segunda recensão, Kant muda de postura, pois além de Herder ignorar os conselhos recebidos, também decidiu atacar algumas teses da filosofia kantiana da história expostas no escrito *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784). Essas críticas possuem em alguns momentos um tom irônico e retórico, além de não mencionarem explicitamente o nome de Kant, o que passa a impressão de certo desdém. Isso parece irritar profundamente Kant de forma que sua segunda recensão é muito mais direta que a primeira, além dele tomar a oportunidade para se defender publicamente das críticas de seu ex-aluno.

As críticas formuladas em ambas as recensões das *Ideias* podem ser divididas em dois tipos: as críticas metodológicas que se referem ao método adequado para a filosofia; e, as críticas relativas ao conteúdo, ou seja, às teses históricas, antropológicas e filosóficas que constituem sua teoria da história.

1. Críticas metodológicas

Pode-se dividir as críticas metodológicas em quatro, ainda que elas sejam estreitamente vinculadas: (a) crítica à linguagem poética; (b) crítica ao uso de analogias; (c) crítica à validade da experiência; e, (d) crítica à forma de uso de antigas escrituras e de narrativas antropológicas.

(a) Kant vê a estratégia de Herder de transitar com seu discurso no fecundo campo da faculdade poética como uma tentativa de retomar filosoficamente os velhos temas da metafísica dogmática, sem ainda confessar isso abertamente. Por isso, a crítica de Kant à *linguagem*

poética reflete sua posição de que a Filosofia precisa ser cuidadosa com seus pontos de partida e cautelosa com suas inferências, afinal, todo o empreendimento crítico surge como um combate à metafísica dogmática que se aventurava em territórios sem antes averiguar se lhe era legítimo tal empresa. Kant não acredita que sentimentos e intuições intelectuais possam servir como fonte de conhecimento, pois, para ele, as intuições intelectuais não pertencem em absoluto à faculdade humana de conhecimento e os sentimentos representam apenas o efeito subjetivo de uma representação sobre nossa faculdade sensível¹. Kant encerra a primeira *Recensão* sugerindo que o espirituoso autor encontre na continuação de sua obra um fundamento firme perante si e abandone seu método fundado numa faculdade da imaginação impulsionada pela metafísica e por sentimentos. Visto que Herder não abandona esse procedimento no segundo volume das *Ideias*, Kant volta a isso na segunda *Recensão*, mas de uma forma muito mais enfática. Ele sugere que o espírito poético de Herder parece se infiltrar em sua filosofia, transformando ocasionalmente sinônimos em esclarecimentos, alegorias em verdades e diluindo as fronteiras entre poesia e filosofia. Kant lança a dúvida de “se em alguns lugares, a tela de ousadas metáforas, de ilustrações poéticas, de alusões mitológicas não servem antes para esconder o corpo de pensamentos assim como sob um merinaque, do que para deixar transparecê-los agradavelmente através de um fino véu” (*RezHerder* AA 08: 60). Para defender seu ponto ele faz uma seleção de excertos para exemplificar essa atitude de Herder. Mas é importante perceber que essa crítica não se refere unicamente à figura de Herder. Trata-se de um certo modo de fazer filosofia que estava se tornando comum na segunda metade do século XVIII na Alemanha, o qual o próprio Kant havia se utilizado em certa medida no seu escrito pré-crítico *História universal da natureza e teoria do céu* (Cf. Irmischer, 1987, p. 159).

(b) Kant não critica o uso de analogias pela filosofia, mas critica a forma pela qual Herder as utiliza em sua argumentação, isto é, trata-se na verdade de uma divergência sobre a forma de sua utilização e de seu

¹ Conferir na *Metafísica os costumes* o seguinte esclarecimento: “Mas o elemento subjetivo das nossas representações pode ser de tal modo que possa ser referido a um objeto a fim de o conhecer (segundo a forma ou segundo a matéria, chamando-se assim, no primeiro caso, intuição pura e no segundo caso sensação) e então a sensibilidade, como receptividade da representação pensada, é o sentido. Ou então, o elemento subjetivo da nossa representação não pode tornar-se elemento de conhecimento, porque contém unicamente a relação da representação com o sujeito e não contém nada de útil para o conhecimento do objeto, chamando-se nesse caso a esta receptividade da representação sentimento, o qual contém o efeito da representação (seja essa sensível ou intelectual) sobre o sujeito e pertence à sensibilidade, ainda que a própria representação possa pertencer ao entendimento ou à razão.” (*MS*, AA 06: 212, nota)

peso argumentativo. Para Kant, um conhecimento por analogia não significa “uma semelhança perfeita entre duas coisas, mas significa uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes” (*Prol*, AA 04: 81), ou seja, trata-se de um procedimento que não determina as propriedades dos elementos da relação, mas caracteriza a relação mesma. Por isso, a crítica de Kant a Herder não se refere a analogia do homem com uma larva, ou com o homem após sua morte e a borboleta, mas com a relação que existe entre os elementos, isto é, com o processo da morte e o processo do estado de crisálida. Em suma, para que a analogia pudesse fazer sentido, Herder deveria ter mostrado 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.” (*RezHerder*, AA 08: 53) Além da forma de uso do procedimento analógico, Kant também discorda do seu status teórico. Uma analogia jamais serve para *provar* algo, mas apenas nos oferece a *possibilidade de pensar racionalmente sobre algo que não podemos conhecer*. Nesse sentido, trata-se sempre de um conhecimento de um “como se” ou de um conhecimento regulativo, cuja função é simplesmente nos orientar na investigação dos fenômenos.

(c) A crítica à validade da experiência remete à questão da legitimidade de argumentos empíricos. Na resposta que Kant dá a Reinhold lê-se: “o uso racional da experiência possui também suas fronteiras. Na verdade, esta pode nos ensinar que algo pode ser constituído de uma ou de outra forma, mas jamais que isso não poderia ser diferente” (*RezHerder*, AA 08: 57), isso significa que “a experiência jamais dá aos seus juízos *universalidade* verdadeira ou rigorosa, mas somente suposta e comparativa (por indução), de maneira que temos propriamente que dizer: tanto quanto percebemos até agora, não se encontra nenhuma exceção desta ou daquela regra.” (*KrV*, B 3-4.) Trata-se da aceitação da crítica de Hume da impossibilidade de um conhecimento universal e necessário *a partir* da experiência. Kant acredita ter resolvido essa questão cética com sua teoria de uma estrutura transcendental da razão, a qual garante a possibilidade de um conhecimento a priori *sobre* a natureza sem que eles sejam *originados* dela, ainda que esse conhecimento se restrinja aos princípios formais e gerais que constituem as leis universais da natureza. Dito de outra forma, Kant aceita a crítica de Hume, mas não a sua conclusão. O que parece incomodar profundamente Kant é que Herder desconsidera tanto a crítica de Hume, quanto toda a *Crítica da razão pura*, a qual se coloca como

uma de suas tarefas fundamentais resolver àquela crítica. Por isso Kant ataca duramente a teoria de Herder de que existe uma unidade da força orgânica, pois essa ideia se encontra totalmente fora da doutrina observável da natureza, o que não seria propriamente um problema se ele justificasse isso adequadamente através de uma demonstração teórica, o que, por sua vez, Herder não fez e o que, para Kant, é impossível de ser feito. Na verdade, do ponto de vista de Kant, o que Herder fez foi apenas uma “investida de querer explicar aquilo que *não se compreende* através de algo ainda *menos compreensível*” (*RezHerder*, AA 08: 54).

(d) A crítica ao status teórico de antigas escrituras é novamente não uma crítica ao uso, mas à forma e à validade atribuída ao seu uso. Nesse sentido Kant fala que “ao colocar um pé fora da natureza e do caminho cognoscente da razão já não sabe mais como se ajudar, pois de forma alguma é versado em doudas investigações linguísticas e conhecimentos ou julgamento de antigas escrituras” (*RezHerder*, AA 08: 63). No texto *Início conjectural da história humana*, Kant também toma um documento sagrado como um “mapa” para sua narrativa do primeiro início da história humana. Contudo, ele enfatiza que ainda que ele se coloque nas asas da imaginação, ele faz isso “não sem um fio condutor conectado à experiência por meio da razão”, ou ainda, “não se permite que as pretensões de aprovação daquelas conjecturas cresçam demasiadamente, mas elas devem, quando muito, anunciar-se apenas como um exercício permitido da imaginação em companhia da razão” (*MAM* AA 08: 109). Portanto, para Kant, a *razão* e a *natureza* são sempre os critérios últimos pelos quais qualquer escritura deve ser interpretada e avaliada, caso ela tenha pretensão de ser tomada como uma narrativa válida para a filosofia. Esse aspecto da filosofia de Herder já perturbava Kant há mais de uma década. Foi exatamente essa a crítica de Kant ao escrito de Herder, *A origem mais antiga do gênero humano*, mencionada a Hamman numa carta de 8 de abril de 1774 (Cf. *Br.* AA 10: 158). Um aspecto dessa mesma crítica também se estende a forma como Herder faz uso das narrativas antropológicas que foram escritas de forma muito ingênua na sua época. Para Kant, essas narrativas somente poderiam ser utilizadas quando “uma inteligência crítica e historicamente exercitada tivesse selecionado e preparado uma totalidade – a partir da incomensurável quantidade de descrições de povos ou das narrativas de viagens e especialmente daquelas notícias supostamente pertencentes à natureza humana – em que essas tivessem sido colocadas lado a lado de forma que pudessem se contradizer (certamente com acréscimo de anotações devido à credibilidade de cada narrador); pois assim ninguém se sustentaria tão audaciosamente sobre notícias unilaterais sem antes ter

avaliado exatamente a descrição de outros.” (RezHerder, AA 08: 61f) Além disso, Kant “está convencido, portanto, de que tal história não deve ser procurada na metafísica, nem no gabinete do naturalista, através da comparação do esqueleto do homem com o de outras espécies animais” (RezHerder, AA 08: 56)

Contudo, essas quatro críticas metodológicas não podem ser confundidas como um ataque descontextualizado ao método filosófico de Herder. Na base disso há uma divergência muito mais profunda e ampla sobre o status da razão e, por conseguinte, sobre o que é filosofia. Segundo Zammito (1997, p. 110), ao embolar as fronteiras entre poesia e filosofia, ao usar livremente analogias, ao atribuir um valor especial à experiência e aos testemunhos históricos, Herder quer afirmar um primado da Antropologia de forma a transformar a própria Filosofia em um estudo da cultura. Em suma, as divergências metodológicas se fundam em divergências substantivas sobre teses antropológicas e ontológicas, as quais serão exploradas na sequência.

2. Críticas relativas ao conteúdo

As críticas sobre as teses histórico-filosóficas de Herder apresentadas nas *Recensões*, de forma implícita ou explícita, podem ser divididas em nove: (a) crítica à teoria materialista da alma; (b) crítica à teoria de uma unidade da força orgânica; (c) crítica à caracterização da razão; (d) crítica à noção de liberdade; (e) crítica à formação da linguagem e o primeiro uso da razão; (f) crítica à felicidade como critério de valor da existência humana; (g) crítica ao papel do Estado; (h) crítica à relação espécie-indivíduo; e (i) a crítica ao status teórico da filosofia da história.

(a) A crítica à teoria materialista da alma refere-se à tentativa de Herder de apresentar uma fisiologia da alma humana. Segundo Herder, da mesma forma que os corpos orgânicos crescem pela atuação de forças orgânicas, também a alma humana surge e cresce pela atuação de forças invisíveis. Como os órgãos podem ser destruídos, mas as forças não, uma vez que a alma humana seja constituída segundo uma lei de assimilação de forças espirituais, ela não mais é destruída, chegando-se assim a conclusão de que a alma é imortal. Kant rejeita completamente qualquer possibilidade de se *demonstrar teoricamente* a imortalidade da alma, pois dela não temos uma intuição capaz de estabelecer sua existência enquanto uma substância simples. Ou seja, Kant não assume nem a posição do materialista que nega a imortalidade da alma, nem a posição do psicólogo racional, que procura demonstrar a permanência da

alma além da morte física. Esse tópico Kant desenvolveu detalhadamente na *Crítica da razão pura*, uma vez que fica em aberto a possibilidade de algo deixar de ser não apenas através de uma divisão espacial, mas também através de uma deterioração temporal (Cf. *KrV*, B 413). Mas ainda que uma força não deixe de ser, isso não significa que ela se mantenha como está, isto é, ainda que as forças espirituais simplesmente não deixem de existir, elas podem se diluir de forma que a sua não destruição não significaria ainda sua preservação enquanto *identidade pessoal*, isto é, enquanto *personalidade*. Dessa forma, a posição de Herder é minada de duas formas, primeira, questionando-se o princípio da necessidade de permanência da “força espiritual” enquanto tal, e, segunda, questionando-se a equivalência entre uma suposta “força espiritual” remanescente e seu status de *personalidade*.

(b) Com base no parentesco de formas e no suposto aumento de sua complexidade, Herder defende a existência de uma unidade da força orgânica. Para Kant tal inferência não passa de um erro dialético cometido por Herder, pois não se pode confirmar essa lei a partir da experiência, nem fazer um uso determinado dela, só podemos projetá-la como um procedimento heurístico para nos ajudar nas investigações sobre as leis empíricas da natureza. Em suma, para Kant tal unidade da força orgânica representa apenas um interesse sistemático da razão, o qual se expressa pelas regras de homogeneidade, especificação e continuidade, mas jamais uma lei objetiva para a natureza.² Nesse sentido, Herder é para Kant um filósofo-historiador dogmático: ao invés de desenvolver criticamente e metodicamente uma filosofia da história, ele empreende uma *metafísica da história*.

(c) Kant discorda da forma como Herder concebe a razão. Para Herder, não é a razão que possibilita o andar ereto do homem, mas é a possibilidade de andar de forma ereta que possibilitou ao homem alcançar a racionalidade. Kant não concorda com essa instrumentalização e naturalização da razão, pois, em primeiro lugar, a racionalidade enquanto faculdade não é apenas um elemento consequente de outra capacidade do homem ou de uma força natural,

² Cf. “Vê-se porém facilmente que essa continuidade das formas é uma simples ideia à qual de modo algum pó ser apresentado um objeto congruente na experiência, *não apenas* pelo fato das espécies serem realmente divididas na natureza, tendo por isso que perfazer um *quantum discretum*, ao passo que se a progressão gradual na afinidade entre elas fosse contínua, a natureza teria que conter também uma verdadeira infinidade de membros intercalados que se situassem dentro de duas espécies dadas o que é impossível; *mas também*, por que não poderíamos fazer absolutamente nenhum uso empírico determinado de uma tal lei na medida em que através disso não se manifesta o mínimo traço de afinidade segundo o qual até que ponto devemos procurar a sucessão gradual da sua diversidade, mas somente um indício geral de que devemos procurá-la.” (*KrV*, B 689)

mas é a sua característica essencial, aquilo que o define em quanto tal; em segundo lugar, ele nega qualquer possibilidade de explicar o surgimento e o funcionamento da faculdade mental a partir de uma explicação do órgão biológico, isto é, do cérebro. Para Kant, “isso claramente ultrapassa toda razão humana, a qual tatearia por um fio condutor fisiológico ou voaria nas asas da metafísica.” (*RezHerder* AA 08: 55). No fundamento dessa crítica também está a defesa da autonomia da razão, isto é, seu funcionamento não pode ser reduzido a explicações mecânicas, tais como aquelas que se aplicam à natureza física. Em suma, enquanto para Kant a razão é uma faculdade, para Herder ela é um acúmulo de impressões e exercícios realizados por nossa alma através da linguagem, a qual também é uma atividade aprendida e herdada. Enquanto que para Kant o homem é um ser natural, mas não um mero produto da natureza, para Herder o homem é um produto da natureza e, por isso, pode ser reduzido a ela, ou, melhor dizendo, o seu surgimento e funcionamento obedecem as mesmas regras que todo o restante da natureza. Nesse sentido, para Herder não existe uma razão que seja universalmente válida, mas ela é naturalizada e submetida à história (Cf. Irmscher, 1987, pp. 150 s.).

(d) Como consequência da naturalização da razão, segue-se inevitavelmente uma diferença quanto à concepção de liberdade e da filosofia prática em geral, pois essa também acaba sendo naturalizada: “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.’” (*RezHerder* AA 08: 49) Segundo esse excerto do texto de Herder escolhido pelo próprio Kant já fica indicado claramente que a liberdade para Herder é naturalizada, ela pertence à natureza. Contudo, a natureza não é apenas uma natureza determinista. Ela acaba se confundindo com o próprio Deus. Eis o espinozismo de Herder, o qual parece ter sido um dos alvos da *terceira Crítica* (Cf. KU, AA 05: 392 ff.).

(e) Para Herder, a formação da linguagem e do primeiro uso da razão ocorreu através de uma orientação superior, de seres espirituais chamados mestres *Elohim*. Kant se abstém de oferecer uma teoria sobre como ocorreu essa primeira aquisição da linguagem. Ele afirma somente que para não se perder em conjecturas, o primeiro início precisa ser construído sob pressuposições que a razão humana seja incapaz de derivar de causas naturais anteriores, caso contrário, corre-se o perigo de cair num regresso ao infinito. Por isso ele parte da pressuposição de que “o primeiro homem podia ficar na posição ereta e andar, ele podia falar e até conversar, isto é, falar segundo um encadeamento conceitual, por conseguinte pensar. Trata-se de habilidades que ele precisaria adquirir por si mesmo (pois se fossem inatas, então também seriam herdadas, mas isso contradiz a experiência)” (MAM, AA 08: 110). Em suma, segundo Kant não cabe à filosofia explicar como surgiu a linguagem e como a razão alcançou seu desenvolvimento básico, pois isso seria uma investigação que ultrapassa os limites da filosofia e pertence ao estudo das ciências empíricas. O que importa é que ambas estavam presentes em gérmen no ser humano e que precisaram ser desenvolvidas por ele mesmo desde o início, ou seja, sem a ajuda de seres espirituais ou de qualquer revelação sobrenatural. Nesse sentido, como aponta Riedel, a antropologia de Herder sofre de um dilema que a coloca em cheque, de um lado ela considera o homem como um produto da natureza, de outro ela igualmente o concebe como um ser produzido por Deus. Dessa forma, “em sua linguagem misturam-se a formação de conceitos fisiológicos com conceitos metafísico-teológicos, de forma que Herder possa vincular sem princípio tudo com tudo, ciência com teologia, esclarecimento com tradição, física com metafísica” (Riedel, 1981, p. 41). Ou ainda, como constatou Haym “Herder o Teólogo e Herder o Filósofo da história são um” (Haym, 1954, p. 222).

(f) Um dos tópicos de discussão mais acalorada foi entorno da questão sobre o critério que estabelece o valor distintivo da existência humana. Kant havia defendido em 1784 no seu texto da *Ideia* que o que realmente interessa à Natureza é a auto-estima racional do homem e não o seu bem-estar, de forma que ele “*não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão*” (IAG, AA 08: 19). Herder ataca a posição de Kant em suas *Ideias* defendendo que o fim de toda providência seria a felicidade do homem individual. Mas para Kant, a felicidade não passa de uma “figura de sombra” visto que não se pode apresentar nenhum conceito determinado dela, nem para uma sociedade, nem mesmo para um único indivíduo. Além disso, o valor da existência

humana não pode ser medido por ela, pois ela não possui um valor intrínseco. Nesse sentido Kant rebate diretamente Herder questionando-o: “O senhor autor realmente pensa que se os felizes habitantes do Taiti jamais tivessem sido visitados por nações civilizadas e estivessem destinados a viver em uma tranquila indolência por milhares de séculos, poderia-se dar uma resposta satisfatória à pergunta: por que eles realmente existem, ou ainda, por que a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerras, ao invés de homens envoltos na felicidade dos meros prazeres?” (*RezHerder*, AA 08: 65). Kant retorna a essa questão da felicidade no § 83 da *KU* e acrescenta também que não se tem nenhum indício empírico para inferir que a natureza tenha privilegiado o homem em detrimento dos outros animais a respeito da satisfação de suas inclinações sensíveis. Além disso, a natureza do homem é tal que não se satisfaz com a posse do gozo, pois sua imaginação para criar fins é infinita e insaciável³.

(g) Herder também questiona duramente o papel do Estado, pois ele representaria a suplantação dos fins individuais em favor de fins artificiais. Herder fala inclusive que a tese kantiana de que “o homem é um animal que necessita de um senhor” é um princípio mau. Kant se irrita com esse comentário de Herder e afirma que aquele princípio é confirmado por toda experiência, acrescentando ironicamente que aquele princípio não é mau, “contudo ele pode ter sido pronunciado por um homem mau” (*RezHerder*, AA 08: 65). Mas a crítica de Herder é mais complexa do que a forma que Kant a apresenta na segunda *Recensão*⁴. Herder defende que a verdadeira finalidade da Natureza é fazer que um povo e os indivíduos alcancem o maior desenvolvimento possível de sua cultura e não se submetam aos fins do Estado. Para Kant, isso não é um problema na medida em que ele tem outra concepção de Estado, no qual seus fins também são definidos pela razão prática pura. Assim, os fins do Estado não contradizem os fins dos indivíduos, os quais também são estabelecidos pela mesma razão, isto é, existe uma correlação entre as esferas da liberdade externa e da liberdade interna, entre direito e moral.

³ Cf. *KU*, AA 05: 430.

⁴ Cf. também: “Herder queria mostrar através da inversão do princípio que o conceito de homem em geral não envolve em si mesmo o conceito de um chefe superior. A continuação do texto de Herder mostra que ambos os pensadores concordariam sobre esse ponto em suas intuições práticas, pois assim como Kant procura comprovar a necessidade de um senhor a partir da indomável liberdade, também Herder acentua que o fato da maldade pertencente ao homem torna necessário o Estado (para Herder todo governo é uma ordem de necessidade e um Estado bem ordenado apenas uma máquina). A partir dessa semelhança de perspectiva entre Kant e Herder e da ligeireza com que Kant censura Herder aqui, pode-se concluir que Kant não fez muito caso em compreender Herder nesse ponto.” (Weyand, 1963, p. 123, trad. própria)

(h) Herder também critica a tese kantiana de que “no homem as disposições naturais que visam o uso da razão devem desenvolver-se só na espécie, e não no indivíduo” (IAG, AA 08: 18). A crítica de Herder segue dois sentidos, de um lado atribuindo a essa tese o status de uma filosofia averroísta, “segundo a qual todo o gênero humano possui somente uma única alma e esta de baixo escalão, a qual é compartilhada apenas parcialmente em cada indivíduo”⁵; de outro lado, afirmando que segundo essa posição, a existência de geração passadas se justifica na perspectiva do desenvolvimento das gerações futuras, o que transforma os indivíduos em meros meios e não em fins em si mesmos⁶, dito de outra forma, tratar-se-ia de uma instrumentalização dos indivíduos⁷. Kant responde a essas críticas de duas formas. Em primeiro lugar, ele nega que haja uma contradição ao afirmar que a espécie pode alcançar o desenvolvimento completo, mas não o indivíduo singular, pois somente haveria uma contradição se se afirmasse que a espécie pode progredir, mas não o indivíduo, pois isso seria o mesmo que dizer que nenhum cavalo individual possui chifres, mas a espécie equina o possui. Dito de outra forma, haveria uma contradição se o indivíduo não pudesse se desenvolver, mas não se ele não consegue alcançar a completude⁸. Em

⁵ Cf. Herder (1985), Livro 9, p. 226.

⁶ Essa crítica é baseada fundamentalmente na leitura da seguinte passagem: “Causa sempre surpresa que as velhas gerações pareçam empenhar-se nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estágio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício, que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto sem intenção sua) trabalhou, sem, no entanto, poderem partilhar da felicidade que prepararam” (IAG, AA 08: 20). Todavia, acredito que existe ainda outra forma de ler essa passagem, a saber, que apesar de na maior parte das vezes os indivíduos não agirem de forma intencional e racional, eles agem de forma a manifestar um interesse em que as gerações futuras vivam em melhores condições. Em outras palavras, o que deve ser acentuado nessa passagem não é a perspectiva das gerações futuras em relação as passadas, a qual deveria ser a de gratidão, mas a perspectiva das gerações presentes em relação as gerações futuras, isto é, a existência de um *interesse desinteressado* e de uma *esperança* de que as coisas irão melhorar.

⁷ Cf. Herder (1985), p. 223. Herder é o primeiro a realizar uma crítica que seria repetida por vários comentadores no século XX, isto é, a crítica da instrumentalização do gênero humano. Ela foi retomada segundo ordem temporal inversa, por Louis Dupré (1998, p. 816), Paul Stern (1986, p. 534), Hannah Arendt (1982, p. 77), William Galston (1975, p. 233), Emil Fackenheim (1956/57, pp. 392; 397).

⁸ Segundo Riedel (1981, p. 55) “o conceito kantiano de espécie humana não tem nada a ver com o conceito lógico de ‘espécie’. Kant não o vincula diretamente ao conceito de ‘indivíduo’, mas ao conceito de ‘geração’. A palavra ‘espécie’ apresenta no contexto da filosofia da história um conceito histórico fundamental e não um conceito lógico. Ele não indica uma totalidade de traços que formam o conceito coletivo ‘homem’, mas indica uma *série sucessiva de gerações* (‘Zeugungen’) na qual se constrói espaço-temporalmente a história da humanidade. Segundo o conceito lógico os indivíduos seriam simplesmente *exemplares* indiferentes de um todo formal, segundo o conceito histórico eles são, enquanto membros das gerações, parte de um todo real em uma série continuamente infinita (indeterminável) de gerações.” Acredito que essa distinção entre conceito lógico e histórico é um pouco excessiva, pois pressupõe uma dupla teoria de conceitos

segundo lugar, a respeito da crítica da instrumentalização, Kant não oferece uma resposta tão clara, mas ela pode ser inferida quando ele fala que nenhum indivíduo pode alcançar sua determinação, mas que, independentemente disso, ele deve orientar todos os seus esforços para conformá-los com a intenção da providência. Ou seja, a completude do desenvolvimento das disposições do indivíduo é um ideal regulativo muito útil para orientar os seus esforços de forma a conformá-los com a providência. Um dos aspectos frequentemente desconsiderados da teoria kantiana do ideal regulativo é que ele, apesar de permanecer sempre um ideal, jamais se pode definir *a priori* o quanto dele se pode realizar. Segundo Kant, as ideias práticas podem ser realmente dadas em concreto, isto é, mas *apenas parcialmente*. Sua realização “é sempre limitada e defeituosa, mas *sob limites indetermináveis*, portanto, sempre sob a influência do conceito de completude absoluta” (*KrV*, B 385). Em outras palavras, “ninguém pode e deve determinar qual seja o grau supremo em que a humanidade tenha que deter-se e quão grande seja a distância que necessariamente reste entre a ideia e a sua execução, justamente porque a liberdade pode exceder todo o limite que se queira atribuir-lhe” (*KrV*, B 374). Isso Kant também já havia deixado subentendido na *IAG*, quando ele diz que a razão podia ter inspirado aos Estados para entrarem numa federação de povos, sem que eles precisassem ter passado por tantas devastações, naufrágios e o esgotamento interno geral de suas forças (Cf. *IAG*, AA 08: 24). Ou seja, o ser humano poderia antecipar o seu fim terminal se ele ouvisse seu mandamento moral. Mas enquanto ele não faz isso, a natureza das coisas o “obriga a ir para onde de bom grado não se deseja” (*TP*, AA 08: 313), ainda que sob às custas de muito sofrimento.

(i) Finalmente, a crítica sobre o status teórico da filosofia da história. Essa crítica não se encontra em nenhuma passagem específica das Recensões, mas perpassa todo texto, emergindo essencialmente nos mesmos lugares onde Kant critica a metodologia filosófica de Herder. A partir do que Kant estabeleceu na *KrV*, ele está convencido de que não se pode estabelecer qualquer filosofia da história, senão nos termos de uma teoria regulativa, isto é, que não aspire o mesmo status teórico das ciências naturais. Para Kant, trata-se sempre de um “*como se*” muito útil e mesmo *preciso* (*bedürftig*)⁹ sob determinadas perspectivas, mas jamais

que Kant não possui. Essa peculiaridade do conceito histórico de espécie humana pode ser esclarecida de uma forma mais simples, a saber, acrescentando a nota da historicidade ao conceito de espécie, de forma que o conceito de espécie humana seja determinado historicamente, isto é, acrescentando-se a nota de historicidade ao próprio conceito de espécie humana.

⁹ Sobre a tradução do termo *Bedürfnis* ver meu artigo: Klein (2010).

se trata de um “ê” que pode ser demonstrado e conhecido teoricamente. É com base nessa certeza e também a partir das críticas feitas por Herder, que Kant termina a segunda Recensão não mais *sugerindo* que ele modifique sua forma de pensar, colocando um freio em sua imaginação e em seu gênio poético, como fez na primeira Recensão, mas, dessa vez, desafiando-o a expor “ao mundo um modelo da verdadeira forma de filosofar”.

Mas, além de todas essas críticas, é importante fazer aqui uma ressalva. Apesar da existência de grandes diferenças entre os dois autores, pode-se encontrar também relevantes pontos de acordo entre eles. Contrariamente a Isaiah Berlin, Wood (2009) defende que Herder pode ser visto como um filósofo que não apenas criticou, mas também defendeu o iluminismo, assim como Kant. Outras convergências também são exploradas por Irmscher (1987, pp. 122-128), que aponta para uma semelhança nas teses sobre a autodeterminação do homem, a crença na perfectibilidade, a aceitação de um antagonismo como força movente da história, a aceitação de uma certa teodicéia e, finalmente, ambos acreditavam que não tinham escrito a história universal, mas apenas colocado os fundamentos para ela. Não é possível trabalhar aqui todos esses aspectos, mas, de qualquer forma, já se percebe que essas *Recensões* trazem a tona um debate muito maior do que a primeira vista se poderia imaginar.

Tradução da resposta de Kant a Reinhold e da segunda recensão a Herder

[56] *Nota do recensor das Ideias para uma filosofia da história da humanidade de Herder (n. 4 publicada na Allgemeinen Literaturzeitung) sobre uma réplica àquela recensão publicada em fevereiro na Teutsche Merkur.*

Em fevereiro da *Teutsche Merkur*, página 148, aparece assinada sob nome de um Pastor uma defesa do livro do senhor Herder contra os supostos ataques em nosso *Allgemeine Literaturzeitung*. Seria injusto envolver o nome de um respeitado autor em um conflito entre recensor e anti-recensor. Por isso, queremos aqui unicamente justificar nosso modo de proceder na divulgação e apreciação da mencionada obra com as máximas da meticulosidade, imparcialidade e moderação, as quais essa

revista tomou como diretriz. O pastor discute muito em sua resenha com um metafísico que ele mesmo imagina e a quem se encontra, da forma como ele o representa, totalmente incapacitado para qualquer instrução através do caminho da experiência, ou, onde essa não se mostra suficiente, para conclusões segundo a analogia da natureza, ou ainda, de alguém que quer formatar tudo segundo seu molde de abstração escolástico e infrutífero. O recensor pode aceitar muito bem essa discussão, pois ele está aqui em plena conformidade de opinião com o pastor, e a recensão é ela mesma a melhor prova disso. Já que o recensor acredita conhecer consideravelmente os materiais de uma antropologia e igualmente algo sobre o método de sua utilização para tentar uma história da humanidade no todo de sua determinação: ele está convencido, portanto, de que tal história não deve ser procurada na metafísica, nem no gabinete do naturalista, através da comparação do esqueleto do homem com o de outras espécies animais; sendo que a última não conduz nem um pouco à determinação do homem para outro mundo, senão que ela pode ser encontrada unicamente em seu *agir*, pelo qual ele externaliza seu caráter. O recensor também está convencido de que o senhor Herder, na primeira parte da sua obra (a qual engloba apenas uma exposição do homem enquanto animal no sistema geral da natureza e também um preâmbulo de futuras ideias), em nenhum momento teve a intenção de oferecer os materiais reais para uma história da humanidade, mas apenas pensamentos que pudessem chamar a atenção dos fisiólogos e, onde possível, expandir suas investigações naturais que normalmente se dirigem apenas à intenção mecânica da construção animal [57] até à organização teleológica para o uso da razão nesta criatura. Além disso, quem concorde com a última opinião não precisa demonstrar (como o pastor exige p. 161) que a razão humana seria *possível em outra forma* de organização, pois isso pode ser compreendido tão pouco quanto que a forma atual seja a *única* possível. O uso racional da experiência também possui suas fronteiras. Na verdade, ela pode nos ensinar que algo pode ser constituído de uma ou de outra forma, mas jamais que isso *não poderia ser diferente*; também nenhuma analogia pode preencher esse incomensurável precipício entre o contingente e o necessário. Na recensão foi dito: “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 poderia imputar tais ideias ao nosso autor sem injustiça-lo.” Essas palavras conduzem o pastor a acreditar que se poderia encontrar na recensão da obra uma ortodoxia metafísica e, por isso, intolerância; e ele acrescenta: “*a sã razão abandonada em sua liberdade também estremeceria diante de ideia nenhuma.*” Mas não se precisa temer por nada daquilo que ele imagina. É apenas o *Horror vacui* da comum razão humana que *estremece* ao se deparar com uma ideia pela qual *não se deixa pensar nada* e, nesse intuito, o código ontológico bem poderia ser usado como cânone do teológico e, por isso, da tolerância. O pastor também acha sobre isso, que o mérito da *liberdade de pensamento* atribuído ao livro é demais comum para um tão conhecido autor. Sem dúvida ele pensa que se trata da liberdade *externa*, a qual, devido a sua dependência de tempo e lugar, é de fato mérito nenhum. Entretanto, a recensão tinha diante dos olhos aquela liberdade *interna*, a saber, aquela que se liberta dos grilhões dos conceitos e modos de pensar habituais e fortalecidos através da opinião comum; uma liberdade *que não é comum* mesmo entre aqueles que se professam à filosofia, apenas poucos [58] puderam alcançá-la. Ele repreende o seguinte à recensão: “*que ela traz [passagens] que expressam os resultados, mas não destaca igualmente aquelas que os preparam*”. Esse pode ser um mal inevitável para todos os autores, o qual dentre todos é ainda mais suportável do que aquele de elogiar ou julgar em geral com base no destaque de um ou outro trecho. Portanto, com todo o devido respeito e também concordando com a fama, ainda mais com aquela que lhe advirá na sua futura reputação de autor, permanece aqui o juízo sobre a considerada obra, a qual é completamente diferente daquele que o pastor na página 161 (de forma não muito científica) sorrateiramente atribui: que o livro não cumpriu aquilo que o título prometia. Pois o título não promete solucionar já no primeiro volume, o qual contém apenas reflexões preliminares sobre questões gerais e fisiológicas, aquilo que se irá esperar dos próximos (os quais, no que se pode julgar, irão conter a verdadeira antropologia), e a recordação não era supérflua: restringir a liberdade nos próximos volumes, a qual pode merecer indulgência no primeiro. Além disso, cabe agora apenas ao próprio autor solucionar aquilo que o título prometeu, sendo que seus talentos e sua erudição permitem esperar que assim ocorra.

Ideias para uma filosofia da história da humanidade de Johann Gottfried Herder. Segunda parte. Riga/Leipzig: Hartknoch, 1785, 344pp. 8.

Esta parte, que se estende até o livro décimo, descreve nas primeiras seis seções do livro sexto: a organização dos povos nas proximidades do pólo norte; no lado asiático da terra; nas zonas dos povos cultivados; nas nações africanas; dos homens nas ilhas da linha do equador; e os americanos. O autor encerra a descrição com o desejo de uma coletânea de novos retratos das nações, para os quais Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi e outros já deram início. “Seria um belo presente se alguém capacitado recolhesse retratos fiéis e dispersos da diversidade de nosso gênero e com isso colocasse o fundamento para uma *expressiva doutrina natural e uma fisionômica da humanidade*. A arte dificilmente poderia ser empregada mais filosoficamente [59] e uma carta antropológica, assim como Zimmermann tentou uma zoológica, não precisaria indicar nada além do que é a diversidade da humanidade em todas as suas manifestações e aspectos, isso coroaria a obra filantrópica.”

O livro sétimo considera, em primeiro lugar, os princípios pelos quais a tamanha diversidade de formas do gênero humano em todos os lugares constitui, todavia, apenas uma única espécie [*Gattung*], a qual se aclimatou por todos os cantos da terra [na forma de] um gênero [*Geschlecht*]. Em seguida, iluminam-se os efeitos do clima sobre a formação do homem, no corpo e na alma. O autor percebe com sagacidade que ainda faltam muitos trabalhos preliminares antes de chegarmos a uma climatologia fisiológica e patológica, sem falar em uma climatologia de todas as forças intelectuais e sensitivas. Ele também percebe que é impossível desfazer o caos de causas e efeitos – entre as regiões altas e baixas, as características das mesmas e seus produtos, comidas e bebidas, modos de vida, trabalhos, vestimentas, lugares de habitação e, até mesmo, divertimentos e artes juntamente com outras circunstâncias – para ordenar um mundo em que cada coisa ocorra justamente em sua região particular e que cada coisa não possua nem de mais, nem de menos. A partir disso, seguindo as anotações gerais da página 92, ele anuncia na página 99 com louvável modéstia e apenas enquanto problemas aquilo que se inclui sob os seguintes tópicos: 1. Através de toda espécie de causas é promovido sobre a terra uma comunidade climática que faz parte da vida dos seres vivos. 2. A terra habitada do nosso planeta está restringida às regiões onde a maior parte dos seres vivos atua em sua forma mais conveniente; esta disposição das partes do mundo tem influência sobre todo o seu clima. 3. Através da construção montanhosa da terra mudou-se incomensuravelmente não apenas o clima para a grande maioria dos seres vivos, mas também se evitou, tanto quanto possível, a expansão do gênero humano. Na quarta

seção deste livro, o autor considera que a força genética é a mãe de todas as formações sobre a terra, na qual o clima atua apenas de modo favorável ou desfavorável, e encerra a seção com algumas notas sobre o *conflito entre gênese e clima*, onde ele deseja, entre outras coisas, *uma história físico-geográfica da ascendência e variação de nosso gênero segundo o clima e as épocas*.

No livro *oitavo*, o senhor Herder persegue o uso dos sentidos humanos, a faculdade de imaginação do homem, seu entendimento prático, seus impulsos e felicidade e esclarece, através do exemplo de diferentes nações, a influência da tradição, [60] das opiniões, das práticas e dos costumes.

O *nono* trata da dependência do homem em relação a outros no desenvolvimento de suas habilidades, da linguagem como meio para a formação do homem, da descoberta das artes e ciências através da imitação, razão e linguagem, do governo como ordem estabelecida entre os homens principalmente a partir de tradições herdadas e encerra com observações a respeito da religião e da mais antiga tradição.

O livro *décimo* engloba a maior parte do resultado dos pensamentos que o autor já expôs em outros lugares; onde ele, além das considerações sobre a primeira morada do homem e as tradições asiáticas sobre a criação da terra e do gênero humano, repete o essencial da hipótese sobre o mosaico da história da criação apresentado no texto *O mais antigo documento do gênero humano*.

Estas áridas indicações devem servir também neste volume apenas para mencionar o conteúdo e não para apresentar o espírito da obra; elas devem convidar para a leitura e não substituí-la ou torná-la supérflua.

O livro *sexto* e *sétimo* possuem na sua maior parte apenas excertos retirados de descrições sobre povos; escolhidos naturalmente com muita habilidade, dispostos com maestria e sempre acompanhados de significativas avaliações próprias; mas por isso mesmo, são tanto menos aptos de serem citados detalhadamente. Não faz parte aqui de nossa intenção louvar ou desqualificar alguns trechos tão belos e cheios de eloquência, os quais podem ser apreciados pelo leitor que tenha sensibilidade. Tampouco queremos investigar aqui se o espírito poético, que vivifica sua expressão, também não se infiltra às vezes na filosofia do autor; se ocasionalmente sinônimos não valem por esclarecimentos e alegorias por verdades; se, ao invés de incursões bem vindas da filosofia na região da linguagem poética, eventualmente não se move por completo as fronteiras e as propriedades de ambas; e, se, em alguns lugares, a tela de ousadas metáforas, de ilustrações poéticas, de alusões mitológicas não serve antes para esconder o corpo de pensamentos assim

como sob um merinaque, do que para deixar transparecê-los agradavelmente através de um fino véu. Deixaremos nas mãos dos críticos do belo modo de escrita filosófico ou, finalmente, [61] nas mãos do próprio autor a investigação de se, por exemplo, não seria mais bem dito: “*não apenas dia e noite e a mudança das estações modificam o clima*” do que, como [ele escreve] na página 99: “Não apenas dia e noite e a ciranda das estações cambiantes modificam o clima”; se, na página 100, junto à descrição histórico-natural dessas modificações se encaixaria adequadamente, num retrato indubitavelmente belo, uma Ode ditirâmbica: “Entorno do trono de Júpiter dançam as *Horas*¹⁰ (da terra) em ciranda e o que se forma sobre seus pés é deveras apenas uma perfeição imperfeita, pois tudo é construído sobre a reunião de coisas de espécies distintas, mas, através de um amor interno e do mútuo casamento, nasce a criança da natureza, regularidade sensível e beleza”; ou se, ao começar o livro oitavo, ele não é excessivamente *épico* na passagem de anotações de relatos de viagem, sobre o clima e sobre a organização de diversos povos, para uma coletânea de princípios gerais extraídos dela: “Como aquele que navegando sobre as ondas do mar precisa lançar sua nau no ar, assim sou eu, pois agora, após as formações e forças naturais da humanidade, chego ao seu espírito e a partir de notícias alheias, incompletas e em parte incertas me aventuro a investigar as propriedades cambiantes do mesmo sobre a nossa ampla esfera terrestre.” Também não investigaremos aqui se a energia de sua eloquência o envolve ocasionalmente em contradições e se, por exemplo, quando ele introduz na página 248, que o descobridor deve deixar mais a critério da posteridade o uso de suas descobertas do que a utilidade que ele mesmo descobriu, não se encontra aqui um novo exemplo para a confirmação do princípio de que as disposições naturais do homem, as quais dizem respeito ao uso de sua razão, devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo. Ele, todavia, não compreendeu corretamente tal princípio e suas consequências (página 206) e assumindo-o como culpado, quase o considerou um *ultraje à majestade da natureza* (o que em prosa poderia ser chamado de blasfêmia). Precisamos deixar tudo isso guardado e intocado, dados os limites que aqui nos são impostos.

Uma coisa o recensor teria desejado, tanto para o nosso autor quanto para qualquer outro que empreenda um estudo filosófico sobre uma história universal da natureza do homem, a saber, que uma

¹⁰ As *Horas* constituíam na mitologia grega as deusas que presidiam as estações do ano (nota do tradutor).

inteligência crítica e historicamente exercitada tivesse selecionado e preparado uma totalidade – a partir da incomensurável quantidade de descrições de povos ou das narrativas de viagens e especialmente daquelas notícias supostamente pertencentes à natureza humana [62] – em que essas fossem colocadas lado a lado de forma que pudessem se contradizer (certamente com acréscimo de anotações devido à credibilidade de cada narrador); pois assim ninguém se sustentaria tão audaciosamente sobre notícias unilaterais sem antes ter avaliado cuidadosamente a descrição de outros. Agora, caso se queira, pode-se mostrar, a partir de uma quantidade de descrições de países, que americanos, tibetanos e outras populações autenticamente mongóis não possuem barba, mas também, caso haja preferência, que todos são barbudos por natureza e que eles simplesmente se depilaram; também se pode mostrar com relação aos demais membros da espécie humana que os americanos e os negros são raças de disposição espiritual inferior, mas, por outro lado, segundo notícias tão aparentes quanto as anteriores, pode-se mostrar que eles, no que concerne a sua disposição natural, devem ser estimados da mesma forma que qualquer outro habitante do mundo, conseqüentemente, fica à escolha do filósofo se ele aceita as diferenças naturais ou se ele quer julgar tudo segundo o princípio *tout comme chez nous*, através do qual todo o seu sistema erigido sobre fundamentos instáveis precisa receber a aparência de frágeis hipóteses. Nosso autor não é favorável a partição da espécie humana em *raças* e principalmente aquela fundada sobre a coloração hereditária, pois, provavelmente, o conceito de raça ainda não está determinado claramente para ele. No número terceiro do livro sétimo, ele chama a causa da diversidade climática do homem de uma força *genética*. O recensor toma o significado dessa expressão no sentido do autor desse conceito. De um lado, ele quer rejeitar o sistema da evolução, de outro, também quer rejeitar o mero influxo mecânico das causas externas enquanto princípios suficientes de explicação e assume como causa daquelas mudanças um princípio vivo interno que se modifica *a si mesmo* segundo a diversidade das condições exteriores. Nisso o recensor concorda completamente com ele, apenas com a ressalva de que a causa organizadora interna fosse restringida através de sua natureza a apenas um determinado número e grau de diferenças de formação da sua criatura (segundo sua orientação ela não seria mais livre para, através de circunstâncias cambiantes, formar algum outro tipo [*Typus*]), de modo que essa determinação natural da natureza formadora também pudesse ser chamada gérmen ou disposição originária. Mas, sem por isso ver as primeiras como máquinas ou botões em que tivessem sido colocadas

originalmente e apenas ocasionalmente despregadas umas das outras (como no sistema do evolucionismo), senão apenas como inexplicáveis limitações [63] de uma faculdade autoformadora, a qual, finalmente, pode-se tão pouco explicar, quanto tornar compreensível.

Com o *livro oitavo* se inicia uma nova linha de pensamento, a qual continua até o encerramento dessa parte e engloba a origem da formação do homem enquanto uma criatura racional e moral, englobando com isso o início da cultura. Segundo o sentido dado pelo autor, a cultura deve ser procurada não em uma faculdade própria da espécie humana, mas totalmente fora dela, em uma instrução e orientação de outras naturezas, a partir do que o aumento do progresso na cultura não passa de uma comunicação e de um crescimento ocasional com uma tradição originária, sendo que é a ela e não a si próprio que o homem deve atribuir toda a sua aproximação à sabedoria. Nesse caso, ao colocar um pé fora da natureza e do caminho cognoscente da razão, o recensor já não sabe mais como se ajudar, pois ele de forma alguma é versado em doudas investigações linguísticas e conhecimentos ou julgamento de antigas escrituras, por isso não sabe como utilizar filosoficamente tais fatos (*Facta*) narrados e, com isso, não sabe igualmente como valorá-los: portanto ele mesmo decide não emitir aqui nenhum julgamento. Entretanto, a partir da ampla erudição e do especial talento do autor em reunir dados esparsos sob uma perspectiva, deixa-se provavelmente pressupor de antemão que, pelo menos no que diz respeito ao caminho das coisas humanas, poderemos ler muitas coisas belas e, na medida em que isso possa servir, aprender mais detalhadamente sobre o caráter da espécie e, onde possível, sobre certas diferenças clássicas da mesma, as quais podem ser instrutivas mesmo para quem possua outra opinião sobre o primeiro início de toda cultura humana. O autor expressa resumidamente o fundamento da sua opinião (páginas 338-339 incluindo nota) assim: “Essa história, (mosaicamente) ensinada, narra que os primeiros homens criados estavam em convívio com os mestres *Elohim*, que os homens sob sua orientação alcançaram a linguagem e a razão dominadora através do conhecimento dos animais e que, quando o homem também quis se igualar aos *Elohim* sobre uma arte proibida no conhecimento do mal, ele em prejuízo próprio a alcançou e, desde então, ingressou em outro lugar e iniciou um modo de vida novo e artificial. Assim, se a divindade quisesse que o homem exercitasse a razão e a previsão [*Vorsicht*]¹¹: então ela precisou ajudar o homem com razão e

¹¹ Segundo o dicionário etimológico *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, o significado de *Vorsicht* no século XVIII era em primeiro lugar o de uma “pré-visão”, um ver para

previsão. Ora, mas como os *Elohim* ajudaram os homens, isto é, como eles lhes ensinaram, preveniram e educaram? Se aqui não seria tão ousado perguntar [64] quanto responder, então a tradição mesma nos deve dar uma explicação sobre isso noutro lugar.”

Em um deserto inexplorado, um pensador assim como um viajante precisa estar livre para escolher seu caminho segundo seu julgamento; mas para que ele também possa se comprometer com seguidores é preciso aguardar para saber como ele alcançou sua meta e se, após isso e no tempo adequado, ele se encontra novamente são e salvo em sua casa, isto é, no assento da razão. Por esse motivo o recensor não tem nada a dizer sobre o caminho de pensamento adotado pelo autor, apenas acredita estar no direito de defender alguns princípios atacados pelo autor ao longo daquele, pois a liberdade de tomar o seu próprio trajeto também precisa estar do seu lado. Na página 260 encontra-se: “um princípio deveras mais *simples*, mas também *pior* [*böser*] para a filosofia da história da humanidade seria: o homem é um animal que necessita de um senhor e desse senhor ou da união dos mesmos, o homem aguarda a felicidade da sua determinação final.” Esse pode ser sempre um princípio fácil, pois a experiência de todas as épocas e de todos os povos o confirma, mas mau? Na página 205 é dito: “a providência pensa bondosamente, de tal forma que ela preferiu a mais simples felicidade do homem individual aos fins artificiais das grandes sociedades e economiza para um tempo futuro, tanto quanto ela pode, aquela custosa máquina estatal.” Totalmente certo, mas em primeiro lugar a felicidade de um animal, então a de uma criança, de um jovem e finalmente a felicidade de um homem. Em todas as épocas da humanidade, assim como também na mesma época em todas as classes sociais ocorre uma felicidade, que, por ser nascida e crescida aí dentro, é exatamente conforme as circunstâncias dos conceitos e dos costumes das criaturas. Mas é exatamente a isso que esse ponto se refere: não é possível indicar uma única vez uma comparação do grau da felicidade e uma preferência de uma classe social sobre outra ou de uma geração sobre outra. Se não é essa figura de sombra [*Schattenbild*] da felicidade, que cada um faz para si próprio, o quê seria o fim real da providência, senão aquilo que entra em jogo com a cultura e com a atividade sempre crescente e progressiva, que no seu grau mais alto pode ser apenas o produto de uma constituição estatal ordenada segundo os conceitos do direito do homem e que, por conseguinte, pode ser obra do próprio homem? Assim, segundo a página

frente, uma visão que antecipa. No alemão contemporâneo, esse termo possui essencialmente o significado de cautela e precaução. (Nota do tradutor)

206, “cada homem individual teria em si próprio a medida da sua felicidade”, sem estar em desvantagem em relação a qualquer outro membro subsequente no que diz respeito aos prazeres; mas o seu valor não é determinado pela existência de alguns estados, caso eles existam, mas por sua própria existência, isto é, [65] uma sábia intenção no todo somente se manifestaria com uma resposta ao porquê da sua existência. O senhor autor realmente pensa que se os felizes habitantes do Taiti jamais tivessem sido visitados por nações civilizadas e estivessem destinados a viver em uma tranquila indolência por milhares de séculos, poderia-se dar uma resposta satisfatória à pergunta: por que eles realmente existem, ou ainda, por que a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerros ao invés de homens envoltos na felicidade de meros prazeres? Aquele princípio fundamental não é então tão *mau* quanto o senhor autor pensa. – Contudo, ele pode ter sido pronunciado por um *homem mau*. – Um segundo princípio a ser defendido seria o que segue. Na página 212 é dito: “se alguém diz: que não é o homem individual, mas o gênero que virá a ser educado, então, para mim ele diz algo incompreensível, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais contanto que existam nos seres individuais. - Se falo da animalidade, da mineralidade ou da metalidade em geral e as adorno com esplendidos atributos, mas que contradizem aqueles dos indivíduos singulares! Nossa filosofia da história não deve tomar este caminho da filosofia averroísta”. Certamente, quem diz que nenhum cavalo individual possui chifres, mas que a espécie equina o possui, esse diria simplesmente uma absuridade. Pois espécie não significa nada além de uma característica segundo a qual todos os indivíduos precisam concordar exatamente uns com os outros. Mas se a espécie humana significa um *todo* de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações (tal como é o sentido mais comum), e assumindo-se que essa série se aproxima incessantemente da linha de sua determinação, a qual corre ao seu lado, então se pode dizer que não há nenhuma contradição: que ela é assintótica em todas as suas partes e que mesmo assim na totalidade se encontram. Dito de outra forma, nenhum membro de todas as gerações do gênero humano, mas apenas a espécie pode alcançar completamente sua determinação. O matemático pode dar explicações sobre isso; o filósofo poderia dizer: a determinação do gênero humano em sua totalidade é um *progresso incessante* e a completude do mesmo é uma mera ideia do fim, mas que é em todos os sentidos muito útil, pois a partir dela temos que orientar nossos esforços para conformá-los com a intenção da providência. Contudo este pequeno erro da polêmica passagem citada é apenas um detalhe. Importante é a conclusão da mesma: (quer dizer) “nossa

filosofia da história não deve [66] tomar o caminho da filosofia averroísta.” Disso pode-se concluir que o nosso autor, o qual considera frequentemente errônea toda filosofia apresentada até então, exporá ao mundo um modelo da verdadeira forma de filosofar, não segundo um infrutífero esclarecimento de palavras, mas através da ação e do exemplo em sua detalhada obra.

Referências

- ARENDT, H. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. by R. Beiner. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- AMERIKS, K. *Kant and the historical turn: Philosophy as critical interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- DUPRÉ, L. “Kant's theory of history and progress”, *The Review of Metaphysics* 1.4 (1998): 813-828.
- BEISER, F. C. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- FACKENHEIM, E. L. “Kant's concept of history”, *Kant-Studien* 48 (1956/57): 381-398.
- GALSTON, W. A. *Kant and the problem of history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- GRIMM, J.; GRIMM, W.. *Deutsches Wörterbuch (Digitale Grimm)*. Hrsg. Deutschen Akademie der Wissenschaften von Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Frankfurt: Zweitausendeins, 2004.
- HAYM, R.. *Herder*. 2. vol. Berlin: Aufbau-verlag, 1954.
- HERDER, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wesbaden: Vourier Verlag, 1985.
- HÖPNER, L.; KOLLER, A.; WEBER, A. *Langenscheid Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Berlin/München: Langenscheid, 2001.
- IRMSCHER, H. D. “Aspekte der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders”. In: M. Heinz (Hg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*. pp. 5-47. Amsterdam: Editions Rodopi, 1997.
- . “Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder”. In: B. Gajek (Hrsg.), *Hamann - Kant - Herder: Acta des vierten internationalen Hamann Kolloquiums im Herder-Institut zu*

- Marburg/Lahn 1985. pp. 111-165. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1987.
- KANT, I. Briefwechsel. In: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bde. X-XIII. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1928.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968. Trad. por Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.
- _____. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Tradução por Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998. Tradução da edição B por Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 2006. Tradução por Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2002.
- _____. *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KLEIN, J. T. “Considerações entorno da tradução de Bedürfnis na obra kantiana”. In: A. Pinzani; V. Rohden (orgs.), *Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. pp. 89-108. Florianópolis: Nefiponline, 2010.
- RIEDEL, M. “Historizismus und Kritizismus: Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder”, *Kant-Studien* 72 (1981): 41-57.
- STERN, P. “The problem of history and temporality in kantian ethics”, *Review of Metaphysics* 39 (1986): 505-545.
- WAHRIG, G. *Wahrig deutsches Wörterbuch*. 8. Ed. München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2006.
- WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölneruniversitätsverlag, 1963.
- WOOD, A. “Herder and Kant on history: their enlightenment Faith”. In: S. Newlands; L. M. Jorgensen (eds.), *Metaphysics and good: themes from the philosophy of Robert Merrihew Adams*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ZAMMITO, J. H. “Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus”. In: M. Heinz (Hg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*. pp. 107-144. Amsterdam: Editions Rodopi, 1997.

Resumo: Neste trabalho apresenta-se uma tradução da resposta de Kant a Reinhold e a segunda recensão de Kant ao livro de Herder *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, além de oferecer uma análise sobre as críticas formuladas em ambas as recensões.

Palavras-chave: Kant, Herder, filosofia da história, críticas

Abstract: This paper presents a translation of Kant’s answer to Reinhold and Kant’s second review of Herder’s *Ideas for a philosophy of history of humanity*. It also offers an examination about the critiques that were formulated in the reviews.

Keywords: Kant, Herder, philosophy of history, critiques

Recebido em 08/04/2013; aprovado em 30/05/2013.

Anúncio:

CORRECTION: In the book *Kant in Brazil* published in 2012 as part of the North American Kant Society Studies in Philosophy series, the academic titles of four of the contributors were misidentified in the “Contributors” section. Guido Antônio de Almeida, Zeljko Loparic, Valerio Rohden, and João Carlos Brum Torres were described as “professor emeritus” from their respective universities. In the United States the title “Professor Emeritus” describes all retired professors and is not the equivalent of “Professor Emérito” in Brazil. For clarity, the four professors should have been described simply as retired professors.

Frederick Rauscher, Michigan State University”

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, tecendo 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: christianhamm@gmail.com

