

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

número 15

dezembro 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 74-A
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

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid

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 15

dezembro de 2013

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

- 05** **A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral, religião e direito**
[Freedom of the will and the domain of evil: Kant's doctrine of radical evil among moral, religion and right]
Heiner F. Klemme
- 38** **Entre moral e religião: *destinação* e *afeto desinteressado* no debate Kant-Schiller**
[Between morality and religion: *destination* and *uninterested affection* in the Kant-Schiller debate]
Luciano Carlos Utteich
- 72** **Causality, antinomies, and Kant's way to the *Critique***
José Oscar de Almeida Marques
Andrea Faggion
- 85** **La teoria kantiana de las razas y el origen de la epigénesis**
[Kantian theory of races and the origin of epigenesis]
Natalia Lerussi
- 103** **Private property and *a priori* general united will in Kant's *Rechtlehre*. Some troubles with Kant's alleged foundation of liberalism**
Nuria Sánchez Madrid
- 121** **Normatividade moral?**
[Moral normativity?]
Flávia C. Chagas

- 135 The transcendental problem of space and time**
Lucas Ribeiro Vollet
- 153 A natureza “inatural” da razão em Kant**
[The “unnatural” nature of reason in Kant]
Christian Hamm
- 165 Informações aos autores**

A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral, religião e direito¹

[Freedom of the will and the domain of evil: Kant's doctrine of radical evil among moral, religion and right]

Heiner F. Klemme*

Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Mainz, Alemanha)

1. Introdução

A doutrina de Kant do mal radical nos homens de modo algum é concebida atualmente como parte sistemática e atrativa de uma teoria, cujo potencial é desvinculado da produção da filosofia pós-kantiana. Mesmo que, desde o início, na linha divisória entre filosofia moral e filosofia da religião, entre crença no progresso e crítica à *Aufklärung*, a temática ocasional do “mal” tenha sido apreendida de diversos modos,² e a consideração objetiva a seu respeito tenha sido propagada ofensivamente (Höffe, 1995, p. 25), até agora ela também não foi integrada ao projeto sistemático denominado ético. Por fim, essa reserva não pode estar fundada nas conotações religiosas ligadas a essa doutrina, e que parecem ser incompatíveis com um pensamento que se orienta nos paradigmas da fala e da intersubjetividade, ou que é pensado como liberalismo político com neutralidade perante todo pensamento metafísico. Desse modo, igualmente na teoria do discurso da moral, ética

* Email: klemme@uni-mainz.de

¹ Outras versões deste texto foram expostas em colóquios em Marburg, Innsbruck, Pádua e Cosenza (“Programma Vigoni”, DAAD). A atual versão foi publicada primeiramente em H. F. Klemme; B. Ludwig; M. Pauen; W. Stark (orgs.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*. pp. 125-151. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999. Tradução por Clélia Aparecida Martins.

² Comparar com as monografias de Schulte (1988), Michalson (1990) e Safranski (1997). A seguir, os escritos de Kant são citados a partir da edição da *Akademie-Ausgabe* e de acordo com o padrão constante na *Kant-Forschungsstelle*: (<http://www.kant.uni-mainz.de>). A *Crítica da razão pura* (KrV) é citada como de costume, segundo a paginação do original (A e B).

As referências às obras em alemão, após a paginação, são seguidas de “t.” e número, isso indica a respectiva página do texto publicado em português.

e direito, na liberdade identificada com a razão prática,³ o mal factível apenas mantém uma existência nas sombras. O “mau” homem e o cético moral subtraem-se dos deveres normativos resultantes de suposições de comunicação do discurso racional, não agem por liberdade, mas, como casos patológicos,⁴ colocam-se contrários as valorações morais.

Algo diferente representa isso para o autor em 1792, no artigo “Sobre o mal radical na natureza humana”, publicado na *Berlinischen Monatschrift*, que no ano seguinte tornou-se a primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*. Aqui, no centro de sua filosofia prática e da religião, Kant sustenta a lamentável tese de que o homem é mau por natureza. Afora a “realidade do mal-moral no mundo”⁵, como exposto, ele reconduz a ação ou feito maus⁶ a um ato inteligível da autodeterminação livre do homem, por meio da qual fica invertida a ordem moral entre lei moral e felicidade.

Na literatura parece ter se disseminado uma interpretação do mal radical, que eu simplesmente gostaria de denominar parcialmente moral-filosófica. Conforme esse tipo de interpretação,⁷ deve-se entender a doutrina de Kant da natureza má do homem como resposta ao déficit de sua filosofia da liberdade. Na *Fundamentação da metafísica dos*

³ Assim, tendo em vista Kant, Habermas escreve: “Só age livremente aquele que permite que sua vontade seja determinada por sua compreensão daquilo que todos poderiam desejar. [...] Certamente *todo* ato de autovinculação da vontade exige da razão prática razões para que ocorra, mas, enquanto ainda entrarem em jogo determinações subjetivamente casuais e a vontade não tiver apagado todos os momentos da coação, a vontade não será realmente livre.” (1996, p. 47; t. 45). De resto está implícito nesta tentativa de reconstrução que, segundo Kant, a liberdade não pode ser pensada no homem sem um ato de auto coerção em geral.

⁴ Comparar com Habermas (1983, pp. 109-110, 112); ver também Korsgaard (1996, pp. 163-164). Para a problemática do mal na teoria do discurso, ver Schönrich (1994, pp. 113-141).

⁵ Essa formulação encontra-se no ensaio “Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas na teodiceia”, publicado em 1791 (MpVT, AA 8: 258). Diante de suas exposições posteriores, de 1792/1793, Kant ainda não defende aqui o ponto de vista de que o mal moral se reduz a um ato da autodeterminação do arbítrio, mediante o qual o homem adquire um caráter mau (ver MpVT AA 8: 258-259, 270). A teodiceia fracassa na consideração do *malum morale*, porque ele está fundado “nos limites da natureza do homem, como ser finito” (MpVT, AA 8: 259). Apenas o artigo de 1792, sobre o mal radical, dispensa Deus de toda responsabilidade pelo mal moral no mundo, porquanto este esteja sobre uma autodeterminação livre do homem. Logo, por meio disso a doutrina de Kant do mal radical também deve ser entendida como resposta as questões que resultam de seu emprego com a problemática da teodiceia (ver contrário a isso: Schulte, 1988, pp. 147 ss.)

⁶ Na *Metafísica dos costumes* Kant define ato <Tat> como “uma ação que esteja submetida às leis da obrigação e na qual, portanto, o sujeito seja considerado segundo a liberdade de seu arbítrio” (MS 6: 223). A seguir, a palavra “ação” <Handlung> é empregada com o sentido de um ato.

⁷ Em uma outra variante da interpretação moral-filosófica, a doutrina do mal radical não é concebida como “autocrítica” (Prauss, 1983, p. 93; comparar com Fackenheim, 1953-54, que vê Kant entre duas interpretações diversas da liberdade, tal como Lichtenberger, 1993, pp. 126, 130 e Schönrich, 1994, pp. 119 e 129 ss.) em suas antigas interpretações, mas como uma diferença objetiva de posições que Kant já havia defendido na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (comparar com Allison, 1990, p. 151; ver também Höffe, 1995, pp. 23-24).

costumes, Kant parece identificar liberdade, lei moral e autonomia, e isso significa que “vontade livre e vontade submetida a leis morais são a mesma coisa”⁸. Isso é certo, mas parece ter sido ignorado aí que, em geral, devido à liberdade, o homem pode decidir-se pelo mal.⁹ Para igualar liberdade e lei moral, a ação má seria exclusivamente descritível desde a perspectiva do determinismo natural; com isso ela perderia sua característica específica de má ação a ser imputada a uma pessoa: no reino da natureza mecanicamente interpretada não há o bem e o mal, o mérito e a culpa. Como já suposto por inúmeros autores, deve ser desatado o nó relativo ao esclarecimento da ação livre má com a doutrina do mal radical, e não só na própria filosofia da liberdade de Kant, adiada ou mantida com ela, também toda outra ética kantiana a ela referida.

Certamente devem ser consideradas poucas as possibilidades de, sem o poder, desatar o nó com o mal radical com antecedência. Com a introdução da diferença entre a mais livre autodeterminação e a lei moral obrigatória, Kant trata, pois, de um problema confiado pela tradição platônica do bem: ou o livre-arbítrio já está sob a lei moral, pois não é visível por que ele também não realiza o que deve, ou sua autonomia é moralmente neutra. Contudo, permanece obscuro por que ele deve se submeter à legislação da razão prática em geral. Por qual razão se decide pelo mal ou pelo bem? Por que não agimos “bem” se reconhecemos o bem? Convence muito pouco a resposta socrático-platônica-socrática de que ninguém escolhe livremente o mal, mas sempre e só por ignorância.¹⁰

A seguir, procuro mostrar que em geral, com sua doutrina do mal radical, Kant propriamente não tencionou solucionar esse problema moral-filosófico. Essa doutrina serve, antes, de introdução ao pensamento de uma comunidade virtuosa sob o domínio de Deus, portanto, ao esclarecimento da questão: por que a passagem da ética para a religião a partir de fundamentos éticos é inevitável e como ela se apresenta concretamente? Tal como se pensa o direito público de pressão no âmbito do direito, no âmbito da ética por certo a comunidade virtuosa tem inserido livremente a função de superar o *status* (ético) *naturalis*. Por meio de um ato livre da determinação da vontade, o homem perverte

⁸ GMS, AA 4: 447, t. 243; e também: KpV, AA 5: 29, 33, 43, 46, e MS RL, AA 6: 233; t. 39.

⁹ Comparar, entre outros, com Fackenheim (1953/54, p. 345), segundo o qual Kant só no âmbito de sua doutrina de 1792 pode esclarecer como é possível uma ação livre má. Lewis White Beck mantém essa crítica a Kant, em princípio não por ser convincente, mas porque Kant não conhece apenas “uma função da vontade e um tipo de liberdade” (1974, p. 193). De acordo com essa interpretação, atos livres e morais em geral não são idênticos (ver Beck 1987, pp. 37-40, e Schmitz 1989, pp. 128 ss.).

¹⁰ Entre outros, ver Platão, *Protágoras* (358 a).

a ordem original entre lei moral e felicidade própria. Com a má vontade posta em seu domínio despótico,¹¹ ele encontra-se em estado ético natural, o qual deve ser superado por meio de uma “revolução” no “modo de pensamento”.¹² O postulado legal do *exundum esse e statu naturali* encontra, no escrito de 1793, seu correspondente no dever específico “do gênero humano para consigo mesmo” (RGV, AA 6: 97, t. 103), para promover o sumo bem moral como um fim comum. A fala de Kant não consta em texto impresso que propaga tal dever, nem antes nem depois de 1793. E é essa a doutrina do mal radical no homem, exposta por ele apenas no início dos anos 90 do século XVIII, por meio da qual o pensar a respeito de um progresso moral da espécie humana vincula-se à ideia de um reino de Deus na terra.

A recolocação da ordem moral, porém, ainda não supera o mal radical. O homem se vê diante deste obstáculo por sua própria culpa, o qual precisa ser superado, por ser impossível retornar as condições exclusivas de superar o mal. Daí ser necessário um outro ato livre da autodeterminação: o homem precisa existir na comunidade de homens sob leis virtuosas concebidas como mandamentos de Deus. Sob o domínio de Deus, ele pode esperar sozinho que o mal seja vencido por completo e definitivamente. Deste modo, a ideia de um mal radical no homem é ligada à ideia de um progresso moral e à concepção de um reino de Deus na terra. A questão sobre a procedência de nossos esforços morais seguramente radicaliza-se apenas no âmbito do mal radical, porque uma vez realizada a inversão da ordem moral, o homem põe no caminho do próprio progresso moral um impedimento por culpa (interna) própria que não tem grandeza a oferecer. Ainda na *Crítica da razão prática*, Kant coloca o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma como suposições de um progresso moral, que leva à realização do sumo bem além da vida; a comunidade ética virtuosa sob o domínio de Deus indica a ideia de que, neste mundo, virtude e felicidade podem estar numa relação proporcional.

O caminho, em 1793, que Kant descreveu da moral para a religião com a intenção de responder à questão “o que devo esperar?”¹³ conduz as ruelas do mal radical. Essa doutrina, de veras, não representa apenas uma doutrina “crítica” do pecado original disfarçado, como muitos

¹¹ Aqui, porém, é preciso observar que a expressão “domínio despótico” não é utilizada por Kant nessa relação.

¹² RGV AA 6: 47, t. 53; comparar com KrV B xi e xii.

¹³ Para isso ver a carta de 4 de maio de 1793 de Kant a Carl Friedrich Staudlin (Kant, 1986, p. 634). Sobre a doutrina de Kant do sumo bem, que segundo a *Crítica da razão pura* (ver A 809/ B 837) deve apresentar uma resposta a esta questão, não se pode adentrar no âmbito deste texto.

autores censuraram Kant. Em todo caso, sua nova mensuração da religião “nos limites da simples razão” não significa a apologia especial do cristianismo.

Na seção 2, a seguir, esclarecerei os aspectos centrais da doutrina do mal radical na primeira parte do texto *Religião*, para então (seção 3) focar sua função principal na ideia de uma comunidade ética. Aqui incluída (seção 4), gostaria de observar a apresentação da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, na qual Kant tenta inovar a “realidade do mal moral no mundo” e esclarecer nele o nível da espécie humana. No âmbito dessa concepção ele conceitua a ação livre má de uma forma que vem ao encontro de seus principais escritos morais-filosóficos dos anos 80, de modo que neste texto não são feitas concessões ao mal radical. Ele reporta-se de modo inovador e exclusivo à fragilidade da natureza humana e à corrupção da formação das máximas como origens de certo modo “antropológicas” ou “naturais” do mal, que, na *Religião*, atuam como o primeiro de dois níveis do coração mau. Ele pouco fala de um impedimento por culpa própria inteligível, de uma inversão da ordem moral e igualmente como, com base neste âmbito teórico, é prevista uma passagem da moral para a religião. Constitutivamente, para a ética kantiana, estão a representação de que (com nossa sensibilidade) nos são colocados os obstáculos à moral e à ideia de uma imputabilidade sem exceção das ações. Uma ação é então e só então reprovável moralmente, se temos de deixar de fazer tudo que está em nosso poder, para superar esses impedimentos. Em 1792/1793, com a doutrina do mal radical, em princípio Kant só dispõe da ideia de um obstáculo por culpa própria com a intenção aqui de fundamentar a passagem da moral para a religião de um novo modo diante de sua doutrina do sumo bem. Concluindo (seção 5), alguns resultados essenciais devem ser reunidos e as premissas básicas da interpretação moral-filosófica – sobre a aparente identificação de Kant entre liberdade e lei moral em geral – são colocadas em questão.

2. O mal radical e a inversão da ordem moral

Na primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*, Kant coloca a questão se o homem é bom ou mau, conforme sua qualidade moral considerada a partir da natureza e, em consequência disso, estende suas análises do mal radical em ligação com sua outra posição de base moral-filosófica introduzida em outro texto. Depois, podem ser imputados os predicados morais “bom” e “mau” somente a um sujeito que age por liberdade, portanto, que é uma pessoa. O homem equipado com a liberdade de arbítrio está sob a lei moral, pelo que a ideia do

imperativo categórico é responsável pela caracterização do homem como um sujeito que, como ser sensível, considera poder determinar sua vontade também por meio do móbil do amor próprio ou da felicidade própria.¹⁴ Assim, o conceito de dever contém “o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos” (GMS, AA 4 397, t. 206; comparar com MS TL, AA 6: 379, t. 189). Os respectivos mandamentos da razão prática também não podem existir sem os obstáculos à moral. Na *Metafísica dos costumes*, a virtude é definida como “a capacidade e o propósito deliberado” de opor “resistência” “a um adversário forte, mas injusto”, da “intenção moral *em nós*” (MS TL, AA 6: 380, t. 190). A moral verdadeira é definida, por sua vez, como um âmbito de luta; o homem é uma passagem limite entre mundo sensível e inteligível, cujas ações apenas têm valor verdadeiramente moral se não ocorrerem advindas da inclinação.

Os impulsos da natureza, assim, contêm *obstáculos* à realização do dever no ânimo do ser humano e forças (em parte poderosas) que opõem resistência, as quais ele tem de julgar-se capaz de combater e, por meio da razão, vencer, não apenas futuramente, mas sim imediatamente (em simultâneo com o pensamento), a saber, *poder* fazer aquilo que a lei ordena incondicionalmente que ele *deve* fazer. (MS TL, AA 6: 380, t. 190).

Na *Religião*, Kant serviu-se da metáfora da guerra, mas com sua doutrina do mal radical ela perde o significado amplo.

Para compreender como esta doutrina é introduzida sistematicamente em 1793, deve-se observar que o homem moralmente mau não nega a validade da lei moral. “O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral”.¹⁵ Em vez disso, o homem mau põe em dúvida a “pureza”¹⁶ da lei moral, e, por ver-se informado a subordinar o motivo da felicidade própria ao móbile

¹⁴ Na *Crítica da razão prática*, em termos gerais Kant acentua: “Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor próprio ou da felicidade própria” (KpV, AA 5: 22, t. 37; ver também pp. 28 e 71 ss.). O princípio material da felicidade própria não representa sozinho a origem do mal moral. Em sua filosofia política e na do direito, ele acentua que também o despotismo do chefe de estado e a rebelião do povo estão baseados neste princípio (ver TP, AA 8: 302).

¹⁵ RGV, AA 6: 36, t. 42. Analogamente diz-se depois sobre o “restabelecimento da originária disposição para o bem em nós [...] que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos” (RGV AA 06: 46, t. 52).

¹⁶ RGV, AA 6: 46, 48, 50, 74, 83, 183, também 42, t. 48 (“rigor” <Streng>); GMS, AA 4: 390, t. 199 (“pureza e autenticidade”), 405, t. 212 (“pureza e rigor” <Streng>); KpV, AA 5: 137 e MS TL, AA 6: 376, t. 187 (“segurança e ainda integridade”, “segurança e pureza”).

da moralidade, recusa à lei prática o “respeito” exigido.¹⁷ A razão prática atua deste modo não mais como único móbil¹⁸ de nossas ações.

Consoante a isso, a origem do mal moral não está nem na sensibilidade, sob a indicação de a quais homens seriam reconhecidamente naturais os móveis que se evadem da liberdade, nem em uma “vontade ruim, má” por meio da qual a “oposição à própria lei se elevaria a móbil” (RGV, AA 6: 35, t. 41). Para Kant, o homem não é nem animal irracional nem diabo, mas uma pessoa que não se perde sob a lei moral. “Por natureza”, ele não é “indiferente” ao “vício” (RGV, AA 6: 24 n.). Por certo, de um modo estranho para nós hoje, Kant tematiza a discussão do mau caráter do homem no âmbito da espécie. Como um tal ser da espécie, ele pôde e quis por isso entender o homem não como um “ser *diabólico*” (RGV, AA 6: 35, t. 41), porque em princípio um tal ser não seria capaz do aprimoramento moral. E o modo de argumentação do texto de 1793 culmina precisamente na ideia de um progresso moral.

Um outro importante aspecto do mal radical é expresso com o conceito de máxima. Apenas por meio daquele móbil o livre-arbítrio pode ser determinado a uma ação que o homem também tem tomado em sua máxima. Em decorrência disso, uma máxima é definida como uma regra “que o próprio arbítrio para si institui para o uso de sua liberdade” (RGV, AA 6: 21, t. 27). No ato de uma “espontaneidade absoluta” (RGV, AA 6: 24) o livre-arbítrio mesmo determina qual móbil ele toma em sua máxima. Em princípio duas variantes estão à disposição: um homem pode determinar a si mesmo ou conforme a lei moral, ou conforme o princípio do amor próprio, os “móviles da sensibilidade” (RGV, AA 6: 36).¹⁹ Evidentemente Kant denomina mal radical o homem como espécie unicamente se ele tem constituído uma máxima “suprema” (RGV, AA 6: 36) ou universal, mediante a qual é invertida “a ordem moral a respeito dos móveis de um *livre-arbítrio*” (RGV, AA 6: 30, t. 36).

O que é pensado com essa ordem moral? O livre-arbítrio determina a si mesmo, com isso ele constitui máximas que estão na base de nossas ações. Assim, por exemplo, o imperativo categórico impõe não

¹⁷ RGV, AA 6: 27; comparar com GMS, AA 4: 401 n., t. 209 n. (“Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o como um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade.”). Ver a discussão desse conceito em Walker (1989).

¹⁸ Ver: GMS, AA 4: 410-413, 427, 448, 454, 461; KpV, AA 5: 24, 31, 42 e MS RL, AA 6: 213, t. 19.

¹⁹ Como logo depreende-se da *Crítica da razão prática* e de sua “Tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de bom e mau” (KpV, AA 5: 66, t. 106), Kant denomina má toda ação que pode ser realizada pelo motivo da felicidade empírica. Mas com essa observação ainda não estamos no âmbito do mal radical.

mentir sob nenhuma circunstância. Este nível de formação das máximas confiado ao leitor em outros textos de Kant, agora antecipa teórico-arquiteticamente uma máxima suprema. Com isso ele expõe sua interpretação de que o homem nunca pode tomar *apenas* a lei moral como móbil de suas máximas. Por causa de uma “disposição natural inocente”²⁰ ele “pende” daí aos “móviles da sensibilidade e acolhe-os outrossim na sua máxima (de acordo com o princípio subjetivo do amor próprio)” (RGV, AA 6: 36, t. 42). O homem não pode de forma alguma – como afirma o estoicismo – negar suas inclinações; tudo depende das questões morais para, por meio de um ato do livre-arbítrio, destinar a elas o lugar pertencente à formação concreta de máximas. O homem radicalmente mau coloca o amor próprio <Eigenliebe> antes da lei moral, tanto que existe a “*perversidade (perversitas)* do coração humano” (RGV, AA 6: 30, t. 36) na formação da máxima suprema, para a lei moral subordinar o móbil da felicidade empírica. Logo, a diferença relativa a se o homem como ser da espécie é bom ou mau, está

não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas ... (RGV, AA 6: 36, t. 42)

O homem radicalmente mau eleva, por isso, os “móviles do amor próprio e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral” (RGV, AA 6: 36, t. 42). Com isso, sem que Kant tivesse usado esses termos, o mal radical determina a causa como um obstáculo por culpa própria interno²¹ e *inteligível* de nossa moralidade. Não fosse esse um efeito da liberdade, o homem também não seria responsável por isso. A existência dos obstáculos *sensíveis* encontrados na forma de inclinações e paixões não é retomada casualmente contra a liberdade humana de arbítrio. Aqui evidentemente o homem tem a liberdade de aceitar ou não a luta contra esses obstáculos.

Kant denomina a máxima suprema (não adquirida “no tempo”) de nossas ações também de disposição de ânimo <Gesinnung> e indica-a como o “primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas” (RGV,

²⁰ Por conseguinte, o homem em geral não tem a escolha de aceitar ou não a lei moral como móbil em suas máximas. Prauss leva em conta essa matéria, segundo seu ponto de vista, no início o homem subordina a lei moral aos móveis da sensibilidade, ele aceita-a “desde o início só hipocritamente” (1983, p. 98).

²¹ Na “Doutrina da virtude” Kant utiliza o plural: o autoconhecimento moral “demanda do homem, em primeiro lugar, a remoção dos obstáculos internos (de uma vontade má aninhada a ele) e, em seguida, o desenvolvimento da disposição originária inalienável de uma boa vontade” (MS TL, AA 6: 441, t. 254; comparar com KpV, AA 5: 79).

AA 6: 25, t. 31), sobre a qual está o uso contínuo da liberdade. Devido ao homem decidir-se pelo mal, e não ao contrário, pelo bem, onde existe esta base de “suposição das máximas”, subtrai-se toda outra indagação. Por fim, a doutrina do mal radical não soluciona o segredo relativo a por que uma pessoa, que sabe sobre a lei moral em geral, decidir-se pelo mal: em princípio o reparador da ignorância não pode surgir.²² Isso também faz sentido no âmbito da doutrina kantiana do móbil. Deduzimos os motivos ou móveis de nossas ações ou da razão prática ou de nossa sensibilidade, portanto de nossos sentimentos e desejos empíricos, inclinações e paixões. Por não haver um terceiro tipo de motivos, em princípio não se esclarece por que o homem decide-se agir ou pela razão prática ou por motivos da sensibilidade. Claro está apenas que, se for necessário agir conforme a uma decisão do livre-arbítrio, deve poder ser computada a disposição do ânimo (ver RGV, AA 6: 25). Da perspectiva do mal ou da ruindade moral a situação apresenta-se de outra maneira: agimos conscientes dos motivos da felicidade própria, contudo não podemos, com isso, considerar ter determinado nossa vontade provavelmente conforme o imperativo categórico.

Para falar do homem como um ser mau por natureza, Kant informa-se por exemplos frequentes de ações más. O homem, cujo caráter inteligível é mau, pode realmente neste ponto conduzir moralmente as ações legais, na qualidade de ter adquirido um caráter empiricamente bom (ver Anth., AA 7: 137). Destarte, com isso, ele permanece mau porque age “conforme ao dever” mas não “puramente por dever” (RGV, AA 6: 30, t. 36). Apenas quem age “por dever”, é um homem “moralmente bom (agradável a Deus), i. e., virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*)” (RGV, AA 6: 47, t. 53). Com esse uso dos termos “conforme ao dever” e “por dever” fica marcada uma importante diferença na *Fundamentação*: o agir meramente conforme ao dever (portanto, moralmente legal) do comerciante <Krämers>, que também serve honestamente a seus clientes inexperientes, realmente não tem “nenhum verdadeiro valor moral” (GMS, AA 4: 398, t. 207), mas, segundo o que consta na teoria de 1785, sua ação nasce sem má disposição do ânimo. Nesse texto é empregado o adjetivo “mau” só para ação inequivocamente contrária ao dever (GMS, AA 4: 404). Apenas na

²² Ver RGV, AA 6: 59, tal como o caso paralelo do inescurecimento, o modo que “a lei moral torna-se motivo” (KpV, AA 5: 72, t. 116). Certamente há ainda um segundo véu de ignorância na moral: “Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (GMS, AA 4: 407, t. 213; comparar com RGV, AA 6: 20). Em princípio o amor-próprio não pode ser excluído como motivo de nossas ações.

Religião o adjetivo “mau” é utilizado de um modo que permite perceber que a extensão total do mal no mundo precisa permanecer-nos para sempre oculta, porque o inteligível, o atemporal, portanto, as máximas do agir e com isso a diferença entre moralidade verdadeira e legalidade meramente moral, se subtrai de toda apresentação cognitiva. Da perspectiva do observador simplesmente não se decide se alguém age “conforme ao dever” ou “por dever”.

Em outra ordem de ideias da *Religião* encontra-se, de modo relevante, a diferença entre a “*disposição originária para o bem na natureza humana*” (RGV, AA 6: 26, t. 32) e a propensão ao mal. A disposição original (portanto não adquirida) ao bem é fundamental para a resposta à questão segundo a “*determinação do homem*” e compreende três diferentes elementos. *Primeiro*: a disposição à animalidade no homem refere-se a um “amor a si mesmo [...] simplesmente *mecânico*” (RGV, AA 6: 26, t. 32), que não requer razão. Ela diz respeito à autoconservação, à reprodução e à comunhão com outros homens. Do abuso dessa disposição resultam os “*vícios da brutalidade da natureza*” (RGV, AA 6: 26-27, t. 32). *Segundo*: as disposições à humanidade são tais do “amor de si ... *que compara* (para o que se exige a razão), a saber: julgar-se ditoso ou desditoso só em comparação com outros.” (RGV, AA 6: 27, t. 33). Sobre elas está a inclinação do homem “*para obter para si um valor na opinião dos outros*; e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade*” (RGV, AA 6: 27, t. 33). Kant continua:

Os vícios que se enxertam nesta propensão podem, pois, denominar-se também vícios da *cultura*; e no mais alto grau da sua malignidade (pois então são simplesmente a ideia de um máximo de mal, que ultrapassa a humanidade), por exemplo, na *inveja*, na *ingratidão*, na *alegria malvada* etc., chamam-se *vícios diabólicos*. (RGV, AA 6: 27, t. 33).

Na *Anthropologie-Prieger*, de meados dos anos 60, Kant fala dos “vícios diabólicos”²³:

O sentimento simpatético denomina-se humano e quem não tem isso, desumano; mas quem tem o sentimento contrário, o antipático, denomina-se diabólico. [...] Realmente os homens não têm prazer imediato no mal, mas só neste caso, ele é o meio de sua inclinação para satisfazer e para promover seu proveito. Assim, a gente se alegra com a morte de um parente porque por meio dela se tem a herança [...]. Apenas se sentimos um prazer imediato na morte e destruição de outros, é que isso é diabólico. Se denomina-o assim porque não se pode compreender

²³ Anthr.-Prieger, p. 98; comparar com V-Anth.-Fried., AA 25: 608 (*Anthr.-Friedländer*).

que o homem, oriundo da humanidade, tenha prazer na destruição de um outro que não lhe é útil.²⁴

Inveja, malícia e ingratidão são considerados os três vícios diabólicos que não têm proveito.²⁵ Logo, nos antigos textos de antropologia encontram-se passagens, nas quais, por exemplo, é posta em relevo a vontade anárquica contrária legalmente (portanto despótica) de um homem: o

mau caráter é um ódio e oposição a tudo o que ocorre conforme os bons princípios, é uma resolução contra os bons princípios que reprimem as paixões e inclinações, e as trazem sob regra por meio das quais o homem é levado a agir segundo princípios, para se reposicionar. [...] quem tem uma má vontade, tem o caráter mau. O mau caráter é ou enganador ou malicioso. De acordo com o mau caráter, se é ou um impostor ou um inimigo do homem. Essas duas características constituem o mau caráter. O mau caráter refere-se aos direitos do homem. O caráter possibilita a moralidade tão logo for determinado pelo bem ou pelo mal.²⁶

Dessas citações depreende-se que Kant prontamente, nos anos 70 (especialmente na *Anthropologie-Friedländer*), em uma série de reflexões, define o mau caráter ou os vícios diabólicos de um modo que, no sentido da *Religião*, podem nascer oriundos da “disposição para a humanidade” (RGV, AA 6: 27, t. 33). Todos estes – em caso extremo – “vícios diabólicos” não são, pois, vícios de um “ser diabólico”: vícios diabólicos são vícios da cultura, enquanto um ser diabólico supõe o “antagonismo” (RGV, AA 6: 35) à lei moral em sua máxima suprema. Uma tal definição do livre-arbítrio, que não existe no homem diretamente, supõe toda cultura como ato original da liberdade. Kant manifesta-se contra a visão de que o homem como espécie é considerado diabólico, não obstante os homens, individualmente, poderem ser maus.

Concluindo, em *terceiro lugar*, Kant considera a disposição à “personalidade, como ser racional e, simultaneamente, suscetível de imputação” (RGV, AA 6: 26, t. 32). Ela existe em nada menos que na “susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil*, por si mesmo *suficiente, do arbítrio*” (RGV, AA 6: 27, t. 33), e apenas “tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora” (RGV, AA 6: 28, t. 34). Com isso, essa disposição diferencia-se essencialmente da segunda, fundada em uma razão prática, pois que é tributária de outros móveis (meramente sensíveis). Com a segunda disposição é pensada uma, como diríamos

²⁴ Anthr.-Prieger, pp. 97-98; comparar com V-Anth.-Fried., AA 25: 607-608.

²⁵ Ver V-Anth.-Mron., AA 25:1324 e V-Anth.-Fried., AA 25: 608-609.

²⁶ V-Anth.-Fried., AA 25: 651-652. Na *Anthr.-Prieger* ele fala sobre o “direito de humanidade” (p. 123; não impresso em AA 25).

hoje, razão instrumental, que exclusivamente pode formular imperativos hipotéticos. Na diferença tanto da primeira, quanto da segunda disposição está o sentimento moral, o qual é identificado com a predisposição ao mero respeito pela lei moral, e não representa ainda para si mesmo “um fim da disposição natural”, mas apenas neste ponto, como “móbil do arbítrio” (RGV, AA 6: 27, t. 33). De fato, para admitir este sentimento também nas máximas da ação necessita-se de um ato do livre-arbítrio. Aquele arbítrio, que ratifica isso por liberdade, é igualmente posto com um bom caráter.

Todas as três disposições referidas pertencem à “possibilidade da natureza humana”, posto o homem ser bom originariamente. Com essa doutrina é estabelecida uma ligação com a problemática da teodicéia: Deus é justificado perante o mal moral no mundo em cada caso, porque a disposição original do homem bom – como Kant acentua com Rousseau –, reduz o mal no mundo apenas a um abuso da liberdade do homem. Totalmente nesse sentido se diz no “*Começo conjuntural da história humana*”: “Assim, a história da *natureza* começa do bem, pois é uma *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa do mal, pois ela é uma *obra do homem*”.²⁷ Entrementes, com isso, é denominado somente um dos lados do abuso da liberdade. O outro lado é esboçado na *Anthropologie-Friedländer* com as seguintes palavras: tem-se a Providência: “cortam os males pela raiz para extrair o bem: pois na malignidade dos homens [...] está toda a terra, e por que não quis pressionar os outros, assim ela subordina-se à pressão social que a constituição e a pressão civil colocaram no caminho.”²⁸ Sem o abuso da liberdade – como Kant, uma vez formulou contra Rousseau –²⁹ não existiria a sociedade civil, as artes e as ciências; resumindo: não haveria cultura, civilização e também moral.

Veremos agora a contribuição que o mal pode oferecer ao bem. Kant distingue três diferentes níveis do coração mau (respectivamente bom), dos quais nos é confiado o terceiro nível, a malignidade da natureza humana reciprocamente do coração com sua perversão consciente da ordem moral. No mais baixo nível encontramos a “*fraqueza da natureza humana*”, de acordo com a qual o bem querer do homem não pode se impor perante as inclinações. O segundo e central

²⁷ MAM, AA 8: 115; t. 116. Ver também: *ibid.*, p. 123. Na *Anthropologie-Mrongovius* (1784/85) Kant expõe essa ideia: “A primeira tentativa que o homem faz de sua liberdade é sempre errônea.” (V-Anth.-Mron., AA 25: 1425).

²⁸ V-Anth.-Fried., AA 25: 691; ver p. 679-682, 697 e 651 (“Onde não há germe, lá não se pode entrar. Onde não há o caráter mau, é porque ainda há um germe para o caráter mediante o qual o bem pode ser expresso.”).

²⁹ Ver V-Anth.-Mron., AA 25: 1420-1421.

nível indica a corrupção <Unlauterkeit> que há na propensão do homem de misturar móveis morais com imorais propriamente, “ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem” (RGV, AA 6: 29, t. 35). Diferente do primeiro nível, a corrupção realmente leva ao agir moral, mas a lei moral não representa nisso móbil suficiente. A máxima não é “moralmente pura” (RGV, AA 6: 30, t. 36), a corrupção da formação da máxima leva a simples ações conformes ao dever. Com isso se estabelece uma ligação com a malignidade ou “o estado de corrupção (*corruptio*) do coração humano” (RGV, AA 6: 30, t. 36). Esse terceiro nível existe na perda do caráter, razão pela qual o homem é descrito como mau. Como temos visto, porém, também um homem mau *pode* executar “ações boas segundo a lei (legais)” (RGV, AA 6: 30, t. 36), o que naturalmente não significa o contrário do segundo nível, que todas as suas ações sejam conformes ao dever. Importante, todavia, é observar que Kant fala tanto do segundo como do terceiro nível de ações conformes ao dever respectiva ou legalmente boas (portanto também conformes ao dever). Evidentemente existe entre elas uma diferença decisiva. No segundo nível há, pois, uma ação meramente conforme ao dever, porque a lei moral não é móbil suficiente para a vontade boa do homem; no terceiro nível falta a vontade boa, tanto que o livre-arbítrio é determinado por móveis imorais a um agir meramente legal. Ações conformes ao dever e legais distinguem-se apenas devido à diferente disposição do ânimo; para a ação meramente legal falta inteiramente a vontade boa. O arbítrio de um homem é determinado por móveis imorais, então apenas casualmente ele age conforme ao dever, portanto, conforme a lei (ver GMS, AA 4: 390).

Enquanto o terceiro nível do coração mau é mencionado exclusivamente na publicação de 1792/93,³⁰ as outras duas “fontes do mal moral” (RGV, AA 6: 32, t. 38) surgem nos anos 80.³¹ Deve-se questionar nesses textos, como pode nos ser imputadas ações a partir da fraqueza e da impureza em geral, na qual precisa ser procurada a causa propriamente da maldade do homem na inversão da ordem moral, a “inversão dos motivos” (RGV, AA 6: 36, t. 42). Isso não é uma problemática insignificante para a compreensão da ideia de prova da *Religião*. Em princípio vale que a “culpa *inata* (*reatus*)” está no uso que o homem faz de seu livre-arbítrio. Porém, enquanto a malignidade é conceituada especialmente como uma “culpa premeditada (*dolus*)”, os

³⁰ No texto “Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia”, Kant realmente fala de uma “propensão, que *em si é má*”, mas liga esta apenas com “a profunda corrupção <Unlauterkeit> que é oculta” (MpVT, AA 8: 270).

³¹ Ver entre outros: KrV, A 808/ B 836; GMS, AA 4: 406; KpV, AA 5: 128; KU, AA 5: 264 e 273.

dois primeiros níveis do coração mau apresentam uma “culpa não premeditada (*culpa*)” (RGV, AA 6: 38, t. 44).

Essa ideia de uma culpa não premeditada causa uma impressão paradoxal. Como se pode falar de uma culpa moral se a ação correspondente não sucedeu de modo premeditado? Pode-se, segundo Kant, agir de modo não premeditado e, ainda, por liberdade? Se é para se diferenciar a culpa sem propósito da premeditada, essa culpa primeiro e por fim *não* se assenta numa inversão da ordem moral, e dificilmente também tem vínculo com o mal radical. Pode-se, portanto, formular essa ideia também assim: mesmo então, se o homem tivesse superado sua malignidade <Bösartigkeit>, na qual novamente ele produz a ordem natural da moralidade, as ações más seriam possíveis por fraqueza e corrupção. A sistemática de Kant neste lugar chega a vacilar: bem e mal, culpa e mérito somente podem ser imputadas a um homem, se ele define suas respectivas máximas pela liberdade. Ele é radicalmente mau por ter pervertido a ordem moral. Se novamente ele coloca esta ordem em um ato da autodeterminação, a fraqueza e a corrupção permanecem como os dois primeiros níveis de um coração mau uma vez ativo. Contudo, para ele, precisamente o homem parece não ser responsável. Kant não tem acentuado que não é culpa do homem também tomar o “móbil da sensibilidade” em suas máximas? Uma solução convincente desta problemática não parece existir no âmbito da teoria kantiana. Claro está apenas o motivo que o tem movido na introdução desta parte da doutrina na via de sua argumentação: deve ser evitado que o homem desculpe suas ações conformes ou expressamente contrárias ao dever em relação as circunstâncias adversas, que não estão à disposição de seu poder. Uma tal justificação ou desculpa precisa ser excluída, porque senão em geral não existe ação moralmente valiosa. Quem não age por liberdade, também não pode reclamar por suas ações. Como pessoa mesmo, em caso de culpa não premeditada, o homem não se realiza sob a lei moral e não tem possibilidade de reclamar uma valorização não moral de seu ato.

Quão profunda e extensa segue a ideia de uma rigorosa, moral e legal imputação das ações não é esclarecido unicamente pela expressão “ópio à consciência” (RGV, AA 6: 78n., t. 84n.) com a qual Kant flagela as práticas do estado espiritual de um homem à beira da morte, que, em vista de sua inação, tem uma consciência ruim, para adjudicar consolo não merecido, mas pode ser especialmente ilustrado com insistência também em uma passagem do texto “Princípios metafísicos da doutrina do direito”. Nele é discutida a questão se a justiça pública de um julgamento penal pode abranger um ato que, conforme a interpretação de muitos, tenha ocorrido em estado legal natural. Assim recuam o

assassínio materno de criança e o homicídio no duelo constante por um sentimento de honra, o qual *não* foi proibido pelo legislador público. Homicídios praticados por causa da “*honra do sexo*” ou da “*honra militar*” (MS RL, AA 6: 336; t. 142), parecem por isso não poder ser vingados com a pena de morte, porque se desculpa o ato por meio de situações externas (a ausente “proibição” pública do sentimento de honra); logo, foi dado de certo modo no estado legal-natural. No entanto, Kant retoma esta argumentação decidido: “o imperativo categórico da justiça penal permanece (o homicídio ilegal de um outro tem de ser punido com a morte)”, não obstante a bárbara legislação da “culpa” esteja no fato de “não coincidirem os móveis da honra no povo (subjetivamente) com as providências que (objetivamente) são adequadas a seu propósito, de tal modo que a justiça pública procedente do Estado torna-se uma *injustiça* em vista daquela procedente do povo.” (MS RL, 6: 336-337; t. 143). No âmbito da justiça pública, Kant também não vê motivo para suspender o rigoroso princípio da imputabilidade do próprio ato por meio de circunstâncias que inequivocamente não estão no poder *empírico* à disposição da pessoa ativa. Com isso tem se o primeiro argumento contra a interpretação moral-filosófica do mal radical: o homem é mesmo responsável pela culpa não premeditada, porque ele age por liberdade, não se necessita em princípio da doutrina do mal radical para esclarecer como é possível uma ação livre má.

Essa visão que desculpa a incapacidade subjetiva de uma pessoa sem violação objetiva da moral e do direito está amparada na afirmação segundo a qual, por fim, o homem pode também aquilo que ele moralmente (ou legalmente) deve.³² Isso se refere não só ao preciso e considerado caso do homicídio por motivo de sentimento de honra (no fio condutor do imperativo categórico, a pessoa poderia se convencer da dignidade da pena da própria ação), mas, também, está explícito na constelação teórica do texto *Religião*. Ações por fraqueza e corrupção podem ser evitadas subjetivamente, porque a lei objetiva válida moralmente exige isso de nós categoricamente. De uma outra perspectiva descrevemos: o homem “por nenhuma causa no mundo pode deixar de ser um ser livre ativo” (RGV, AA 6: 41; t. 47) – e pelas circunstâncias não se desculpa seu ato:³³ “Satisfazer ao mandamento

³² Ver: KpV, AA 5: 30; RGV, AA 6: 49 n., 50; TP, AA 8: 287-288 e ZeF, AA 8: 370.

³³ Por certo ações podem *não* ser imputadas a um homem, se em certo tempo o ato dele, por exemplo, em razão de confusão espiritual, não ocorreu no “exercício de sua liberdade” (KpV, AA 5: 98, t. 160; comparar com V-Metaphysik K 3, AA 29: 1019-1020. No sentido estrito da palavra, porém, isso também não é *seu* ato – caso análogo ao das representações que não são as representações de um sujeito. Ver Klemme (1996, pp. 207-208).

categórico da moralidade está todo o tempo em poder de cada um; satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade, raramente, e nem de longe é possível a qualquer um, sequer com vistas a um único objetivo.” (RGV, AA 6: 36-37, t. 61).

Comparativamente encontra-se invertida a “ordem moral” no sentido da maldade do homem. Ela pode de fato ser restabelecida por meio de um ato da livre autodeterminação. Com isso, o indicado “renascimento” do homem, como Kant expressa apoiando-se no discurso pietista, deve ser descrito como uma “revolução no caráter” ou uma “*revolução* na disposição de ânimo” (RGV, AA 6: 47, t. 53), mediante as quais adquirimos um caráter bom inteligível.³⁴ Concretamente essa revolução existe no reconhecer irrevogável da santidade, por conseguinte, da “pureza” da lei moral. O respeito pela lei moral é, pois, aceito por si como “motivo impulsor *suficiente* [...] da determinação do arbítrio” (RGV, AA 6: 46, t. 52) em nossas máximas. Porém, essa revolução de modo algum significa que mediante isso o homem já tenha se tornado santo. Entre “a máxima e o ato há ainda um grande hiato” (RG, V AA 6: 46, t. 52). Enquanto o caráter bom inteligível – a *virtus noumenon* adquirida por meio de uma revolução, a suprema causa de todas as máximas “graças a uma única decisão imutável” – efetiva-se, o caráter empírico da pessoa, a *virtus phaenomenon*, precisa ser adquirido no tempo “*pouco a pouco*” por meio de uma “*reforma gradual*” (RGV, AA 6: 47, 48; t. 53). Tão somente no “contínuo agir e devir” ele pode esperar “que, com semelhante pureza do princípio que adotou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau para o melhor” (RGV, AA 6: 48, t. 53-54). Precede a revolução deixar o estado ético natural; a reforma pode se dar *neste mundo* em um progresso ao moralmente melhor. Destarte, apenas o fundamento de um

³⁴ Devido ao tempo não ser a forma da intuição do inteligível, a obtenção de um caráter inteligível também não pode ocorrer no tempo. Não fica claro como, em geral, é descritível um estado *antes* e *depois* da “revolução do caráter”. Um entendimento puro lógico do “antes” e do “depois” é excluído porque a revolução, de acordo com a *Religião* (mas não conforme a primeira *Crítica*) supõe uma reforma da disposição de ânimo que, por seu lado, se realiza no tempo. Para julgar a respectiva exposição na primeira *Crítica*, a causalidade do entendimento pode ser determinada por meio do tempo porque seu efeito tem um começo (temporal) “na série dos fenômenos” (A 554/ B 582; ver RGV, AA 6: 43). A respeito do conteúdo da teoria de 1793, também não fica claro se essa revolução de todos os homens e “em igual tempo” precisa ser ou será consumada. – Na primeira *Crítica*, segundo a qual *não* poderemos obter um caráter inteligível, Kant escreve sobre esse caráter: “Em relação ao caráter inteligível, de que aquele é apenas o esquema sensível, nenhum *antes* ou *depois* é válido e toda a ação, independentemente da relação de tempo em que juntamente com outros fenômenos se insere, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura. Esta, por conseguinte, age livremente ...” (A 553/ B 581).

caráter bom empírico leva realmente à legalidade (moral), porém nunca à moralidade em sentido próprio.³⁵

Como, no entanto, se pode esclarecer que o homem, mormente seu caráter inteligível encontrado na revolução, ainda aja mal?³⁶ Primeiramente, a esse respeito, deve-se observar que, no âmbito da doutrina moral, Kant palpita do lado dos rigorosos:³⁷ nisto o homem é bom ou mau, como é seu caráter bom ou ruim adquirido por meio de um ato da livre autodeterminação. Também o homem mau distingue-se por meio da constância. O caminho ao bem leva ao mau caráter que é superado em uma “revolução do caráter”. Isso parece diferente em um homem sem caráter, que por isso custa a adquirir um bom caráter, pois ele não parece capaz de agir por princípios.

É melhor ter um caráter mau que nenhum? O homem sem qualquer caráter não é odioso, mas desprezível, por isso é melhor ter um mau caráter que nenhum. Pois quem tem um caráter, seja ele ruim ou bom, isso já indica uma força da alma, de que se é capaz de agir segundo princípios, e se o caráter também é mau, ainda assim por meio de princípios ele pode ser melhorado. Porém, quem não tem caráter, não está em sintonia consigo mesmo; hoje ele oferece tudo o que é muito generoso, mas amanhã ele será muito mesquinho e perdido, porque vê que chega ao efêmero se diariamente agir assim. Daí ele conceber rapidamente uma outra regra, portanto nele nada é confiável. (V-Anth.-Fried., AA 25: 631)

Na *Religião*, sem qualquer fundamentação, Kant afirma que a pessoa uma vez tendo adquirido um caráter bom inteligível nunca reverá o respectivo ato da livre autodeterminação. De modo diferente do âmbito legal, em que não é excluída uma recaída factual num estado de

³⁵ Ver RGV, AA 6: 47, MS TL, AA 6: 392, t. 203-204 e KpV, AA 5: 71-72. Segundo Willaschek o caráter inteligível é formado pelas ações empíricas: “Assim reformamos por meio de nossa ação empírica nossa disposição de ânimo e com isso nosso caráter inteligível.” (1992, p. 165; comparar com pp. 166-167, 169 e 258). Contudo, Kant parece não querer afirmar que circunstâncias empíricas representem uma condição *suficiente* para a aquisição de um caráter bom inteligível. Ao contrário, este poderá ser modificado somente na forma de uma “revolução” ativa sobre si próprio (ver RGV, AA 6: 47 e Anth., AA 7: 294).

³⁶ Para a sistemática kantiana, esta é a questão central; com isso, Willaschek não pode respectivamente negar que ele liga à ideia de progresso moral ao conceito de reforma (ver 1992, pp. 161-162). O *pointe* da argumentação kantiana, parece-me, existe precisamente com base na propensão adquirida ao mal, porque também após a revolução e a aquisição de um caráter bom sucedem ainda ações moralmente más.

³⁷ Ver RGV, AA 6: 22; e também a *Anthr.-Reichel* (1793/94): “Um homem que tem um caráter, seja ele bom ou mau, é capaz de uma imputação. Imputação é o tipo de motivo que nasce da vontade livre. Todo caráter mantém ações segundo princípios.” (p. 122, não impresso em AA 25). – Este (para Kant, natural) rigorismo pode ser a razão pela qual ele falta em uma passagem introdutória da primeira parte para, em geral, considerar uma posição mediadora. Por isso, a terceira seção (RGV, AA 6: 20, linhas 18-34) dessa parte poderia de fato ser introduzida no manuscrito só tardiamente (para essa suposição, ver Brandt, 1995, pp. 343-347).

anarquia, não se pode realizar restauração da vontade má.³⁸ Deste modo também está claro por que o mal no homem precisa ser “posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento)” (RGV, AA 6: 22, t. 28): se fosse justificado pois o primeiro uso da liberdade em um caráter *bom* inteligível do homem, então seria excluída uma aquisição tardia de um caráter mau inteligível. Se se quer assim, também Kant apresenta-se neste lugar como (disposição de ânimo) platônico: quem adquiriu um caráter bom uma vez, nunca mais concede ao primata a felicidade própria que tem. Uma regressão moral está excluída.

Retomemos a questão por que o homem *conforme* a “revolução do caráter” em geral ainda age mau. A resposta de Kant reduz-se essencialmente na despreziosa afirmação de que tendo o homem uma vez adquirido a propensão má, ela é “inextirpável” (RGV, AA 6: 51, t. 57) e por isso sempre pode “prevalecer” (comparar com AA 6: 37). O homem que uma vez inseriu o mal em seu domínio despótico, de fato não pode mais extirpá-lo, tão somente ainda dominá-lo. Para a revolução, o mal ocorre como uma força *externa* que acossa nosso livre-arbítrio no *medium* das inclinações e paixões. Ao homem nessa situação resta apenas a esperança de com o tempo *superar* aquele grande obstáculo do progresso ao aprimoramento moral “mediante o emprego das suas *próprias* forças” em um processo de “agir incessantemente contra” (RGV, AA 6: 51, t. 57). A “revolução do caráter” encontra seu correspondente na ideia de uma “reforma gradual” no “modo do sentido” (RGV, AA 6: 47, t. 53).

Da decisão, uma vez estando livre para inverter a ordem moral, resulta em uma propensão má, que não pode ser elevada por meio do uso da liberdade, nem de longe é a doutrina do pecado original, a que Kant joga com a expressão, cunhada da teologia, “dívida de pecado” (RGV, AA 6: 72, t. 78): o mal continua efetivo não somente na forma da fraqueza e da corrupção;³⁹ daí a inversão original da relação entre

³⁸ No *Gemeinspruch*, Kant acentua que “o bem [...] uma vez instalado, se mantém por si mesmo continuamente” (TP, AA 8: 312).

³⁹ Destas matérias, a fraqueza da natureza humana e a corrupção da formação das máximas, naturalmente Kant tratou antes de 1792 para esclarecer a má ação, mas sem ligá-las à doutrina do mal radical (ver abaixo). Isso está também na passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual Kant fala de uma “*dialética natural*”, que indica uma “propensão”, “para opor arrazoados e sutilezas às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar.” (GMS, AA 4: 405, t. 212). Ligar somente esse texto à doutrina do mal radical, como é tentado, por exemplo, por Allison (1990, pp. 151-152), não é possível, pois a razão comum humana, devido a essa “propensão” ser mobilizada pelos

sensibilidade e lei moral no nível da máxima suprema proporcionar ao homem um caráter mau empírico, e a revolução do caráter (inteligível) de modo algum significar também uma revolução do modo de sentir (empírico). A espontaneidade absoluta do arbítrio humano chega neste ponto evidentemente a seus limites. Como ainda veremos, Kant limita provisoriamente o poder do homem, portanto sua faculdade, para superar com a própria força o mal por culpa própria <selbstverschuldete>, e conceder espaço para a ação de Deus.

Pertence aos *deficits* da interpretação pura moral-filosófica do mal radical esta nova constelação produzida por meio da “revolução do caráter” sem apoio conceitual diante de si. Em regra, ela não é tematizada.⁴⁰ Se com a doutrina do mal radical a intenção de Kant tivesse sido responder à questão “como pode, pela liberdade, ser imputado ao homem ativo o mal como culpa?”, todas as respostas fracassariam, pois então o homem poderia se reinserir à ordem moral no inteligível, apesar de no nível empírico sempre ainda agir mau. A seguir, esse ponto é esclarecido tendo em vista a concepção de Kant de uma comunidade ética.

3. Os obstáculos à moralidade e à comunidade ética

A função própria do mal radical na argumentação do texto *Religião* fica clara se tivermos presente que a “propensão para o mal na natureza humana” (RGV, AA 6: 28; t. 34) representa o maior de todos os obstáculos possíveis ao caminho da “melhoria” moral “de si mesmo” (RGV, AA 6: 51, t. 57). Com isso, o mal radical não é naturalmente o único obstáculo à moralidade. O imperativo categórico aplica-se em sujeitos que são, simultaneamente, seres do entendimento e seres sensíveis.⁴¹ Os obstáculos à liberdade (interna), e com isso à moral, são tais em primeira linha que resultam de nossa sensibilidade, portanto assediam-nos na forma de sentimentos, inclinações e paixões (ver KrV, A 55/ B 79). Correspondentemente precisamos nos representar existindo

princípios práticos, “se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática*” (GMS, AA 4: 405, t. 212), para lá perscrutar os princípios genuinamente morais. Porém, no âmbito da filosofia prática não existe “*dialética natural*”.

⁴⁰ Ver, entre outros, Prauss (1983), Konhardt (1988), Schulte (1988), Allison (1990), Timmons (1994) e Safranski (1997).

⁴¹ “Mas todos os três conceitos, o de *motivo*, o de *interesse* e o de *máxima*, só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva de seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática ...” (KpV, AA 5: 79, t. 129). Sobre a diferença entre liberdade prática e transcendental, ver Klemme (1996, pp. 82-95).

no mundo inteligível sem tais obstáculos, como Kant acentua na primeira *Crítica*. Quando ele resume esses obstáculos qualificando-os de “fraqueza ou corrupção <Unlauterkeit> da natureza humana”,⁴² torna-se fácil reconhecer o primeiro de ambos níveis do coração bom ou ruim na *Religião*. Sem a sensibilidade compreendida como “obstáculo à razão prática” um ser livre não pode sentir “respeito pela lei” (KpV, AA 5: 76, t. 124). Com o terceiro nível introduzido de modo suplementar em 1792/1793, a “malignidade da natureza humana ou do coração humano”, o mal totalmente evidente obtém uma *nova* qualidade, por aqui haver um obstáculo “autoculpado” (RGV, AA 6: 29, 32, t. 35, 38) do homem no progresso moral. Porque ele é especialmente grande, é necessário também um esforço incomum para ser superado. Como é sabido, necessita-se de violência, força ou poder para superar ou retirar um obstáculo. Devido a isso, não sem razão, Kant recorre à metáfora da guerra nos escritos supra da segunda e terceira parte do texto *Religião*.⁴³ Eles falam: “Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem” e sobre “O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra.”

Aqui gostaria de me limitar a algumas observações para essa terceira parte.⁴⁴ se, de uma vez por todas, a partir de si mesmo o indivíduo não pode criar a força para superar a propensão ruim de onde ele a toma então? Já no começo dessas partes serve-se o filósofo de Königsberg de uma terminologia que não combina com a interpretação moral-filosófica. Pois o mal aqui é conceituado como uma força que atua *de fora* sobre nós e combate nossa liberdade “constantemente” (RGV, AA 6: 93, t. 99). “No entanto, o homem encontra-se nesta situação pejada de perigos por sua culpa própria; por conseguinte, está *obrigado*,

⁴² A 808/ B 836. Na *Metaphysik-Pölitik* (segunda metade dos anos 70) é dito: “A maior liberdade é estimada pelos homens segundo o grau de superação dos obstáculos. Nosso parâmetro para definir a grandeza da liberdade, está portanto no grau de superação dos móveis sensíveis.” (V-MP-LI/Pölitik, AA 28: 256; comparar com V-Mo/Collins, AA 27: 293-295; V-MP, AA 28: 747; GMS, AA 4: 449; KpV, AA 5: 24; MS TL, AA 6: 381 n., t. 191-192, tal como – com os esclarecimentos de Verri do significado da concepção de dor na *Antropologia* de Kant – AA 25: xliii-xlv). Ver também *Moralphilosophie-Collins* de meados dos anos 70: “Aquela ação à qual devo me coagir, e em que tenho de superar muitos obstáculos, é mais imputada do que exercida de boa vontade ...” (V-Mo/Collins, AA 27: 291). Em todo caso, na “Doutrina do direito” trata-se de um obstáculo no qual aquele “que é injusto <unrecht>” é denominado um obstáculo à liberdade segundo leis universais (MS RL, AA 0: 231, t. 37). Esse obstáculo corresponde à coerção legal enquanto um “impedimento de um obstáculo da liberdade” (MS RL, AA 6: 231, t. 37; comparar com MS TL, 396, t. 207-208).

⁴³ Consideremos a primeira frase do segundo livro: “Que para chegar a ser um homem moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o gérmen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater uma causa antagônica do mal que em nós se encontra ...” (RGV, AA 6: 57, t. 63).

⁴⁴ Para o conteúdo desta parte e o problema de sua interpretação, ver também Baumgartner (1992).

enquanto é capaz, pelo menos a empregar força para dela se desvencilhar. Mas como? – Eis a questão.” (RGV, AA 6: 93, t. 99). Este perigo não se conduz sozinho por sua “natureza rude”, portanto, a partir de sua fraqueza e corrupção, mas pelo contrário, resulta *também* do fato da comunidade com outros homens aos quais o indivíduo é ligado. O mal que se acreditou superado por meio de um ato inteligível da livre autodeterminação por uma “revolução do caráter”, após isso, no âmbito da vida social conjunta dos homens, continua ativo sobre as paixões conduzidas pelas ações a serem causadas neles.

Não é pelos estímulos da primeira [sc. sua natureza bruta, H. K.] que nele se agitam as paixões, que assim importa em rigor chamar, e que tão grandes devastações ocasionam na sua disposição originariamente boa. [...] A inveja, na ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros.⁴⁵

É o fato da vida social conjunta que obsta os homens nisso, muito embora a revolução na disposição do ânimo superar sua propensão ao mal, compete ao mal reagir com força unificada. Isso ocorre por meio do “levantamento e extensão de uma sociedade segundo leis de virtude” (RGV AA 06: 94, t. 100) que abrange a espécie humana toda.⁴⁶

A semelhança com a concepção do estado legal natural é evidente: tanto este é compreendido como uma guerra de todos contra todos, quanto o uso mais antigo da liberdade no âmbito da moral também se refere a um estado de liberdade sem lei:

Ora bem, assim com o estado de uma liberdade externa desprovida de lei (brutal) e de uma independência em relação a leis coercitivas constitui um estado de injustiça e de guerra de todos contra todos, de que o homem deve sair, para ingressar num estado civil político, assim o estado de natureza ético é um *público* assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna imoralidade, de que o homem natural se deve, logo que possível, aprontar a sair. (RGV AA 6: 97, t. 103)

⁴⁵ RGV, AA 6: 93-94, t. 99-100. Wood cita esta passagem para provar sua tese de que o mal é de natureza social (ver 1991, pp. 339-340), no entanto, admite que a natureza “social” do mal tem sua origem em uma autodeterminação inteligível.

⁴⁶ Confuso na construção kantiana é que o peso da inveja <Laster des Neides>, da ambição <Habsucht>, da ingratidão <Undankbarkeit> diante de um benfeitor, etc., resultam da vida em comum com outros homens e por isso podem surgir unicamente do segundo nível do coração mau. Em outras palavras: não está claro por que Kant geralmente introduz o terceiro nível, se a realidade de tais paixões e inclinações foi esclarecida já com o segundo nível.

O homem é obrigado a deixar esse estado sem lei e se deslocar para uma “república universal segundo leis da virtude” (RGV, AA 6: 98, t. 104). Enquanto com o soerguimento da sociedade civil a esperança está ligada a uma paz duradoura interna e entre estados,⁴⁷ o soerguimento de um “ser comum ético” sob o domínio de Deus⁴⁸ dá-nos sozinho a ocasião de ter esperança de que o bem-moral vencerá o mal-moral. Não obstante a recolocação da ordem moral no âmbito dos respectivos indivíduos, que de ora avante têm uma vontade boa, no âmbito social o mal exerce seu domínio despótico sobre os homens. Para vencer, o mal sobrepõe-se as forças da vontade (virtude) dos indivíduos. Enquanto os homens segundo isso permanecem no estado ético natural e não têm que existir em uma comunidade ética; mesmo com a vontade boa de cada um eles correm o risco, de atuar como “*instrumentos do mal*” (RGV, AA 6: 97, t. 103). Onde, para superar o despotismo do mal por culpa própria, ficar uma única possibilidade: o homem deve executar um *contínuo* ato livre de autodeterminação, por meio do qual ele sozinho pode esperar para efetuar o que é devido moralmente em um progresso sempre duradouro: para promover o sumo bem comum ele se coloca prontamente neste mundo em uma comunidade ética. Como este fim pode ser erguido apenas da espécie humana, trata-se de um dever: “do gênero humano para consigo mesmo” (RGV, AA 6: 97, t. 103).

Com isso se tem a passagem da moral para a religião: mesmo a instituição de uma “república universal segundo leis de virtude” está sobre as forças humanas. A partir destas bases necessitamos de “um ser moral superior [...] cuja universal organização as forças, por si insuficientes, dos particulares são unidas em vista de um efeito comum” (RGV, AA 6: 98, t. 104). Sem o auxílio de Deus, não podemos superar o estado ético natural; mas com e em sua ajuda, precisamos nos provar dignos de que fazemos tudo que está em nosso poder para promover o “fim comum” (RGV, AA 6: 97, t. 103). Por conseguinte, as relações legais e éticas entre os homens são aquelas que se pacificam em dois passos. No âmbito da filosofia política e da do direito vale: o homem

⁴⁷ No *Conflito das faculdades*, Kant apontou a guerra como: “o maior obstáculo do moral” (SF, AA 7: 93, t. 111).

⁴⁸ “Mas como pode esperar-se que de um lenho tortuoso se talhe algo de plenamente reto? [...] Instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus. Contudo, não é permitido ao homem estar inativo quanto a este negócio ...” (RGV, AA 6: 100, t. 106). A metáfora (claramente otimista) do “lenho tortuoso” está em Platão, *Protágoras* (325 d), e Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (1109 b); ver também *Prediger* 7, 13. – Em seu ensaio Andrews Reath procura deduzir da terceira parte da *Religião* uma concepção secular do sumo bem, segundo a qual somos obrigados a criar em comum instituições sociais conforme as diretivas da lei moral, que demarca a comunidade ética de uma sociedade virtuosa que está sob o domínio de Deus (ver Reath, 1988, pp. 616-617).

deve *primeiramente* deixar o estado natural e existir em uma sociedade civil; *em segundo lugar* ele deve aspirar ao “fim político supremo” (MS RL, AA 6: 355; t. 160) por meio da instituição de uma *societas civilis* segundo princípios republicanos. Diante disso, na esfera moral vale: em um *primeiro* passo, o homem deve restituir a ordem moral, e como, com isso, ainda o estado ético natural não é superado, ele deve em *segundo lugar* existir em uma comunidade ética sob o domínio de Deus. Tal como o mal moral pode ser superado unicamente com a ajuda de Deus, a conhecida obtenção da paz legal não é representável sem a proteção da “natureza” ou da “Providência” (ZeF, AA 8: 360, 361 ss.). No entanto, enquanto os homens mantêm sua soberania na sociedade legal, eles retiram-se como membros da sociedade virtuosa em Deus.⁴⁹

4. O mal e os meros obstáculos sensíveis

Gostaria de finalizar minha exposição sobre a *Religião nos limites da simples razão* nesse ponto, para apresentar um outro argumento a favor da tese que não retira disso a doutrina do mal radical para esclarecer a possibilidade de uma ação livre má. Pode ser apontado que o homem também é responsável por aquelas ações que *sozinhas* resultam da fraqueza de sua natureza e da corrupção de suas máximas, daí a interpretação estritamente moral-filosófica do mal radical perder definitivamente sua força persuasiva.

Em “A característica antropológica”, a segunda parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant discute, entre outros pontos, também o caráter da espécie humana.⁵⁰ Na seção especial sobre sua disposição moral, tal como na *Religião*, ele coloca como questão de partida se o homem é bom ou mau por natureza. A posição

⁴⁹ Ver RGV, AA 6: 98-99. Os membros de uma comunidade política, por certo, não podem ser pressionados por ela a deixar o estado ético natural. Os âmbitos da comunidade legal-civil e da comunidade ética (Estado e igreja) são separados rigorosamente um do outro (RGV, AA 6: 95-96). Mas isso significa também que aqueles homens que se inserem numa comunidade ética por decisão própria, não têm competência para rescindir sua obediência perante a comunidade legal-civil. A comunidade ética é distinguida por meio da ausência de todo tipo de leis públicas coercitivas. Neste ponto, ver a exposição de Moses Mendelssohn em sua “Jerusalém, ou sobre poder religioso e judaísmo” (1783): “Logo, aqui já está uma diferença essencial entre Estado e religião. O Estado tolera e coage; a religião ensina e persuade; o Estado subscreve leis, a religião, madamentos. O Estado tem força física e serve a si mesmo onde é necessário; o poder da religião é amor e bem-fazer. [...] Em uma palavra: a sociedade civil pode, como pessoa moral, ter *direito de coerção* e conserva este deveras por meio também do contrato social. A sociedade religiosa não tem pretensão ao direito de coerção e pode se manter no mundo por meio de todos os contratos sem esse direito.” (1983, p. 114). Agradeço a Reinhard Brandt a indicação de Mendelssohn.

⁵⁰ A partir disso encontram-se as exposições sobre o caráter da pessoa, do gênero, do povo e da raça (ver Anth., AA 7: 285-333).

central, que ele seja suscetível por natureza igualmente para o bem e para o mal, é recusada com o argumento de que seria refutável que a espécie humana não possui caráter (Anth., AA 7: 324). A tese condutora de Kant diz: o homem como

um ser dotado de uma faculdade da razão prática e da consciência da liberdade de seu arbítrio (uma pessoa) se vê nessa consciência, mesmo em meio às mais obscuras representações,⁵¹ sob uma lei do dever e no sentimento (que então se chama sentimento moral) de que *ele* e, por meio dele, os *outros* receberam o que é justo ou injusto. (Anth., AA 7: 324, t. 218).

Ele identifica essa consciência com o caráter inteligível, que, segundo isso, em sentido próprio da palavra, é sempre um bom caráter. Com isso é apontada uma diferença essencial em relação à *Religião*, a qual se deve não consenrente aos distintos níveis de argumentação e fins de prova de ambas publicações, que sem dúvida existem: o caráter (bom) inteligível é tão pouco adquirido⁵² por meio de um ato do livre-arbítrio, quanto é possível definir este caráter em geral no sentido do mal radical. Assim Kant, em 1798, nos diz de modo reconfortante: o homem é por natureza “*bom*”.⁵³ Observemos bem: aqui é acentuado que o caráter inteligível do

⁵¹ Para o problema das “representações obscuras” em Kant ver Klemme (1996, pp. 187 ss.). A *Fundamentação da metafísica dos costumes* serve a Kant de busca ou definição da lei moral, a qual “sempre já” (portanto de modo inconsciente, obscuro) está na base de nossos juízos (ver GMS, AA 4: 397). Tão somente a fixação pura (não-empírica) do imperativo categórico assegura esta “entrada” e “estabilidade” (GMS, AA 4: 405, t. 212; ver também: GMS, AA 4: 409-411 e 436-437) à alma humana. A representação que temos de um saber não esclarecido da lei moral, Kant defende (tal como Leibniz) já nos passados anos 70: “Assim a moral toda é só uma análise da provisão de conceitos e reflexões que o homem tem como obscuras. Não ensino nada novo, e as reflexões mais distintas nasceram em nós inconscientemente.” (V-Anth/Collins, AA 25: 20; ver também: MS RL, AA 6: 216, t. 22; Anth., AA 7: 324, t. 2-18-219, e V-MP-L1/Pöhlitz, AA 28: 227-228). Esse significado da “análise” explicitamente sintoniza-se com a fala do método “analítico” (GMS, AA 4: 392 e 445) da primeira de ambas as partes da *Fundamentação*. De acordo com os “Princípios metafísicos da doutrina da virtude” um princípio moral nada mais é “que *metafísica* pensada de forma obscura e que está presente em todo ser humano nas suas disposições racionais” (MS TL, AA 6: 376, t. 186). Em razão disso, sem uma metafísica dos costumes “não se deve esperar na doutrina da virtude nenhuma segurança e pureza e muito menos qualquer força motivadora.” (MS TL, AA 6: 376, t. 186). O esclarecimento de Kant do imperativo categórico e de suas diversas formas ocorre portanto *também* com a intenção de contribuir para o melhoramento de nossa praxis moral (a respeito deste ponto ver: Bittner, 1989, pp. 23-24, e Kersting, 1983).

⁵² Isso é diferente no âmbito da *pessoa*, que precisa *sempre* adquirir seu caráter, (ver Anth., AA 7: 285-302, t. 181-198).

⁵³ Anth., AA 7: 324, t. 218. Kant, novamente, apresenta outra formulação em *O conflito das faculdades*: “Se ao homem se pudesse atribuir uma vontade inata e invariavelmente boa, embora limitada, ele poderia vaticinar com certeza a progressão da sua espécie para o melhor, porque ela diria respeito a um evento que ele próprio pode produzir. Mas, face à mescla do bem e do mal na disposição [sic! H.K.], e cuja proporção ele não conhece, não sabe que efeito daí pode esperar.” (SF, AA 7: 84, t. 100). Esta é a reação que a Revolução Francesa causa em seus espectadores, que prova o caráter bom do gênero humano: “É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que [...] [manifesta], [...] um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa

homem é bom, e não meramente sua *disposição* original. O caráter inteligível é bom incondicionalmente, e naturalmente coloca-se a questão: como, sob essa suposição, em geral o homem pode agir de modo mau? Como no texto de 1793, também na *Antropologia* Kant acentua que o uso mais antigo da liberdade do homem prova sua propensão ao mal. O homem deseja o que não é permitido, mesmo que “saiba” que não é permitido. Destarte, segundo essa interpretação de Kant, ele não é responsável pela má ação, porquanto ele mesmo ter invertido em um ato inteligível a ordem natural da moralidade.⁵⁴ O mal não é ligado a esta inversão da ordem moral, mas ocorre sozinho no nível do “caráter *sensível*” (Anth., AA 7: 324). A propensão ao mal é deduzida como uma propensão animal, que consiste em “se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade” (Anth., AA 7: 325, t. 219). O grande adversário do bem é considerado, neste primeiro momento, não o homem como um ser inteligível, que tem se diferenciado do nível de uma máxima suprema *ativamente* para o mal. São, pelo contrário, suas inclinações que o assediam no nível do caráter sensível, e a cujo efeito ele cede *passivamente*. A má ação deve ser compreendida aqui no sentido de uma *falta* <Unterlassung> que existe oposta aos efeitos das inclinações não ativas. O homem subscreve a má ação responsabilmente, porque exclusivamente ele “*ativamente*”, “na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele” (Anth., AA 7: 325, t. 219), pode se provar digno da humanidade. E ele sofre a culpa moral, se renuncia a si próprio voluntariamente para assumir esta luta. Kant supõe aqui uma figura da argumentação que lembra o conhecido início do texto “O que é esclarecimento?”, de 1784, segundo o qual a imaturidade, para servir-se de seu próprio entendimento ocorre por culpa própria <selbstverschuldet>, porque na tomada de decisão o homem luta com os obstáculos da carência e não tem coragem (ver WA, AA 8: 35).

Evidentemente na *Antropologia* não foi afirmado que o homem também obtém isso para superar os obstáculos ao agir moral no caso individual, se ele quer realmente apenas isso. No entendimento de Kant, as consequências da ação não constituem objeto conhecido da nossa

do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal.” (SF, AA 7: 85, t. 101-102). O progresso contínuo ao moralmente melhor é comprovado porque não se esquece mais um tal acontecimento (ver SF, AA 7: 88, t. 105).

⁵⁴ Também na segunda parte do *Conflito das faculdades* não se tem a fala de que o homem adquiriu a propensão ao mal por meio de um ato inteligível mesmo. Ver, em todo caso, KrV, A 551-557/ B 579-585.

estima moral. Provamos o respeito à lei moral ao tentarmos superar esses obstáculos à moral.

Mas, também na *Antropologia*, Kant permanece com sua forte concepção de imputação. A ação moralmente má está sobre uma falta,⁵⁵ que certamente não se reduz a uma “simples falha natural” (RGV, AA 6: 59; t. 65), como na *Religião* é acentuado em comparação com os estóicos. Antes, ao contrário, ela funda-se na livre decisão <Entschluß> de assumir a luta contra os obstáculos morais. Destarte, ao contrário do texto de 1793, para isso não é de forma alguma necessária a suposição de um “princípio positivo particular (em si mau)”⁵⁶ no sentido do mal radical. Por certo também não podemos mais esclarecer como uma pessoa, que tem um caráter (bom) inteligente, em geral constitui uma máxima ilegítima, pois ela não assume a luta com suas inclinações. Kant, porém, não pode solucionar finalmente esse problema com a doutrina do mal radical, e sim em sua obscuridade localizá-lo apenas em um pretense nível “metafísico” que, aliás, permitiu-lhe a passagem da moral para a religião (cristã). Esta passagem não está prevista na *Antropologia*. Em uma observação nos “Princípios metafísicos da doutrina da virtude”, Kant sublinha de modo reiterado esse ponto central:

Ora, é impossível esclarecer o fenômeno de que nesta encruzilhada (na qual a bela fábula coloca Hércules entre a virtude e a volúpia) o ser humano mostre maior propensão a dar ouvidos à inclinação do que à lei, pois só podemos esclarecer o que ocorre na medida em que o derivamos de uma *causa* segundo leis da natureza, mas, neste caso, não conceberíamos o arbítrio como livre. (MS TL, AA 6: 379 n., t. 189; ver também MS RL, 6: 226-227, t. 33-34).

A imputabilidade das ações supõe a liberdade de arbítrio. No entanto, supomos que os homens agem por liberdade, e por fim não podemos mais esclarecer por que eles decidem pela má ação. Kant teria dado um esclarecimento geral: ele também precisou conseqüentemente livrar-se de sua concepção da imputação das ações. Entretanto, uma ação que não pode ser imputada também moralmente não tem valor.

Ainda nas passagens dos “Princípios metafísicos da doutrina do direito”⁵⁷ está muito claro que a imputação das ações não precisa ser ligada ao mal radical para marcar um ponto final cético de nossa

⁵⁵ A falta refere-se ao caráter inteligível, ao passo que a fala da “propensão a desejar ativamente o ilícito <Unerlaubten>” (Anth., AA 7: 324, t. 219) diz respeito ao caráter sensível.

⁵⁶ RGV, AA 6: 59; t. 65. Para esclarecer a ideia de uma faculdade gradual de imputação, na Introdução à *Metafísica dos costumes*, de modo enigmático Kant fala também de um “obstáculo moral (o dever)” ou de um “obstáculo fundado no dever”, o qual é limitado pelos “obstáculos naturais (a sensibilidade)” (MS, AA 6: 228).

⁵⁷ Ver também KrV, A 555-556/ B 583-584, e KpV, AA 5: 97-98.

capacidade de esclarecimento. Na seção sobre direito público, em uma longa observação, Kant coloca em dúvida a legitimidade da execução formal dos monarcas depositos à força. Por que com a “ideia de direitos humanos” sentimos uma profunda aversão moral diante da execução de Carlos I ou Luiz XVI? A resposta de Kant diz:

Qualquer transgressão da lei não pode nem tem de ser explicada de nenhum outro modo senão enquanto originada de uma máxima do criminoso (a de fazer desse crime uma regra), pois, se a derivássemos de um impulso sensível, então ela não seria cometida por ele enquanto um ser *livre* e não poderia ser imputada a ele. É completamente inexplicável, porém, como é possível para o sujeito adotar uma tal máxima contra a proibição da razão legisladora, pois somente os acontecimentos segundo o mecanismo da natureza são passíveis de explicação. (MS RL, AA 06: 320 n.; t. 127).

A execução é detestável, porque precisa ser pensada

como uma completa *inversão* dos princípios da relação entre o soberano e o povo [...] e, assim, a violência eleva-se com fronte altiva e segundo princípios acima do direito mais sagrado – o que parece ser como um abismo engolindo tudo sem volta, como um suicídio cometido pelo Estado, um crime sem nenhuma expiação. (MS RL, AA 6: 320 n.; t. 128).

A execução dos monarcas é “*diametralmente*” (MS RL, AA 6: 320 n.; t. 128) contrária à lei, e o criminoso é muito bem consciente disso como pessoa noumenal. Uma justiça terrena precisa abranger de modo sucinto e de frente a extensão desse delito. Logo, também no direito público há o “crime de maldade formal (totalmente gratuita)” (MS RL, AA 6: 320 n.; t. 128), que, como o mal radical no âmbito da moral, está sobre uma inversão da lei dos móveis sensíveis. Tal como na *Antropologia*, na “Doutrina do direito” não há referência a uma autodeterminação inteligível; como impossível de antemão é descartado qualquer outro esclarecimento geral do mal.

V Conclusão

Como demonstrado, deve-se entender a doutrina do mal radical a partir de um pano de fundo de uma argumentação que, para a tentativa de fundamentar a passagem da moral para a religião, requer fortemente pensar no direito natural, sem negar a referência sistemática à filosofia da liberdade (interna). O homem vê-se confrontado não só com obstáculos ao progresso moral que crescem a partir de sua sensibilidade; por meio da perversão da ordem moral ele tem posto no caminho de seu progresso moral também um obstáculo por culpa própria, o qual não consegue superar com a própria força. Em razão disso, ele precisa existir

em uma comunidade virtuosa sob o domínio de Deus. Mas a doutrina do mal radical não serve para responder a questão de como o homem pode se decidir pelo mal a partir da liberdade em geral. Já em razão disso, a *Religião* não responde sozinha esta questão moral-filosófica, porque o mal é concebido *segundo* a “revolução do caráter” como uma força externa, que em geral o homem sem o apoio externo de Deus não pode “vencer” ou superar. Sem um obstáculo por culpa própria (inteligível) ao progresso moral, o qual retira-se em seus efeitos do poder à disposição do homem, não há necessidade desprezível de se retomar a ideia de uma comunidade virtuosa sob o domínio de Deus. Conforme esta revolução, o mal se encontra como que uma força social efetiva entre os homens; contudo isso não significa que o valor da doutrina do mal radical possa ser reduzido a essa dimensão social ou socializadora.

Antes e depois de 1792/93, Kant tem de agarrar-se a sua concepção de uma imputação e responsabilidade moralmente incondicionais, desenvolvida totalmente independente da doutrina do mal radical. O homem é também responsável por suas ações más, se passivamente deixar preponderar suas inclinações e paixões. Sua ação tem valor moral apenas se ele tenta ativamente oferecer conteúdo a esta atuação de sua natureza sensível. Sem uma (necessidade <Nötigung> da) “autocoerção livre”⁵⁸ não há ações “por dever”; a autocoerção supõe a cidadania da pessoa concomitantemente igual no *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*.⁵⁹ Em virtude disso, não é moralmente decisivo se o homem também consegue realizar o bem; moralmente relevante é unicamente a questão se ele tem tentado realizar. Daí na *Antropologia* ser possível a Kant tematizar o mau caráter de modo independente da doutrina do mal radical e da ideia de uma “revolução do caráter” realizada no *nível da espécie*. Novamente a “falta” aqui é relativa apenas aqueles obstáculos que resultam de nossa sensibilidade e que nisso, na *Religião*, correspondem aos dois primeiros níveis do coração mau.

A interpretação moral-filosófica do mal radical tem por premissa a identificação kantiana entre lei moral e liberdade. Se neste texto pôde ser mostrado que esta doutrina não tem a função de esclarecer a ação livre má segundo sua possibilidade, mas sim fundar a passagem para a religião, objetivamente fica ainda a questão se a aparente identificação de Kant entre lei moral e liberdade não é em geral desastrosa para sua filosofia prática. Em vista desta problemática, sua referência ao não

⁵⁸ MS TL, AA 6: 383, t. 194; comparar com KpV, AA 5: 83, MS TL, AA 6: 379-381, 394 etc., t. 189-191, 205-206 etc.

⁵⁹ Unicamente deste modo Kant pode fundamentar em geral os deveres para consigo mesmo; cf. MS TL, AA 6: 417-418, t. 229-230.

esclarecimento da liberdade é seguramente insuficiente. Consideremos, todavia, sua interpretação da relação entre lei e liberdade em um enorme contexto; há dúvidas de que ele, à primeira vista, levantou efetivamente uma desprezenciosa identificação. Para tanto, algumas reflexões finais: Kant tem indicado que o estado natural legal, como um estado de uma “liberdade selvagem (sem lei)”,⁶⁰ deve ser superado com a entrada em uma coletividade civil. Analogamente a isso pode ser conceituada a liberdade (interna) de arbítrio no âmbito da ética como, em todo caso, um estado de liberdade sem lei. O livre-arbítrio está “sob” a lei moral como uma lei da liberdade, mas também pode se decidir factivelmente contrário, sem, com isso, suprimir o caráter de dever da lei.⁶¹ A crítica de que Kant não deixou claro como se pode agir mau por liberdade, porque ele identifica lei moral e liberdade, está pois na concatenação da ideia de uma liberdade *legal* determinante do arbítrio. A determinação legal do arbítrio, tão somente ela, visa um conceito de liberdade que, para todo ser racional, funda o mundo moral unificado sob o ponto de vista *formal*. Não sem razão, na *Religião*, Kant transfere a ideia de liberdade “selvagem” do estado de natureza legal para o ético: para superar o “estado de interna amoralidade” (SF, AA 7: 97, t. 103) por meio da inserção do homem em uma comunidade ética, a qual, segundo a *lei* da liberdade determina em cada um seu arbítrio “selvagem” ou “sem lei”. Na diluída analogia da diferença entre uma ação “por dever” e uma mera ação “conforme ao dever”, talvez aqui não possa ser introduzida a distinção (não kantiana) entre uma ação “por liberdade” e uma “mera” ação “livre”. Lei moral e liberdade (no sentido de um arbítrio legalmente determinado) permanecem juntas apenas em uma ação “por liberdade”.

⁶⁰ ZeF, AA 8: 357. E ainda: MS RL, AA 6: 307, 316, 343, t. 111-112, 122, 148-149; IaG, AA 8: 22, 25; ZeF, AA 8: 354 (“liberdade absurda”), 363; NTH, AA 1: 281 (“liberdade sem leis do cometa”); KU, AA 5: 319, t. 165 (liberdade sem leis da “faculdade de imaginação”) e KrV, A 451/B 479.

⁶¹ Na Introdução à *Metafísica dos costumes*, Kant acentua que a vontade, como aquela faculdade de desejar que pode determinar o livre arbítrio, é “a razão prática mesma” (MS, AA 6: 213). A respeito do livre-arbítrio, é preciso diferenciar entre liberdade negativa e positiva: “A *liberdade* do arbítrio é aquela independência de sua *determinação* pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal.” (MS, AA 6: 213-214; comparar com 226-227). Por conseguinte, no âmbito moral o livre-arbítrio pode também não determinar legalmente.

Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BAUMGARTNER, Hans M. "Das 'ethische gemeine Wesen' und die Kirche in Kants 'Religionsschrift'". In: F. Ricken und F. Marty (Hrsg.), *Kant über Religion*. pp. 156-167. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992.
- BECK, Lewis White. *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. München: Fink, 1974.
- _____. "Five concepts of freedom in Kant". In: J. T. Szrednicki (Hrsg.), *Stephan Körner – Philosophical analysis and reconstruction: contributions to philosophy*. pp. 35-51. Dordrecht: Springer, 1987.
- BITTNER, Rüdiger. "Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. pp. 13-30. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- BRANDT, Reinhard. "Ein problematischer Absatz im 'Ersten Stück' von Kants 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'", *Archivio di filosofia* LXIII (= Trascendenza, transcendentale, esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu) (1995): 337-349
- FACKENHEIM, Emil L. "Kant and radical evil", *University of Toronto Quarterly* 23 (1953-54): 339-353 (reimpresso em: _____. *The God within: Kant, Schelling, and historicity*. pp. 20-33. Toronto: University of Toronto Press, 1996.).
- HABERMAS, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- _____. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- HÖFFE, Otfried. "Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse". In: O. Höffe und A. Pieper (Hrsg.), F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (= Klassiker auslegen Bd. 3). pp. 11-34. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 1995.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin: W. de Gruyter, 1900 ff.
- _____. *Briefwechsel*. Auswahl und Anmerkungen von O. Schöndörffer, bearbeitet von R. Malter. Dritte erweiterte Auflage. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, ³1990.
- KERSTING, Wolfgang. "Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie", *Studia Leibnitiana* XV/1 (1983): 82-93.
- KLEMME, Heiner F. *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- _____. "Das radikale Böse, die Freiheit und die Zurechnung von Handlungen. Überlegungen zu Kant und Habermas". In: W. Löffler und E. Runggaldier (Hrsg.), *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie*. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Innsbruck 1998. Teil 1. pp. 398-402. Wien: Holder, 1999.
- _____. *Immanuel Kant*. Frankfurt a. M.: Campus, 2004.
- _____. "Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive". In: H. F. Klemme, M. Kühn, und D. Schönecker (Hrsg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. pp. 113-153. Hamburg: Felix Meiner, 2006.
- KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- LICHTENBERGER, Hans P. "Über die Unerforschlichkeit des Bösen nach Kant", *Studia Philosophia* 52 (1993): 117-131.
- MENDELSSOHN, Moses. "Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum". Berlin 1783 (= *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. Bd. VIII. Bearbeitet von A. Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt: Books on Demand, 1983).
- MICHALSON, Gordon E. *Fallen freedom. Kant on radical evil and moral regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- REATH, Andrews. "Two conceptions of the highest good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 593-619.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Das Böse. Oder das Drama der Freiheit*. München: Fischer Taschenbuch, 1997.
- SCHMITZ, Hermann. *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier, 1989.
- SCHÖNRICH, Gerhard. *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

- SCHULTE, Christoph. *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Fink, 1988, ²1991.
- TIMMONS, Mark. “Evil and imputation in Kant’s ethics”, *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 2 (1994): 113-141.
- TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- WALKER, Ralph C. S. “Achtung in the *Grundlegung*”. In: O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. pp. 97-116. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- WILLASCHEK, Marcus. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Metzler, 1992.
- WOOD, Allen W. “Unsociable sociability: the anthropological basis of Kantian ethics”, *Philosophical Topics* 19 (1991): 325-351.

Traduções utilizadas

- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. por George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. por Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. “Começo conjectural da história humana”. Trad. por Bruno Nadai. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo: FFLCH-USP, Jan-Jun, 2009, 109-124.
- _____. *O conflito das faculdades*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. por Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. por Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. por Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- _____. “Fundamentação da metafísica dos costumes”. Trad. por Paulo Quintela. In: *Kant*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Metafísica dos Costumes*. Primeira Parte: Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. Trad. por Clélia A. Martins, pp. 9-178; Segunda Parte: Primeiros Princípios da Doutrina da Virtude. Trad. por Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof, pp. 179-

311. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

Resumo: Procura-se esclarecer os aspectos centrais da doutrina do mal radical no texto *Religião*, para então focar sua função principal na ideia de uma comunidade ética. Com a diferenciação entre a mais livre autodeterminação e a lei moral obrigatória, procura-se mostrar que, com sua doutrina do mal radical, Kant, apesar de tratar de um problema moral-filosófico confiado pela tradição platônica, a saber, ou o livre-arbítrio já está sob a lei moral, ou sua autonomia é moralmente neutra, não tencionou solucioná-lo, uma vez que essa doutrina serve, antes, de introdução ao pensamento de uma comunidade virtuosa sob o domínio de Deus, portanto, ao esclarecimento da questão: por que a passagem da ética para a religião a partir de fundamentos éticos é inevitável e como ela se apresenta concretamente? Tal como se pensa o direito público de pressão no âmbito do direito, no âmbito da ética, por certo, a comunidade virtuosa tem inserido livremente a função de superar o *status* (ético) *naturalis*.

Palavras-chave: liberdade do arbítrio, mal radical, moral, religião, direito

Abstract: We look forward to clarify the main aspects of the doctrine of radical evil in the text *Religion*, in order then to focus its main function in the idea of an ethical community. With the differentiation between the most free self-determination and the obligatory moral law, we look forward to show that, with his doctrine of radical evil, Kant, although he treats a moral-philosophical problem trusted by the platonic tradition, that is, or free-will is already under the moral law or its autonomy is morally neutral, did not intend to solve it, once this doctrine serves, rather, as an introduction to the thought of a virtuous community under the domain of God, therefore, to the clarification of the question: why the passage from ethics to religion from ethical fundamentals is inevitable and how does it present itself concretely? Such as it is thought the public right to pressure in the ambit of law, in the ambit of ethics, for certain, virtuous community has inserted freely the function of overcoming the *status* (ethical) *naturalis*.

Keywords: freedom of will, radical evil, moral, religion, right

Recebido em 10/09/2013; aprovado em 30/11/2013.

Entre moral e religião: *destinação e afeto desinteressado* no debate Kant-Schiller

[Between morality and religion: *destination and uninterested affection* in the Kant-Schiller debate]

Luciano Carlos Utteich*

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Toledo, Brasil)

Ao final da carta de 13 de julho 1793 enviada ao príncipe de Augustenburg¹, do conjunto das que compõem a primeira versão de *Sobre a educação estética numa série de cartas*², Schiller menciona o envio anexo de um pequeno texto intitulado *Sobre graça e dignidade (Über Anmuth und Würde)*, publicado no mês anterior na revista *Neue Thalia*. Se nas correspondências com Körner Schiller apresentara sua concepção de gosto e de beleza juntamente com outros conhecimentos estéticos, no referido opúsculo e nas correspondências com o príncipe se identifica uma mudança no enfoque. As concepções de gosto, beleza e arte (ainda sob a influência de Kant), são agora ampliadas no seu uso a um domínio relativamente diferenciado: são tratadas visando a sua aplicação na formação moral e estética dos afetos e da sensibilidade. Agrega-se aqui, para além da fundação da experiência estética demonstrada por Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, e da compreensão de Schiller de fundá-la de modo objetivo em *Kallias ou sobre a beleza*, uma dimensão nova. O elemento adicional perfaz uma volta completa da reflexão e atende ao uso do ponto de vista sistemático e fundamental, da faculdade de juízo reflexiva puramente estética na aplicação dos conceitos estéticos³, fazendo da aplicação um momento

* Email: lucautteich@terra.com.br. Com algumas modificações, o presente texto foi apresentado em Florianópolis no V Congresso Nacional da Sociedade Kant Brasileira, em maio de 2013.

¹ Schiller (2009, p. 84).

² O título do texto de Schiller no original, *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*, recebeu duas traduções no Brasil. A primeira por Anatol Rosenfeld (*Cartas sobre a educação estética da humanidade*) e a segunda por Roberto Schwarz e Márcio Suzuki (*A educação estética do homem*). Será mencionada nas citações a numeração de páginas do texto original editado pela Reclam-Verlag (= AEM) e da segunda edição brasileira, de 1995 (= EEH).

³ Ao enfatizar na *Fundamentação da metafísica dos costumes* que “a utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar valor” à boa-vontade, visto a utilidade apenas representar “o engaste para essa joia [boa vontade] poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para

complementar ao da fundação.⁴ Enunciada a autorreflexão como movimento da reflexão que, do ponto de vista da aplicação, condiciona estruturalmente o modo de representar os objetos para pensá-los do ponto de vista não-determinante, os conceitos estéticos são vinculados à compreensão de uma função concreta a ser desempenhada sendo, por isso, empregues desde a perspectiva de seu lugar sistemático. Assenta nessa perspectiva o modo de compreender o Gosto (faculdade de ajuizamento estético) como formador dos afetos e da sensibilidade, visto que por esse meio são conservadas as esferas da estética e da moral em domínios específicos, sem se imiscuir nem interferir no domínio contíguo.

Schiller iniciou no opúsculo *Sobre graça e dignidade* (1793) o desenvolvimento da exposição da relação entre os componentes estético e moral, pensados em conjunto numa interação estrutural a favor da compatibilização entre a perspectiva da beleza (“*liberdade no fenômeno*”⁵) e a da liberdade moral, tendo-a continuado nos demais textos do período, em *Do sublime* (1793), nos *Fragmentos das preleções sobre estética* (1792-1793), no *Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos* (1793) e, por fim, nas *Cartas sobre a educação estética da humanidade* (1795). Nesses textos, o debate acentua que as ideias estéticas e morais (também subentendidas como valores⁶) se, por um

atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para recomendá-la aos conhecedores e determinar o seu valor” (GMS, BA 4; FMC, p. 23), Kant pontua a função nuclear da boa-vontade no desenvolvimento do conceito de dever e da moralidade, já que ela permanece “brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor” e, nesta medida, representa a dignidade (*Würde*) e não pode ser associada a elementos da sensibilidade. Por sua vez, conforme Schiller expõe na introdução à *Sobre graça e dignidade* mediante a alegoria da *deusa da beleza* cujo cinturão mágico transmite *graça* àquele que o porta, sendo a *graça* a “*beleza em movimento*” que se origina e também cessa casualmente no sujeito, distinguindo-se da beleza fixa como necessariamente dada ao sujeito, pela faculdade do Gosto será priorizado o elemento estético como aquele elemento de utilidade expresso acima por Kant, na medida em que ele põe em circulação o elemento moral. Ao se pressupor o Gosto como aplicado à formação moral e estética dos afetos e da sensibilidade exige-se, portanto, entender o domínio da moral e do dever não só como preservados, mas também como recebendo uma transitividade mediante a dinâmica da faculdade estética. Cf. Kant, GMS, FMC; e Schiller, *Über Anmut und Würde* (= UAW), S. 69; *Sobre graça e dignidade* (= SGD), p. 10.

⁴ Kant desenvolveu exclusivamente a fundamentação transcendental dos juízos estéticos. Nesse sentido, não tematizou uma abordagem do vínculo entre fundamentação e aplicação, denominado por nós autorreflexividade. Para uma abordagem sobre as diferenças na fundamentação da experiência estética em Kant e Schiller, cf. exposição de Hamm (2009).

⁵ Schiller, *Kallias oder über die Schönheit* (= KUS); *Kallias ou sobre a beleza* (= KSB). Aqui Schiller definiu a beleza, dizendo: “A beleza não é pois outra coisa senão liberdade no fenômeno.” (S. 24; p. 60).

⁶ Kant definiu a faculdade da imaginação transcendental (*Einbildungskraft*) como “fonte das ideias estéticas.” (*Kritik der Urteilskraft* (= KU), § 27, S. 101; *Crítica da faculdade do juízo* (= CFJ), p. 106. Enquanto resulta de um contexto de equilíbrio no convívio social, contemporaneamente se passou a considerar a autonomia da aparência e das ideias estéticas como constituindo esferas de

lado não nascem juntas, só se deixando mostrar ao mesmo tempo em conjunto, para serem apresentadas exigem ser mantidas juntas e seguidas pelo séquito das demais faculdades que as requerem, a fim de se mostrarem ativas, serem pensadas como não isentas de tarefas.

À base disso, para demonstrar o elemento reflexivo-formador da noção schilleriana do *Gosto*, este texto tematizará inicialmente uma condição prévia à inserção da relação harmônica pressuposta na perspectiva do Gosto, que coloca em destaque a relação entre os componentes morais e estéticos, sem confundi-los. Para isso será desenvolvida a exposição sistemática da doutrina Estética transcendental, unificando pela base determinações oriundas da *Crítica da razão pura* e da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant. Do lado da *Crítica da razão pura* será desenvolvido o primeiro dos dois lados da unificação dos resultados da Estética transcendental pela tematização da distinção do fenômeno em sentido geral como aparecimento (fenômeno) no sentido lógico (*Erscheinung*) e como mero aparecer (*Schein*), antecipando a exigência de legitimar uma doutrina estética do simples aparecer (*Schein*) como aparecer estético (*ästhetischer Schein*), desenvolvida por Schiller. E a seguir, do lado da *Crítica da faculdade de juízo*, será desenvolvido o segundo lado do pressuposto sistematizador da doutrina da Estética pela tematização da noção de natureza (*Natur*) do ponto de vista formal-reflexivo na terceira *Crítica*, vinculada aos aspectos formais da faculdade do juízo reflexiva e, por isso, também da liberdade (prática). O estofa da liberdade da faculdade de juízo reflexiva aparece aqui em contraste com o pressuposto da liberdade prática, extraíndo disso seu distanciamento relativo aos domínios da liberdade prática e da natureza e, ao mesmo tempo, a possibilidade de estabelecer a relação mediada entre eles, na conservação de sua autonomia. Devido à atividade de colocar em relação as dimensões prática (liberdade) e teórica (natureza) da razão, a faculdade mediadora do juízo reflexivo se evidencia como assentada na autonomia do sujeito (Gosto). Em vista disso, será evidenciado que as condições de todo aparecer estético e de toda dimensão fenomênica têm de ser submetidas ao sujeito, em conformidade ao ponto de vista crítico exigido pela faculdade de juízo reflexiva (Gosto).⁷ Será tematizado em seguida, o tipo de legitimidade

valores autônomos. Para uma abordagem desenvolvida nesta perspectiva, cf. Habermas (2000, p. 71).

⁷ Segundo Kant, a precedência da dimensão estética da faculdade do juízo reflexiva (KU, § VII, XLIII; CFJ, p. 33), como parte essencial da crítica da faculdade de julgar, face à dimensão teleológica, consiste em que a ela é “suficiente ser incluída na crítica do sujeito que julga e na crítica das faculdades de conhecimento do mesmo” (KU, § VIII, LIII; CFJ, p. 38). Enquanto funda a crítica *subjetiva* da faculdade do juízo e a parte da crítica das faculdades subjetivas do

alcançada pelo Gosto em sua autonomia por meio da argumentação de Schiller desenvolvida no opúsculo *Sobre graça e dignidade* e demais textos. Pela exposição das noções de *destinação* e *afeto desinteressado* será iniciado o desenvolvimento da resposta à objeção de Kant, exposta em *A religião nos limites da simples razão* (1793), que imputara a Schiller ter associado os elementos morais e os estéticos. Para esse fim, será explicitada a inserção do aspecto formador do Gosto como atividade que coloca os afetos e a sensibilidade sob a influência da cultura moral, repercutindo numa paridade entre Gosto, Religião e Moral. Será concluído, por fim, o fornecimento de resposta à recensão de Kant, exibida na nota de rodapé em *A religião nos limites da simples razão* (1793), reiterando a importância do aspecto formador do Gosto para o fundamento subjetivo e condição à instituição do código de leis objetivas (às leis da arte), fundadas como leis originárias do espírito a perfazerem a cultura estética.

conhecimento, a dimensão estética da faculdade de juízo reflexiva (assentada na representação estética da finalidade (*Zweckmässigkeit*) como *finalidade formal*) se torna em propedêutica à Filosofia. À revelia da pressuposição exclusivamente crítica (*canon*) da faculdade de julgar reflexiva se pode problematizar o caráter propedêutico, considerando-se que “a respeito daquilo o que as faculdades podem realizar *a priori*, uma crítica delas não possui na verdade qualquer domínio relativo a objetos” (KU, § III, XX; CFJ, p. 20). É indiscutível que se não for iniciado pelo conceito de *finalidade formal* (faculdade de juízo estética) não se progride à constituição do sistema da natureza, pensada como organizada. Em função disso, a faculdade de juízo estética tem de ser considerada também *organon* da *Crítica da faculdade de juízo*, por estar intrinsecamente vinculada aos elementos constitutivos do aspecto sistemático da natureza, do ponto de vista reflexivo. No escrutínio do que pode ser realizado pelo uso reflexivo do juízo segundo uma legislação própria, pelo fato de tal legislação “conter princípios que por si não são úteis, nem para o uso teórico, nem para o uso prático” (KU, § III, XXI; CFJ, p. 21), se segue que a faculdade de juízo reflexiva tem princípios que são úteis unicamente para si mesma. E enquanto tal, a faculdade reflexiva do juízo tem de iniciar pela dimensão estética (conceito de finalidade formal) como dimensão só através da qual é possível se constituir um sistema. Segundo Kant, pela faculdade do juízo estético se entende a faculdade de ajuizar a finalidade formal (subjetiva) mediante o sentimento de prazer ou desprazer em que “a consciência da conformidade a fins meramente formal no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito em uma representação, pela qual um objeto é dado, é o próprio prazer” (KU, § 12, p. 37; CFJ, p. 68) que, enquanto tal, liga-se “apenas ao sujeito; e o prazer [...] exprime a adequação desse objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade de juízo reflexiva” (KU, § VII, XLIV; CFJ, pp. 33-34). Com efeito, deve ficar a critério da faculdade do juízo estética “constituir a adequação desse produto (da sua forma) [segundo um princípio da conformidade a fins e não antes segundo leis da natureza universais] às nossas faculdades de conhecimento”, ou seja, diz Kant, “no gosto”, enquanto a representação mesma de uma *conformidade a fins* (finalidade) da natureza é iniciada pelo princípio transcendental “na relação subjetiva às nossas faculdades de conhecimento na forma de uma coisa” (KU, § VIII, LI; CFJ, pp. 37-38) que, porque é o princípio de ajuizamento da *forma* da coisa, só pode permanecer indeterminado em quais casos tal ajuizamento tem de ser empregado.

1. Estética transcendental em amplitude sistemática: doutrina do fenômeno (*Erscheinung*) e do aparecer (*Schein*)

Interessa a coerência sistemática na obra kantiana mediante a qual o estatuto transcendental da razão é desenvolvido em toda a sua envergadura crítica. É inquestionável a legitimidade da configuração espaço-temporal dos objetos de conhecimento, demonstrada na doutrina da Sensibilidade da *Estética transcendental* da *Crítica da razão pura*, que expôs as condições *a priori* subjetivas de compreensão da realidade dos objetos no espaço, enquanto exterior apenas à nossa representação, e não em si mesma. Nas conclusões do capítulo da Estética, Kant explicitou o critério, elevado a estatuto transcendental (chamado de *distinção transcendental*), para distinguir fenômeno e coisa-em-si, evitando com isso mantê-los atrelados a uma distinção meramente empírica, de um conhecimento como representando um objeto em si mesmo e de um outro, um objeto apenas como fenômeno (KrV, B 62; CRP, p. 80).⁸ Pois, disse Kant, caso “pudéssemos elevar esta nossa intuição [como forma pura da sensibilidade] ao mais alto grau de clareza, nem por isso nos aproximariamos mais da natureza dos objetos em si.”⁹ Com efeito, isto assenta que, complementa Kant,

toda a nossa intuição [sensível] nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem (KrV, B 59; CRP, pp. 78-79)

e que, portanto, o espaço e o tempo desapareceriam, se “fizemos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral”, vindo a desaparecer com eles “toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo”, visto que os objetos “como fenômenos (*Erscheinungen*), não podem existir em si,

⁸ Como enfatiza Kant, “é-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar [...] [e é] o de todos os homens. É deste modo apenas que nos temos de ocupar.” KrV, B 59, 1968; *Crítica da razão pura* (= CRP), p. 79.

⁹ KrV, B 60; CRP, p. 79. Percebe-se aqui a crítica ao tratamento leibniziano, que por atribuir clareza à forma do conhecimento implicava encontrar clareza na matéria ou conteúdo do conhecimento. Cf. Leibniz, *Sobre ideias claras e distintas, confusas e obscuras* (In: *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Capítulo XXIX, pp. 172-178). Kant é mais explícito na sequência. Diz: “A diferença entre uma representação clara e uma representação obscura é apenas lógica e não se refere ao conteúdo” (KrV, B 61; CRP, p. 79). Daí porque “a teoria, segundo a qual toda a nossa sensibilidade seria apenas a confusa representação das coisas, contendo simplesmente o que elas são em si mesmas, embora numa acumulação de características e representações parciais, que não discriminamos conscientemente, representa um falseamento dos conceitos de sensibilidade e de fenômeno, pelo que [ela] é vã e inútil”.

mas unicamente em nós” (KrV, B 59; CRP, pp. 78-79). As formas puras espaço-temporais, enquanto formas do nosso modo de perceber os objetos através de relações estabelecidas no vínculo da forma de nossas representações com as sensações (matéria das representações) referidas a objetos, torna patente que espaço e tempo são conhecidos “antes de qualquer percepção real”, isto é, *a priori*, enquanto condições de possibilidade de sermos afetados por objetos (*Gegenstände*). Daí que, “seja qual for a espécie das nossas sensações, que podem ser muito diversas” (KrV, B 60; CRP, p. 79) as formas espaço-temporais são necessariamente inerentes à nossa sensibilidade. Essa elucidação preliminar é pertinente uma vez que por meio de tal distinção se torna útil confrontar, no estofo das falsas convicções dos modos idealista (Berkeley) e cético (Descartes)¹⁰, os modos equivocados de considerar o objeto (*Gegenstand*) tomado-o como coisa-em-si (*Dinge an sich*). A utilidade deste confronto reside em considerar a distinção transcendental exposta acima como legitimadora tanto de uma estética do fenômeno (*Erscheinung*)¹¹ como de uma estética do aparecer (*Schein*), guardadas

¹⁰ Nas concepções de um idealismo dogmático (místico ou fantasista), atribuído a Berkeley, e de um idealismo material (problemático ou sonhador), atribuído a Descartes – este último porque nega a possibilidade da prova e demonstração da existência de coisas exteriores à consciência, e o primeiro na medida em que considera o espaço como uma propriedade a ser atribuída às coisas em si –, no capítulo da *Refutação do idealismo* (KrV, B 274-275; CRP, p. 243), Kant aplica os argumentos apresentados na *Estética transcendental*, assinalando neles os limites de cada uma dessas abordagens, que não acompanham a elucidação crítica da noção de espaço como forma pura da intuição, apresentada como condição subjetiva na *Estética transcendental*. Para uma tematização da distinção entre realismo transcendental e idealismo transcendental, cf. Allison (1992, pp. 45-73).

¹¹ No início da *Dialética transcendental*, na KrV, Kant caracteriza como fonte de erros e ilusões as falsas aparências lógicas (*logische Schein*), como sofismas oriundos da desatenção em relação às regras lógicas do raciocínio, contudo, mostrados ali como capazes de serem corrigidos a fim de não perturbarem a razão. Do mesmo modo, identificou o que chama de ilusão ou aparência transcendental (*transzendente Schein*) como uma espécie particular de ilusão, já que é inevitável e subsiste podendo ser causa de erro e de engano mesmo após descoberta a sua origem. Como tarefa da razão, coube descobrir a causa dessas ilusões e enganos na própria razão, que a induziam a fazer um uso das categorias para além de toda a experiência, experiência esta que não pode fornecer um critério da correção deste uso, como atestação dos princípios utilizados pela razão. No fundo, o uso dos princípios pela razão induz a pensar num alargamento do conhecimento, partindo do sensível até o supra-sensível, enquanto miragem de uma extensão legítima a ser alcançada, constitutivamente, pela razão. Todavia, as ideias da razão têm de ser consideradas por estarem fundando princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência (KrV, B 672; CRP, p. 534). Ao caracterizar a faculdade da razão como *sede da aparência transcendental* (*Vernunft als dem Sitze des transcendentalen Scheins*, KrV, B 355; CRP, p. 298), Kant leva a se tomar consciência de que as ideias da razão são ilusões (ou mais propriamente, ficções) e suas criações. Mas, com o fito de se aprender a viver com elas, por serem naturais e necessárias ao trabalho da razão, importa não cair no erro de tomá-las por realidades (*Realitäten*) ou como lhe correspondendo a objetos na natureza.

pelo modo crítico-transcendental de considerar os objetos.¹²

Não é somente porque a função da Sensibilidade foi enfatizada na constituição do conhecimento teórico, na qual as formas puras espaço-temporais são elementos constitutivos, que deixam essas formas de se fundar de um ponto de vista válido ao mesmo tempo real e idealmente. Na abordagem tradicional (metafísica tradicional), espaço e tempo eram tomados como imediatamente acoplados aos objetos de conhecimento, tomados por isso já como coisas-em-si mesmas: os elementos espaço-temporais vinham presentes, por assim dizer, juntos com os ou nos objetos. Por sua vez, com a abordagem crítico-transcendental de Kant, mostra-se que as formas espaço-temporais não podem trazer ou serem tomadas como possuidoras de um estatuto de realidade (objetividade) em si, tal como fora concedido tradicionalmente ao se admitir haver objetos como coisas-em-si mesmas. A exposição kantiana soluciona a questão pela distinção transcendental enquanto um critério estético, não empírico, elevado para estatuto transcendental: ao mostrar jungidas, realidade empírica e idealidade transcendental, nas noções de espaço e tempo, é enfatizado que elas têm seu componente ideal na demonstração de que são só formas assentadas no sujeito e condições subjetivas; e seu componente real, no fato de que a supressão das condições receptivas dos objetos, como condições sensíveis assentadas no sujeito, reintroduz o tratamento do objeto como coisa-em-si mesma.

No modo adequado de considerar a matéria do conhecimento, o fenômeno (*Erscheinung*), que só pode ser “intuído” pela faculdade da sensibilidade, mostra-se, em virtude disso, como um objeto inicialmente constituído pela faculdade receptiva do sujeito, fundada de modo transcendental, e obtém realidade (objetividade) somente por se vincular

¹² Em contraste, observa Ribeiro dos Santos (2006, pp. 515-536), Kant propiciou pensar pela faculdade de juízo estética outra dimensão da noção de aparência (*Erscheinung*), a saber, a motivada pelo “jogo ficcional” no qual ela, além de resolver “as principais antinomias identificadas por Kant na sua terceira Crítica: entre a pretensão de validade universal e objetiva do juízo estético e o seu caráter de sentimento meramente privado; entre o idealismo e o realismo da finalidade acerca da beleza da natureza; entre a consideração mecânica e a apreciação teleológica da natureza como um sistema organizado de fins” (Ribeiro dos Santos, 2006, p. 535), também joga na ambiguidade, mas como “uma ambiguidade consciente dos seus pressupostos e dos seus limites, ou seja, mediante o seu jogo, continua Ribeiro dos Santos, “laborando embora com ficções, não é contudo um jogo no vazio: é um jogo criador, não por certo dos objetos mesmos [em si] das suas representações, mas [jogo] de representações elas mesmas pertinentes e com sentido, ainda que nenhum objeto em concreto lhes corresponda” (ibid., p. 536). Ribeiro dos Santos ilustra isso mencionando o *Discurso de arguição de Kant a uma dissertação acadêmica*, apresentada na Universidade de Königsberg a 27 de fevereiro de 1777, cuja consideração final, favorável à compreensão do aspecto positivo das ficções poéticas, Kant conclui dizendo: “A imagem [*Species*] que engana [*fallit*] desagrada, a que ilude agrada ainda mais e deleita [*illudit placet admodum*]” (apud Ribeiro dos Santos, pp. 533-534). Cf. tradução alemã do texto em latim. Cf. Schemidt (1911, pp. 5-21). Cf. Kant, *Entwurf zu einer Opponenten-Rede* (AA XV.2, pp. 906-907).

a uma representação (*Vorstellung*) do sujeito (capacidade representativa sensível), e não a uma coisa-em-si, já que esta eliminaria de vez a possibilidade de afirmar o conhecimento como objetivo para nós, de acordo com as condições pelas quais nós somos afetados por objetos. Devido ao critério da distinção transcendental estética se pode extrair uma consequência de dupla nuance. De um lado, no caso das formas espaço-temporais não serem consideradas como as únicas estruturas da sensibilidade humana, vinculadas ao modo como os objetos aparecem (*erscheint*) a nós e à nossa capacidade de representá-los, torna-se impossível justificar a realidade empírica e a idealidade transcendental destas estruturas e, nesta medida, diz Kant, “*não se pode evitar que tudo se transforme em simples aparência (Schein)*” (KrV, B 70; CRP, p. 85) e ilusão. Por outro lado, as formas espaço-temporais facultam pensar as representações empíricas como sustentadas por um critério transcendental e garantidas desde o princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis, a um só tempo, enquanto – graças a isso – nos livramos de converter o que deve se “considerar como fenômeno (*Erscheinung*)” (KrV, B 70; CRP, p. 85) em simples aparência (*Schein*), também se pode considerar o simples aparecer (*Schein*) como denotando uma referência e vínculo à faculdade transcendental da sensibilidade do sujeito. Portanto, às formas puras espaço-temporais, em virtude das quais se garante a supressão do pressuposto de que as relações das coisas em si mesmas seriam constituídas como nos aparecem¹³, pelo fato de que aqui a simples aparência (*Schein*) alcança ser o fundo de um fenômeno (*Erscheinung*), e também ela – aparência enquanto “*Schein*” – pode valer unicamente por isso ainda como representação (*Vorstellung*) somente no sujeito.¹⁴

Se não fosse possível distinguir isso, criariam-se condições para potencializar recaídas nos modos dogmático e cético, de tomar o objeto como coisas-em-si mesma (sem poder conservar com isso o estatuto transcendental da faculdade da sensibilidade), ou seja, isso seria assim

¹³ Como diz Kant, “...quer essas formas [de espaço e de tempo] sejam necessariamente inerentes às coisas em si mesmas, quer apenas à nossa intuição das coisas [...] esta realidade do espaço e do tempo deixa, de resto, intacta a certeza do conhecimento por experiência, e este [conhecimento] é para nós igualmente seguro...” (KrV, B 56; CRP, p. 77).

¹⁴ A fim de extrair um sentido adicional à noção do fenômeno como mero aparecer (*Schein*), considera-se a legitimidade de uma estética do puro aparecer, atendendo ao fato de que, do ponto de vista estético, o domínio da representação (*Vorstellung*) permanece atrelado a um interesse exclusivamente subjetivo, e de modo algum direcionado à natureza. Segundo Schiller, “é a própria natureza que eleva o homem da realidade à aparência [...]” (Schiller, AEM, XXVI Brief, S. 109; EEH, Carta XXVI, p. 135). E completa isto pelo fato de que a aparência aqui é uma aparência “estética, isto é, uma aparência que não quer passar por realidade e tampouco quer que esta a substitua.” Idem, S. 112; p. 137).

tanto caso se abrisse mão do estatuto transcendental – que distingue fenômeno e coisa-em-si (sem o qual não se pode entender a validade do princípio da realidade empírica e idealidade transcendental do espaço e do tempo) –; quanto se não fossem conservados também como distintos, de um duplo ponto de vista: 1) o aparecer (*Erscheinung*) e a simples aparência (*Schein*)¹⁵, ambos vinculados a um critério transcendental devido às condições pelas quais são dados os objetos na intuição espaço-temporal;¹⁶ e 2) a simples aparência (*Schein*) como instância equívoca de uma consideração inadequada do objeto, tomado como uma coisa-em-si, numa condição verdadeiramente refratária às formas (espaço-temporais) da sensibilidade humana.¹⁷

¹⁵ Admitir o simples aparecer (*Schein*) como vinculado exclusivamente ao sujeito significa levar em conta a dimensão meramente subjetiva da representação de objetos, como vinculada ao critério transcendental. Desde aqui se inicia a unificação sistemática dos pressupostos da doutrina Estética na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da faculdade de juízo*. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant atribuiu uma natureza estética (*ästhetische Beschaffenheit*) ao elemento meramente estético de uma representação, dizendo: “Aquilo que na representação de um objeto é meramente subjetivo (*bloss subjektiv*), isto é, aquilo que constitui a sua relação com o sujeito e não com o objeto, é a natureza estética (*die ästhetische Beschaffenheit*) dessa representação” (KU, XLII; CFJ, pp. 32-33).

¹⁶ A argumentação de Schiller acompanha a coerência da distinção entre fenômeno (*Erscheinung*), aparecer (*Schein*) e coisa em si (*Dinge an Sich*), trazida na *Crítica da razão pura*. Todavia, Schiller lhe dá um direcionamento: considera que o mero aparecer (*Schein*) não deixa de fazer referência ao sujeito pelo fato de o aparecer (*Schein*) ter sido produzido como representação (*Vorstellung*) pelas faculdades do sujeito. Na equivocada relação estabelecida pelo dogmatismo (Berkeley) e ceticismo (Descartes), o passo em falso havia sido o de procurar admitir, para estofado de fundação do aparecer (*Schein*) produzido pela faculdade do sujeito, algo fora desta faculdade e para além da possível vinculação do aparecer como representação a uma faculdade própria, e não separada, do sujeito. No acompanhamento da crítica a este equivocado modo de vinculação, Schiller torna possível compreender o simples aparecer (*Schein*) como constituído por nossas faculdades. Em contraste com as abordagens dogmática e cética, tal representação é vista a partir das intenções de nossas faculdades, regidas pela faculdade de juízo reflexiva estética, na esteira do demonstrado pela *Crítica da faculdade do juízo* de Kant. Em tal abordagem, Schiller reorienta a noção do simples aparecer (*Schein*) à dimensão puramente estética e demonstra, do ângulo estético, a autonomia do Gosto como faculdade que desenvolve certas tarefas e tem metas a cumprir.

¹⁷ Contemporaneamente, Clément Rosset levantou o questionamento, em *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão* (1988), sobre a legitimidade do estatuto da distinção entre aparência e realidade, imediação (sensível) e mediação (pensamento). Rosset desenvolve a ideia de que teria grassado não só nas áreas da literatura e da psicanálise, mas em toda a *metafísica filosófica*, uma falsa distinção entre duas perspectivas: uma voltada ao imediato (à realidade e ao sensível) e outra à realidade do pensamento (supra-sensível). Ele se esforça no referido texto para desenvolver argumentos que testemunhem que essa distinção seria um engodo e um produto de reflexões teoricamente incongruentes, afastadas da realidade mesma (teria ele partido da pressuposição acerca de uma realidade em si mesma?). Contudo, em seus argumentos iniciais se pode detectar equívocos na interpretação de textos clássicos da filosofia, como por exemplo, na sua interpretação da distinção kantiana entre fenômeno e *noumeno*, na *Crítica da razão pura*. Rosset atribui à distinção kantiana uma ilusória e equivocada *duplicação* de mundos, motivada pela exploração ontológica das noções de fenômeno e *noumeno*. Todavia, o equívoco relativo a sua interpretação do texto kantiano fica evidente de antemão, pela ausência de uma leitura rente ao texto kantiano. Na *Crítica da razão pura* Kant explicitou que: “A divisão dos objetos em fenômeno e *noumeno*, e do

Kant apresentou na *Crítica da faculdade do juízo* como contingente (*zufällig*) a concordância, do ponto de vista reflexivo, “do objeto (*Gegenstand*) com as faculdades do sujeito” (KU, § 7, XLV; CFJ, p. 34). Porém, para isso ele pressupôs, como subjacente ao objeto, a condição de que este fosse encarado como representação (*Vorstellung*) à base do conceito de finalidade (*Zweckmässigkeit*). Visto que em face das faculdades de conhecimento em geral do sujeito importa por primeiro a forma estética dos objetos ou a referência da representação do objeto dirigida exclusivamente ao sujeito, pode-se compreender o motivo de Schiller ter conduzido sua exposição na consideração da simples aparência (*Schein*) como representação (*Vorstellung*) ao mesmo tempo do e no sujeito, legitimada por se apartar da aparência lógica (como componente necessário que na sua vinculação é expressão do fenômeno como “*Erscheinung*”).

Tendo em vista que a concordância das faculdades humanas com o objeto traz a marca do componente contingente¹⁸, na consideração estética dos objetos permanece a representação tendo de ser vinculada apenas ao sujeito, podendo à representação puramente estética ser atribuída uma aparência estética (*ästhetischer Schein*), sem vinculação

mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não pode ser aceito (em sentido positivo), embora os conceitos admitam, sem dúvida, a divisão em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais” (KrV, B 311; CRP, pp. 279-281 – grifos nossos). Se a distinção kantiana tivesse estabelecido ontologicamente uma separação entre mundo sensível e mundo inteligível e constituído através disso dois mundos concretos e reais, a tese inicial de Rosset até poderia ser nutrida: um destes mundos teria de ser considerado produto de uma necessidade metafísica e pura ilusão, mas o texto kantiano jamais propôs isso: ele só faculta pensar dois mundos como constituídos distintamente, porém, distintos apenas do ponto de vista conceitual (e não ontológico). Mas isso, decerto, não interessará ao autor de *O real e seu duplo*. Aqui a tentativa de passar, de modo imediato, do domínio conceitual ao ontológico configura um erro e uma transgressão categorial, contra a qual tem de se precaver todo leitor de Kant.

¹⁸ O elemento contingente da concordância relativa, pensada entre nossas faculdades e o objeto da representação reflexivo-estética, foi explicitado na *Crítica da faculdade de juízo* pela figura do *como se* (*Als ob*). Na terceira *Crítica*, o recurso ao *como se* (*Als ob*) é fundado na dependência do estabelecido estatuto do Idealismo da conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*). Sob a influência da abordagem da filosofia kantiana trazida por Friedrich Albert Lange, em sua *História do materialismo* (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866), Hans Vaihinger explorou o recurso ao “como se” para elemento explicativo da filosofia kantiana ao desenvolver a *Filosofia do ‘como se’* (*Die Philosophie des Als Ob*, 1911), visando explicitar a teoria kantiana no seu todo a partir de uma teoria geral das ficções da mente como sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade. Mas na tarefa de demonstrar a relação do *como se* aos princípios e conceitos heurísticos no pensamento kantiano, segundo Ribeiro dos Santos, Vaihinger, por ter ignorado o vínculo de Kant da figura do “como se” mais estritamente à faculdade de julgar reflexionante, teria acabado por cair numa “*muito generosa noção de ‘ficção’*”, tornando-se “*incapaz de compreender mais profundamente o als ob kantiano e tudo aquilo que ele indica*” (2006, p. 533). Daí que exige ser tematizada, de modo aprofundado, a questão dos conceitos heurísticos na filosofia kantiana, desprovidos do vínculo à figura do *como se*. Cf. Vaihinger (2011).

direta ou estrita à dimensão lógica do entendimento determinante. Enquanto fundo da superfície de um fenômeno (*Erscheinung*), a simples aparência (*Schein*), do ponto de vista estético-reflexivo, não se liga com a aparência lógica (*logischer Schein*) ou com uma representação que visa ser determinada pelas condições humanas de conhecimento, mas se conserva desde outra instância como o ângulo do fundo puramente estético do aparecer (*Schein*) (que carrega consigo o aspecto contingente) do fenômeno (*Erscheinung*) (que traz o aspecto lógico-necessário do entendimento), sem ser submetida, como mera aparência estética (*ästhetischer Schein*), a uma aparência lógica, como tem de ser feito no caso de se considerar a representação como fenômeno (*Erscheinung*) para um conhecimento determinado.

A pertinência de se conceder um estatuto autônomo à estética do simples aparecer (*Schein*) reside nisto: na medida em que não tem relação com o fundamento lógico do objeto (como representação que se refere ao objeto através do sujeito), a aparência estética se vincula, como condição, estritamente à “forma” dos objetos, atendendo à exposição desenvolvida na *Crítica da faculdade do juízo*, do fundamento puramente estético da representação, considerado mediante as formas puras da intuição, as formas espaço-temporais¹⁹. À base da distinção entre forma lógica e forma estética dos objetos, decisiva à estética do aparecer, a doutrina do Idealismo da conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*), na *Crítica da faculdade do juízo*, subsidia fornecendo o fundamento para considerar as formas puras espaço-temporais do sujeito como condições da sensibilidade, ativadas pela faculdade do juízo reflexivo, na perspectiva de que o sujeito também tenha de ser afetado por objetos a fim de produzir representações²⁰, ainda

¹⁹ Outro elemento permite considerar a independência da faculdade de juízo reflexivo (Gosto) no trato com a aparência ou natureza estética, como representação dos objetos pelo sujeito, isto é, no fato de que, diz Kant, “os objetos de conhecimento empírico são [...] determinados de muitos modos, fora daquela condição de tempo formal, ou, tanto quanto é possível julgar a priori, [na qual tais objetos são] suscetíveis de ser determinados” (KU, § V, XXXVII; CFJ, p. 27). Assim, evidencia-se o sentido pelo qual a faculdade de ajuizamento estético (Gosto) formaliza a representação de objetos empíricos mediante uma reflexão sistemática e unificadora, considerando-os desde a perspectiva de uma atividade autônoma exercida e fundada pela faculdade reflexiva do sujeito.

²⁰ Por meio de tendências (*Triebfedern*) encontradas na natureza o sujeito é motivado a produzir representações em conformidade a regras, mas a autonomia para conduzir tais tendências até um uso exclusivamente subjetivo e aplicá-las conforme metas estipuladas pelo sujeito, dependente da constituição da faculdade de ajuizamento do sujeito, isto é, do Gosto. Cf. Kant, KU, § I, XIV; CFJ, p. 16. Pois, segundo Kant, “o prazer está [...] no juízo de gosto verdadeiramente dependente de uma representação empírica e não pode estar ligado *a priori* a nenhum conceito (não se pode determinar *a priori* que tipo de objeto será ou não conforme ao gosto; será necessário experimentá-lo); porém, ele [prazer] é o fundamento da determinação deste juízo somente pelo fato de estarmos conscientes de que assenta simplesmente *na reflexão* e nas condições universais, ainda que

que o resultado das representações assente como pertencente ao sujeito e independente dos objetos.

Do ponto de vista da faculdade de juízo reflexiva, a forma pura do espaço foi tematizada em termos que permitem considerá-la vinculada tanto à aparência lógica como à aparência estética, todavia, desta maneira, a forma pura do espaço tem de permanecer livre da imposição de ser associada exclusivamente à aparência lógica. Com efeito, diz Kant,

na representação sensível das coisas fora de mim a qualidade do espaço, no qual nós as intuímos, é aquilo que é simplesmente subjetivo na minha representação das mesmas (pelo que permanece incerto o que elas possam ser como objetos em si), razão pela qual o objeto também é pensado simplesmente como fenômeno (*Erscheinung*). (KU, § VII, XVII; CFJ, p. 33)²¹

Visto não ser possível atribuir o mesmo sentido de realidade (*Realität*) às representações vinculadas ao estatuto lógico do entendimento e às vinculadas ao estatuto puramente estético, neste último enquanto ponto de vista estético-reflexivo, não é despertado o interesse na realidade da coisa; antes importa a capacidade de julgar e avaliar nossa representação em relação à sensação de prazer produzida intrinsecamente pela atividade representativa humana. Nesse sentido, corrobora-se o exposto por Kant, visto que aqui fica evidente, dirá Schiller, que “a realidade (*Realität*) das coisas é obra das coisas; [mas] a aparência (*Schein*) das coisas é obra humana, e uma mente (*Gemüt*) que aprecia a aparência (*Schein*) já não se compraz com o que recebe (*empfängt*), mas com o que faz (*tut*).”²²

subjetivas, do seu acordo com o conhecimento dos objetos em geral, para os quais a forma do objeto é conforme a fins” (KU, § VII, XLVII; CFJ, 1995, p. 35 – grifo nosso).

²¹ Pois, segundo Kant, “a sensação (neste caso a externa) exprime precisamente o que é simplesmente subjetivo das nossas representações das coisas fora de nós, mas no fundo o material (*das Materielle*) (real) das mesmas (pelo que algo existente é dado), assim como o exprime a simples forma *a priori* da possibilidade da sua intuição; e não obstante a sensação é utilizada para o conhecimento dos objetos fora de nós” (KU, §VII, XLII; CFJ, p. 33).

²² Schiller, AEM, XXVI Brief, S. 108; EEH, Carta XXVI, p. 134. É interessante observar que, tributário à faculdade das intuições (a imaginação), o elemento da re-presentação (*Vorstellung*), quando referido à faculdade do conhecimento teórico (*Verstand*), traz consigo um componente de segunda mão. Kant definiu a faculdade de imaginação (*Einbildungskraft*) na *Crítica da razão pura* como a faculdade “de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição” (KrV, B 151; CRP, p. 151). Como faculdade de tornar presente por uma segunda vez o que não está mais presente (imediatamente) à sensibilidade, a imaginação propicia considerar a re-presentação como pertencente ao elemento de uma relação ‘pensada’ pelo entendimento, na constituição das categorias puras do entendimento. A re-presentação enquanto uma ‘relação’ pensada está condicionada no entendimento a ‘lançar’ diante dele diferentes possibilidades conceituais por meio da atividade sintética do pensamento puro. E nisso, a re-presentação, enquanto relação pensada, fica sendo a possibilidade de o entendimento pensar em diferentes conceitos ou elementos como postos em relação entre si (constituídos) por ele próprio. Neste sentido, a re-presentação não saiu

Do ponto de vista da faculdade de entendimento, por que o objeto (*Gegenstand*) não deve estar desgarrado de seu lugar sistemático, é pensada a noção de fenômeno (*Erscheinung*) de modo intrínseco e estrutural como trazendo em si o componente lógico da faculdade do entendimento (*Verstand*) e, neste sentido, ela também se faz presente na *Crítica da faculdade do juízo*. Porém, do lado da pura “representação” do ponto de vista estético, como aparecer (*Schein*) produzido pelo sujeito, toda a consideração da coisa como tendo um correspondente existindo exclusivamente *fora do* sujeito, à qual cabe atribuir objetividade, deve ser relativizada e dispensada, isto é, do ponto de vista estético, as coisas têm de ser mantidas desde um ângulo meramente contingente e subjetivo. Isso permite conservar um sentido inequívoco à expressão do mero aparecer (*Schein*) como atendendo a um tipo específico de autonomia, aquela conferida ao sujeito exclusivamente pelo Gosto como faculdade de ajuizamento estético. Adiante será exposto de que modo a exclusiva ênfase na dimensão estética permite desenvolver o componente contemplativo e formador do Gosto, como faculdade reflexiva do sujeito na avaliação das formas do objeto.

2. Faculdade reflexiva estética e alcance formador do Gosto

Ao mostrar na *Crítica da faculdade do juízo* que a faculdade de juízo reflexiva é um “termo médio entre o entendimento e a razão” acerca da qual “se tem razões para supor, segundo a analogia [às legislações puras do entendimento e da razão práticas], que também

ainda de relação de mero jogo, de mero tornar presente pela segunda vez o que esteve originariamente presente. Neste re-presentar como mero lançar diante de si pelo entendimento, este lida consigo mesmo e com seus próprios elementos, os conceitos, na designação de uma determinação possível através deles. Por outro lado, considerada a re-presentação do ponto de vista puramente estético, como mero aparecer (*Schein*), evidencia-se a re-presentação como não podendo residir exclusivamente em relação à faculdade do conhecimento determinado (entendimento) e interessar apenas a ele. Em conformidade a isso, Schiller enfatiza na passagem citada que, anterior ao trato do entendimento com as re-presentações, subsiste do ponto de vista estético, no re-presentar, uma autonomia e um livre estabelecimento de relações postas entre as re-presentações pensadas, antes de ter de vir a considerá-las imediatamente colocadas na dependência da natureza e da determinação lógica dos conceitos para o conhecimento pelo entendimento. Nas palavras de Kant na terceira *Crítica*, a passagem foi expressa ao dizer que: “se a questão é se algo é belo, não se quer saber se, para nós ou para quem quer que seja, importa algo a existência da coisa, ou sequer se pode importar, mas sim como a julgamos na mera consideração (intuição ou reflexão)” (KU, § 2, p. 5; CFJ, p. 49). Ou ainda nas palavras de Schiller: “O homem está nas mãos da natureza, mas a vontade do homem está em suas próprias mãos” (*Ueber das Erhabene* (= UE), p. 105; *Do sublime* (= DS), p. 56. E em AEM, disse: “O que o homem faz é justamente não se bastar com o que dele a natureza fez, mas ser capaz de refazer regressivamente com a razão os passos que ela antecipou nele, de transformar a obra de privação em obra de sua livre escolha e de elevar a necessidade física à necessidade moral!” (III Brief, S. 11; EEH, Carta III, p. 27).

poderia precisamente conter em si *a priori*, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis...” (KU, § III, XXI; CFJ, p. 21), Kant acabou assegurando haver, diz ele, um “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível” (KU, § II, XIX; CFJ, p. 20) (cf. também KU, § IX, LIII-LIV; CFJ, p. 39). E, apesar da impossibilidade de se conhecer o conceito do fundamento da unidade do supra-sensível, justamente tal fundamento é que torna possível, complementa Kant, “a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um [domínio] para a maneira de pensar segundo os princípios de outro”(KU, § II, XX; CFJ, p. 20), fazendo com que o domínio da liberdade exerça influência sobre o domínio da natureza, uma vez que do ponto de vista reflexivo-sistemático, o conceito de liberdade (moral) deve “tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e pela natureza, em consequência, tem que ser pensada de tal modo que a finalidade da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.”(KU, § II, XIX-XX; CFJ, p. 20) Portanto, através disso é facultada “a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um [domínio: o teórico] para a maneira de pensar segundo os princípios de outro [o prático].” (KU, § II, XX; CFJ, p. 20)²³

Na carta inicialmente mencionada ao príncipe de Augustenburg (de 13 de julho 1793), ciente de ser não apenas possível, mas doravante necessário haver uma “influência da cultura estética sobre a cultura moral”²⁴, a princípio Schiller observa ter identificado também que as “leis da arte não estão fundadas nas formas mutáveis de um gosto de época contingente [...], mas sim no necessário e no eterno da natureza humana, nas leis originárias do espírito.”²⁵ Segundo ele, faltava até agora “um código de leis [...], e provê-la disso é um dos mais difíceis problemas que a razão filosofante pode se propor.”²⁶ Após haver tematizado o desempenho do conceito de *graça* em conjunção com o conceito de *dignidade* no opúsculo *Sobre graça e dignidade*, um problema que faltava resolver e impedia a elaboração de tal *código de*

²³ Kant não omite do escopo da faculdade reflexiva do juízo estético a tarefa de tornar possível considerar a ideia de que nas belas formas naturais a própria natureza é que vem ao nosso encontro, manifestando sua solicitude e disposição (forma estética) para se harmonizar com nossos propósitos espirituais (formas morais). Kant define Gosto como “a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse. O objeto de uma tal complacência se chama belo” (KU, § 5, p. 16; CFJ, p. 55)

²⁴ Schiller, BPFC, S. 144; CPA, p. 84.

²⁵ Id., *ibid.*, S. 143; p. 82.

²⁶ Id., *ibid.*, S. 143-4; p. 83.

leis da formação estética e ao mesmo tempo moral do homem, era: porque à razão filosófica se tornara difícil realizar esse código de leis? Dirigindo-se ao príncipe Schiller aprofunda sua interrogação e pergunta: “o que pode ser mais difícil do que [...] unir a liberdade com a necessidade?”²⁷

Subjacente às noções de graça e dignidade, Schiller traz a dificuldade apontada já por Kant, inerente à tarefa de *unir a liberdade com a necessidade*, como na impossibilidade de haver uma ponte entre razão prática e razão teórica. Na terceira *Crítica*, como foi visto, Kant municiou seu argumento com o pressuposto segundo o qual, diz ele,

a natureza [...] tem que ser pensada de tal modo que a finalidade da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. (KU, § II, XX; CFJ, p. 20 – grifo nosso)

À base da ressalva de que, apesar da impossibilidade da passagem do domínio teórico ao domínio prático, o caminho inverso é possível já que, embora “os fundamentos de determinação da causalidade segundo o conceito de liberdade [...] não se possam testemunhar na natureza, e o sensível não possa determinar o supra-sensível no sujeito”(KU, § IX, LIV; CFJ, p. 39), isso ocorre concernente às consequências do conceito de liberdade, pelo fato de que o seu “efeito deve acontecer no mundo de acordo com estas suas leis formais” (KU, § IX, LIV; CFJ, p. 39). Por esse meio se reitera que a questão mais difícil não é a da união da liberdade e da necessidade, mas a da apresentação de um modo inequívoco de demonstrar essa união, cuja plasticidade atenda a contento tanto a esfera teórica como a esfera prática da razão.

Ao tematizar na *Crítica da razão pura* (1787) o arbítrio humano à base da diferença entre *natura ectypa* e *natura archetypa* (KrV, B 562 e B 830, 1968; CRP, pp. 463 e 637), Kant cunhou a distinção entre *arbitrium liberum*, *arbitrium sensitivum*, e *arbitrium brutum*; o primeiro determinado independentemente dos impulsos sensíveis (portanto, pela razão prática); o segundo patologicamente afetado pelos impulsos sensíveis, e o terceiro patologicamente necessitado e unicamente animal (KrV, B 562; CRP, p. 462). Todavia, diante da perspectiva schilleriana que considera a própria natureza como vinda ao nosso encontro mediante suas belas formas (formas estéticas) a fim de se harmonizar com nossos propósitos espirituais (formas morais), parece insuficiente a necessidade de considerar sumariamente esgotada a classificação do arbítrio humano nos moldes kantianos. Isso porque, segundo Schiller, mediante a faculdade de ajuizamento estética (como faculdade ajuizante da

²⁷ Id., *ibid.*, S. 144; p. 83.

comunicabilidade universal) é posta em xeque a ideia de que “as paixões sensíveis [têm] o poder de oprimir positivamente a liberdade da mente”²⁸, visto que, completa ele, “os sentidos só podem representar um poder contra o homem quando o espírito abdica livremente de provar-se como poder” e, nesse caso, “seria desconhecer a natureza do espírito”²⁹ o ato de conceder que as forças da razão fossem ou pudessem ser oprimidas.

Assim como Kant instituiria o homem como cidadão de dois mundos mediante a explicitação da razão prática (liberdade) como distinta da razão teórica (natureza), mediante o Gosto, Schiller instituiu a beleza “como cidadã de dois mundos, pertencendo ao primeiro por nascimento e ao segundo por adoção [...] [já que] ela recebe sua existência na natureza sensível e obtém seu direito de cidadania no mundo da razão”³⁰. Aqui há uma função específica ao conceito da beleza: esta permite ao homem “uma passagem da sensação ao pensamento”³¹ sem que por isso deva ser entendido, diz Schiller, “como se o belo preenchesse o abismo que separa a sensação / do pensamento, a passividade / da ação”³². O fato é que, completa ele, “este abismo é infinito, e [...] é eternamente impossível que surja algo universal / do individual, que surja o necessário / do contingente [...] sem interferência de uma faculdade nova e autônoma.”³³

Não se trata aqui de que a natureza, considerada pelo entendimento, e a liberdade, considerada pela razão, recebam um tratamento incisivo a partir de uma faculdade nova, que as modifica ou adultera intrinsecamente nos seus domínios. Em vez disso, trata-se de que a partir do Gosto (faculdade de ajuizar a aparência livre ou a liberdade na aparência) ambas – natureza e liberdade – são vistas ao mesmo tempo do ponto de vista de seus limites, subjacente aos quais é posta em movimento uma nova atividade (nova faculdade) para mostrar que elas (natureza e liberdade) se conciliam no pensamento, ainda que a manifestação de tal ação imediata de conciliação se dê através da aparência (*Schein*) ou se manifeste passando pelos sentidos. Segundo Schiller, são nestes termos que “a beleza pode tornar-se um meio de levar o homem da matéria à forma, das sensações às leis, de uma existência limitada à [existência] absoluta, apenas por proporcionar às

²⁸ Schiller, AEM, XIX Brief, S. 75; EEH, Carta XIX, p. 101.

²⁹ Id., *ibid.*, S. 76; p. 101.

³⁰ Schiller, UAW, S. 80; SGD, pp. 16-17.

³¹ Schiller, AEM, XIX Brief, S. 75; EEH, Carta XIX, p. 100.

³² Id., *ibid.*, S. 75; p. 100.

³³ Id., *ibid.*, S. 75; p. 100.

faculdades do pensamento liberdade de se exteriorizarem segundo suas leis próprias – e não por ajudar no pensar (o que contém uma contradição manifesta)³⁴, isto devido ao fato de que “a autonomia com que o pensamento age exclui [já] toda influência estranha”³⁵.

Para além da razão teórica (entendimento) e da razão prática é concedida, portanto, uma atividade às demais faculdades do pensamento: às faculdades de ajuizamento reflexivo e da imaginação pura (*Einbildungskraft*). A noção de aparência livre ou manifestação da liberdade no fenômeno, previamente desenvolvida na fase de correspondência com Körner, reaparece aqui visando agora se adequar ao cumprimento de uma função aplicativa, de que à base da atividade teórica e prática da razão desenvolve-se uma atividade reflexiva sobre o aparecer (*Schein*) do ponto de vista exclusivamente estético (faculdade de ajuizamento reflexivo). Daí que, em vez de ser o entendimento (*Verstand*) a faculdade encarregada a dar conta do que aparece à sensibilidade, isso cabe agora à faculdade da razão (*Vernunft*), em consonância com a natureza, já que o material sensível (a matéria) é considerado a partir de uma forma que apenas a razão (*Vernunft*) sabe dar e fornecer. Nesse caso, a matéria (da sensibilidade) está para a razão, e não mais para o entendimento. À base disto se pode identificar, do ponto de vista ainda da razão prática, aqueles afetos cuja função não tem em vista desempenhar uma atividade a ser determinada pela faculdade da razão prática, já que são visados e vistos desde uma exposição ou manifestação exclusivamente estética.

A crítica de Schiller ao caráter pontual do rigorismo moral kantiano surge em *Sobre graça e dignidade* de modo contundente: afinal, para ser fiel acompanhante e seguidor da lei moral, não faria sentido indagar pelo ponto de vista da necessidade mais atual e urgente – face à qual aparecem contrapostas as dimensões humanas do ser selvagem (que tudo concede à sensibilidade) e do ser bárbaro (que tudo concede à razão)³⁶ –, conforme o *código de leis* da formação estética e moral do homem, de um *locus* autêntico do *apriorismo* estético explicitado (na tematização da função do conceito de beleza etc.), como devendo

³⁴ Id., *ibid.*, S. 75; p. 100.

³⁵ Id., *ibid.*, S. 75; p. 100.

³⁶ Segundo Schiller, o sentido moral exige, sem cessar, “a expressão da humanidade”, mas a condição do bárbaro comete transgressão por exigir abruptamente a saída da sensibilidade, ferindo nisso a expressão da humanidade. Entretanto, pelo fato de o sentido estético não se satisfazer com a mera matéria, mas buscar “na forma um contentamento livre”, complementa, ele “se afastará, enojado, de uma [...] visão na qual apenas o desejo pode encontrar sua satisfação”, enquanto expressão reduzida à condição selvagem (animalidade), que nesta transgressão fere a dignidade. Cf. Schiller, UAW, S. 104; SGD, p. 36.

subjazer (este *locus*) de modo equidistante de ambas as condições extremas da humanidade? Ou nas palavras de Schiller, expressas em *Sobre graça e dignidade*, na qual ele indaga: só “porque muitas vezes inclinações muito impuras usurpam o nome da virtude” se tornaria por isso suspeito “o *afeto desinteressado* no peito mais nobre”?³⁷ Ciente dos exageros cometidos pela concessão ao elemento puramente estético, atestado no dizer que só porque o homem de moral-frouxa concede uma lassidão à manifestação da liberdade moral, devia por isso ser atribuída uma rigidez à lei da razão, mediante a qual a própria manifestação da liberdade moral se transforma numa “espécie mais louvável de servidão”?³⁸ Mas em tal caso, comenta ele,

terá o homem verdadeiramente ético uma opção mais livre (entre o respeito (auto-atenção) e o desprezo de si mesmo) que a opção do escravo entre o contentamento e a dor? [Pois] Onde existirá menos coerção: aí para a vontade pura (respeito) ou aqui para a vontade corrompida (desprezo de si)?³⁹

O fato é que, Schiller complementa, a humanidade não tem de ser humilhada “pela forma imperativa da moral”⁴⁰ e nem o “documento mais sublime da sua grandeza”⁴¹ deve ser o testemunho da sua fragilidade. Isso vinha sendo conduzido assim pelo rigorismo da teoria kantiana, que se mostrava refratária ao flanco aberto no intervalo entre o agir moral incondicionado e o agir condicionado pela natureza. A fim de não conferir, nem direta nem indiretamente, uma identificação da proposta kantiana com os extremos da condição humana (a do ser selvagem e a do ser bárbaro), Schiller apresenta o Gosto como a faculdade autônoma que deve exercer uma atividade sobre a passividade conservada pela cisão entre natureza (entendimento) e liberdade (razão prática), cisão entendida ao mesmo tempo como interrupção da atividade e das tarefas, tão logo a razão teórica (entendimento) e a razão prática tenham dado conta de suas aplicações conceituais nos respectivos domínios de legislação.

Por meio da atuação do Gosto (faculdade reflexiva estética), Schiller compreende a tarefa de efetivar uma humanidade mais sublime, ou seja, que o homem deva ser considerado por primeiro como uma *totalidade ética*. Isso porque, diz ele, o homem não está destinado a

³⁷ Schiller, UAW, S.109; SGD, p. 40.

³⁸ Id., *ibid.*, S. 109; p. 40.

³⁹ Id., *ibid.*, S. 109; p. 40.

⁴⁰ Id., *ibid.*, S. 109; pp. 40-41.

⁴¹ Id., *ibid.*, S. 109; p. 41.

executar “ações éticas singulares”⁴², mas antes a ser um “ser ético”⁴³, e apenas “sua capacidade de agir como um ser ético dá ao homem direito (*Anspruch*) à liberdade.”⁴⁴ Graça (belo) e Dignidade (moral) têm de ser concebidas como atuando em parceria, única forma pela qual se alcança uma expressão harmônica da aparência (*Schein*), que caracteriza cada uma delas, seja voltada à manifestação da lei moral, seja voltada ao belo⁴⁵. Isso de modo algum significa proceder a uma interferência de uma pela outra no domínio contíguo. Segundo Schiller, tanto Graça quanto Dignidade tem um domínio próprio, sendo forçoso não confundir a especificidade de cada uma delas. Pois, por um lado, diz ele,

a capacidade de sentir o sublime é uma das mais esplêndidas faculdades humanas, que tanto merece o nosso respeito devido à sua origem na autônoma faculdade da razão e da vontade, como merece o mais completo desenvolvimento mercê da sua influência sobre o homem moral.⁴⁶

Em vista disso, vê-se que sem o sublime “o belo nos faria esquecer a nossa dignidade”⁴⁷ e na preguiça (indolência) de um prazer e de uma fruição continuada ocorreria que nós só “causaríamos dano à robustez do caráter”⁴⁸. E, uma vez presos a essa “forma casual da existência, perderíamos de vista a nossa inalterável missão e a nossa verdadeira prática”⁴⁹. Contudo, se nos deixássemos pender puramente para o lado do empenho em satisfazer a nossa missão espiritual, então aí nós viríamos a perder “a nossa humanidade”, já que sem o belo “haveria um litígio ininterrupto entre a nossa destinação natural e a destinação racional”⁵⁰; ou seja, com isso nós permaneceríamos “para sempre estranhos nesta esfera de ação a nós designada, preparados a todo momento para deixarmos o mundo dos sentidos.”⁵¹ Em vista disso, diz ele, senão mediante um modo pelo qual a lei seja considerada

⁴² Id., *ibid.*, S. 106; p. 38.

⁴³ Id., *ibid.*, S. 106; p. 38.

⁴⁴ Schiller, BPFC, S. 139; CPA, p. 77.

⁴⁵ No dizer de Schiller, “sentimo-nos livres na presença da beleza, porque os impulsos sensíveis harmonizam com a lei da razão; [e] sentimo-nos livres na presença do sublime, porque os mesmos impulsos perdem toda a influência sobre a legislação, pois o que atua aqui é o espírito, e o faz como se não obedecesse a nenhuma outra lei que não as suas próprias.” (UE, S. 103; DS, p. 54)

⁴⁶ Schiller, S. 115-116; p. 68.

⁴⁷ Id., *ibid.*, S. 116; p. 69.

⁴⁸ Id., *ibid.*, S. 116; p. 69.

⁴⁹ Id., *ibid.*, S. 116; p. 69.

⁵⁰ Id., *ibid.*, S. 116; p. 69. Contudo, Schiller concede que devido à constituição mesma da natureza, Gosto é, “entre todas as faculdades da alma, a última a receber o seu amadurecimento” (S. 108; p. 60).

⁵¹ Id., *ibid.*, S. 116; p. 69.

“compatível com o seu sentimento de liberdade”⁵², como entender que a lei moral não deva tomar “a aparência de uma lei estranha e positiva [...], difícil de ser atenuada”⁵³

Pelo conceito de beleza é entrevisto e se obtém o modo de pensar a lei moral como compatível tanto com o sentimento de liberdade, pois a beleza é “obra da livre contemplação, e com ela penetramos no mundo das ideias, sem deixar o mundo sensível”⁵⁴ como ocorre no conhecimento da verdade, quanto vista como cidadã de dois mundos, por adoção e por direito, a beleza é “forma, porque a contemplamos, mas é ao mesmo tempo vida, porque a sentimos. Numa palavra: é simultaneamente nosso estado e nossa ação.”⁵⁵ E, por ser “os dois ao mesmo tempo”, ela é a prova decisiva “de que a passividade não exclui a atividade, nem [que] a matéria exclui a forma, nem a limitação exclui a infinitude.”⁵⁶

Assim se elucida que pela dependência física do homem não fica suprimida, de modo algum, a sua liberdade moral, e que se “o homem não precisa fugir da matéria para afirmar-se como espírito”⁵⁷, é mais

⁵² Schiller, UAW, S. 109; SGD, p. 41.

⁵³ Id., *ibid.*, UAW, S. 109; SGD, p. 41. Hegel enfatizou ter Schiller descoberto “na ideia do belo artístico, da unidade concreta do pensamento e da representação sensível”, o modo de escapar das abstrações do entendimento separador. Segundo Hegel, “a produção artística, a individualidade viva, é [está] de certo modo limitada em seu conteúdo: [...] [mas] a ideia – [que é] abrangente também segundo o seu conteúdo”, completa ele, “Kant a coloca dentro da harmonia postulada da natureza ou necessidade, com a finalidade da liberdade, no fim último [Sumo Bem], pensado como realizado”. (*Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, § 55, p. 131 – grifos nossos). Daí que se pela descoberta da “unidade concreta” na ideia do belo artístico, Schiller acentuou o alcance de objetos mediante uma única síntese transcendental, iniciada a partir de outra ordem, a ordem estética, demonstrada na ênfase posta, de modo fluente por Hegel, de que “a presença e a existência dos organismos vivos e do belo artístico já mostra a *efetividade do ideal* também para o sentido e para a intuição” (§ 55, pp. 131-132 – grifo nosso), por sua vez pode se contrastar por meio das noções de *destinação* (totalidade ética) e *afeto desinteressado* (ser ético) o desenvolvimento de um caminho que contorna a condução kantiana da questão moral fundamental ao domínio e à necessidade dos postulados práticos da razão, na *Crítica da razão prática*. Pois, colocada a postulação de uma harmonia (de natureza ou felicidade, e razão ou virtude) na ideia do *Sumo Bem*, assentada na noção de um *dever ser*, como diz Hegel, aqui se teria “uma saída muito fácil”, visto tal ideia (Sumo Bem) se ater “na separação do conceito e da realidade”, portanto, contra a efetiva realização do *Fim Último* (*letzter Zweck*) como harmonia realizada entre ambas. Comparada à exigência schilleriana de assentar do ponto de vista reflexivo a totalidade ética e o *ser ético*, o postulado de um Sumo Bem parece transcendente e por isso obsoleto diante das tarefas reflexivas que identificam o indivíduo de razão como imediatamente voltado ao conteúdo e à formação ética dos impulsos e dos afetos. Como diz Schiller: “O supremo ideal, pelo qual nos esforçamos, é o de permanecermos em boa relação com o mundo físico, guardião de nossa felicidade, sem por isso sermos obrigados a romper com o mundo moral, que determina a nossa dignidade” (UE, S. 113; DS, p. 66).

⁵⁴ Schiller, AEM, XXV Brief, S. 104; EEH, Carta XXV, p. 131.

⁵⁵ Id., *ibid.*, S. 105; p. 131.

⁵⁶ Id., *ibid.*, S. 105; p. 131.

⁵⁷ Id., *ibid.*, S. 106; p. 132.

fácil compreender em que sentido o rigorismo moral kantiano, necessário mas também fruto circunstanciado de uma época, entende as inclinações (*arbitrium sensitivum*) do ponto de vista moral como exclusivamente “em guerra com a lei da razão”⁵⁸, em vez de também “em acordo com essa lei.”⁵⁹ No primeiro caso, a inclinação fora considerada uma companhia ambígua “do sentimento ético e contentamento”⁶⁰; porém, na medida em que o preceito da inclinação não é o de alcançar “virtudes [diferentes], mas a virtude é seu preceito”⁶¹, a inclinação pode passar a ser entendida desde um terreno neutro. Em carta ao príncipe (de 3 de dezembro 1793), Schiller enfatizou o tipo de conflito trazido pelo impulso sensível como sendo “o mais perigoso inimigo interno da moralidade”⁶²: este impulso está “incessantemente ocupado em atrair a vontade em seu interesse”⁶³; porém, ao mesmo tempo a vontade “está sob leis éticas e tem sobre si a obrigatoriedade de nunca se encontrar em contradições com as exigências da razão.”⁶⁴ Daí que, face a esse “mais forte adversário”⁶⁵ que o homem tem de combater no seu agir moral, pode-se tipificar uma escala das diferentes classes de ânimo (disposições de ânimo), conforme as quais se vê em operação um certo grau prioritário do conflito entre a faculdade de apetição e a determinação ética. Ilustra Schiller essas classes, dizendo:

- 1) Para o caso em que a apetição imediatamente dá a lei, existem os ânimos rudes, que agem meramente como apraz aos sentidos (falta a esses tanto formação moral como estética);⁶⁶
- 2) Para o caso em que a razão dá imediatamente a lei, existem os *ânimos morais*, que agem meramente pela consideração ao dever, já que só através desta [lei] eles já vencem a tentação (mas a estes falta formação estética);⁶⁷ e
- 3) Para o caso em que é exigido “decoro” e “moderação”, pelo qual se ganha muito à civilização e à eticidade, há a *formação estética*, que mesmo não produzindo nenhuma virtude, enfraquece a sensibilidade na medida em que a faculdade reflexiva estética (Gosto) faz coerção até um grau de domínio sobre a manifestação dos afetos, rompendo

⁵⁸ Schiller, UAW, S. 105; SGD, p. 37.

⁵⁹ Id., *ibid.*, S. 105; p. 37.

⁶⁰ Id., *ibid.*, S. 105; p. 37.

⁶¹ Id., *ibid.*, S. 106; p. 38.

⁶² Schiller, BPFC, S. 180; CPA, p. 139.

⁶³ Id., *ibid.*, S. 180; p. 139.

⁶⁴ Id., *ibid.*, S. 180; p. 139.

⁶⁵ Id., *ibid.*, S. 180; p. 139.

⁶⁶ Id., *ibid.*, S. 180; p. 140.

⁶⁷ Id., *ibid.*, S. 180-181; p. 140.

“a cega violência dos mesmos (afetos)”, acabando por “abrir espaço para a vontade se voltar para a virtude”. Em tal caso, “onde falta a virtude, o Gosto a substitui, e onde a virtude está presente, o Gosto a facilita.”⁶⁸

Na mesma medida em que tem de ser colocado limite aos ímpetos da natureza (já que mesmo “na tormenta da sensação ouvimos a voz da razão”⁶⁹), o Gosto é eleito como o primeiro combatente contra a rude natureza na disposição de ânimo estética (refinada). Porém, o tipo de liberdade alcançada pela vontade não se constitui aqui como liberdade moral⁷⁰, pois não se opera nenhuma ação ética mediante o Gosto: este apenas liberta o ânimo do jugo do instinto, conduzindo o último a sua própria prisão. Vê-se assim que, na escala apresentada das diferentes classes de submissão do ânimo de ser atraído à vontade em vista de um interesse, o Gosto rege o ânimo através de um atrativo do prazer, cuja fonte é a razão, e tal prazer será por isso *nobre*.

Por isso o Gosto mostra toda a sua desenvoltura neste contexto: onde a razão está em perigo de ser derrotada pela eloquência forte da natureza, o Gosto será positivamente útil à verdadeira virtude, já que aqui o Gosto afina a sensibilidade “em proveito do dever, e faz [...] com

⁶⁸ Id., *ibid.*, S. 181; p. 140.

⁶⁹ Id., *ibid.*, S. 181; p. 140.

⁷⁰ Não se trata, diz Schiller, de imiscuir o gosto nas determinações morais da razão prática, senão antes de imiscuir o gosto “nas operações da vontade” (*id.*, *ibid.*, S. 182; p. 141). Kant advertiu, na Introdução da *Crítica da faculdade do juízo*, dizendo que “a vontade, como faculdade de apetição, é especificamente uma dentre muitas causas da natureza no mundo, a saber, aquela que atua segundo conceitos, e tudo o que é representado como possível (ou como necessário) mediante a vontade, chama-se prático-possível (ou prático-necessário).” (KU, § I, XII-III; CFJ, p. 16). No início do desenvolvimento do domínio (*Gebiet*) da faculdade de juízo reflexivo, falta demonstrar de que modo essa faculdade assenta na vontade, e não na natureza, ou seja, enquanto um “termo médio entre o entendimento e a razão” (KU, § I, XXI; CFJ, p. 21), para fundamento da atividade reflexiva do juízo é pensada “a vontade [que aqui] não se encontra simplesmente sob o conceito da natureza, mas sim sob o da liberdade, em relação ao qual os princípios da vontade se chamam leis.” Por isso, até que sejam suficientemente distinguidas as atividades das faculdades de entendimento (natureza) e da razão (liberdade), segundo Kant tem de permanecer “indeterminado, no que respeita ao prático, se o conceito que dá a regra à causalidade da vontade é um conceito de natureza ou da liberdade” (KU, § I, XII-III; CFJ, p. 16). O princípio da finalidade da natureza (*Zweckmäßigkeit*) constitui um princípio *técnico* como um princípio da natureza, pensado por leis e regras colocadas como condicionadas pelo conceito da liberdade. Para Kant, entende-se deste modo que o “nosso conceito de uma finalidade subjetiva da natureza, nas suas formas segundo leis empíricas, não seja de modo nenhum um conceito de objeto, mas sim um princípio da faculdade de juízo para arranjar os conceitos nesta multiplicidade desmedida (para nos orientarmos nela).” (KU, § VIII, L; CFJ, p. 37), ou seja, o conceito de uma conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*) da natureza “não é nem um conceito de natureza, nem de liberdade, porque não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa somente a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza com o objetivo de uma experiência exhaustivamente interconectada, que por conseguinte é um princípio subjetivo (máxima) da faculdade do juízo” (KU, § V, XXXIV; CFJ, p. 28).

que mesmo um grau menor de força de vontade moral esteja à altura do exercício da virtude.”⁷¹ E, ainda que sejam separados, com maior nitidez um do outro, o homem físico e o homem moral (ou as disposições de ânimo moral e sensitiva), o próprio conflito entre razão e sensibilidade propicia a sua unificação. Pois, diz Schiller, justamente desde a perspectiva deste conflito se torna visível de que modo o mundo moral determina a nossa dignidade: não através da busca pelo bem-estar físico (*arbitrium sensitivum*), nem pela simples concordância, a partir do belo, pois,

justamente com relação a tais órgãos é que onde o primeiro [*homem físico*] só sente as suas limitações, o outro faz a experiência de sua força e se sente infinitamente elevado precisamente por aquilo que esmaga o outro contra o solo.⁷²

Daí porque, acrescenta ele, nós “somos perfeitos cidadãos da natureza (ou somos um ser ético) só quando o sublime se conjuga com o belo e a nossa receptividade relativamente a ambos tem igual formação”⁷³, isto é, só aqui nós não somos “seus escravos e nem perdemos os nossos direitos de cidadãos no mundo inteligível.”⁷⁴ Por sua vez, se o homem não fosse capaz de nenhuma outra cultura a não ser a do mundo físico, então teria de se conceder que “a liberdade do homem estaria liquidada.”⁷⁵

Em vista disso, a aparência estética (*ästhetische Schein*) nunca se tornará perigosa à verdade dos costumes, pois, individualmente dirigida a cada uma das faculdades, razão teórica e razão prática, que conservam um domínio e uma legislação específica, ela representa um caráter neutro e inócuo, já que “a vontade tem uma conexão mais imediata com a

⁷¹ Schiller, BPFC, S. 185; CPA, p. 145. Em vista disso, se permite concluir apenas que “o gosto pode *favorecer* a moralidade da conduta [...], mas ele mesmo nunca pode produzir algo moral através de sua influência” (id., *ibid.*, S. 177; pp. 136-137), uma vez que, completa Schiller, “o ético jamais pode ter outro fundamento que não ele mesmo” (S. 177; p. 136), sendo que, por seu turno, “o sublime nos obtém uma saída do mundo sensível, dentro do qual o belo gostaria de nos manter presos para sempre.” (UE, S. 107; DS, p. 58). Por outro lado, evidencia-se que “o gosto não pode causar nenhum prejuízo à verdadeira virtude” (BPFC, S. 185; CPA, 2009, p. 144), enquanto as ações despertadas por um impulso natural e que provocam aqui seu primeiro estímulo regem “muito mais ações indiferentes do que verdadeiramente morais” (id., *ibid.*, S. 185; p. 144). O gosto só oferece “ao ânimo uma adequada [conforme a fins] disposição para a virtude, pois afasta os movimentos da natureza que a impedem e desperta aqueles que lhe são favoráveis” (id. *ibid.*, S. 184; p. 144).

⁷² Schiller, UE, S. 105; DS, p. 56.

⁷³ Id., *ibid.*, S. 116; p. 69.

⁷⁴ Id., *ibid.*, S. 116; p. 69. Em carta ao príncipe, diz Schiller: “no mesmo momento em que a razão profere sua sentença, também a sensibilidade passará para o lado dela, e ele fará *com* inclinação o que sem esta terna receptividade para o belo teria de ter conseguido *contra* a inclinação” (BPFC, S. 184; CPA, p. 144).

⁷⁵ Schiller, UE, S. 100; DS, p. 51.

faculdade da sensação que com a dos conhecimentos⁷⁶ e, também, visto que “a natureza humana é um todo mais unido na efetividade do que é permitido ao filósofo [suspeitar]”, natureza esta que o filósofo “só é capaz de dissociar, deixá-la parecer.”⁷⁷ A pressuposição de que o desenvolvimento de afetos alcança também, individual e diretamente, seja com o entendimento, seja com a razão, um aspecto desinteressado (neutro), não representa por sua vez que, na consideração conjunta de ambas as faculdades, pelo Gosto, não se obtenha uma nova nuance para uma nova atividade e função a partir deles: mediante o Gosto, os afetos são úteis também no desenvolvimento e enobrecimento dos sentimentos e no refinamento da vontade e do pensamento. Neste contexto Schiller estabelece o paralelo entre o papel desempenhado pelo Gosto e o representado pela Religião.

Foi visto como estabelecida mutuamente pela relação entre razão e sensibilidade uma sensibilidade esteticamente considerada, explicitada pela noção da *Graça*, e foi tematizado por esse meio a presença da natureza caracterizada na perspectiva conciliadora, repercutida enquanto aparência (representação e jogo, sem depender da existência da natureza, mas antes só da capacidade de ajuizamento), e dos elementos subordinados à razão (dignidade, conciliação a partir do conflito e destinação do ser humano como ser ético). Viu-se ainda que, apesar do conflito, do abismo intransponível e da impossibilidade de uma ponte (fixada) entre os domínios teórico e prático, o Gosto fora apresentado como faculdade autônoma e com um código próprio de leis, em favor da ampliação na consideração da atividade das demais faculdades que, anteriormente, permaneceram passivas e reféns da atividade das faculdades teórica e prática da razão.

Daí que o Gosto, na medida em que enfraquece a sensibilidade e faz coerção até dominar a manifestação dos afetos, através disso rompendo “a cega violência dos mesmos (afetos)”⁷⁸ e abrindo “espaço para a vontade se voltar para a virtude”⁷⁹, enquanto facilitador da virtude e também seu representante (mas não seu substituto), ainda produz isso: onde está ausente a virtude, o Gosto traz a sua capacidade enobrecedora e, devido à formação estética, ganha algo à Eticidade e à Civilização. Nesse âmbito, dá-se a paridade entre Gosto e Religião, assentada do mesmo modo que o Gosto, forma pela qual são expulsas do ânimo “aquelas inclinações materiais e rudes apetites, que frequentemente se

⁷⁶ Schiller, UAW, S. 87; SGD, p. 41.

⁷⁷ Id., *ibid.*, S. 87; p. 41.

⁷⁸ Schiller, BPFC, S. 181; CPA, p. 140.

⁷⁹ Id., *ibid.*, S. 181; p. 140.

contrapõem tão tenaz e tempestuosamente ao exercício do bem”⁸⁰, motivo pelo qual o Gosto implantará em vez delas outras “inclinações mais nobres e mais suaves”⁸¹ referidas à ordem, harmonia e perfeição, ainda que não sejam virtudes. Por sua vez é reservada à Religião uma atuação nas situações em que o maior refinamento do Gosto “não pode impedir o impulso sensível de insistir numa satisfação material”⁸², ou seja, a “Religião é para o homem sensível o que o Gosto é para o homem refinado; o Gosto é para a vida habitual o que a Religião é para os momentos extremos.”⁸³ Schiller explica e exemplifica isso: na medida em que não somos deuses, nós “temos de nos assegurar, quando não de preferência em ambos, em um destes dois apoios”⁸⁴. Para a maior parte do povo, sua Religião “é o contrapeso de suas paixões, onde nenhuma resistência externa rompe o seu vigor.”⁸⁵ Daí que apenas como cristão (religioso) um homem comum proibirá a si mesmo muito do que ele teria se permitido como homem; e exclusivamente por isso as classes esteticamente mais refinadas se chamarão de civilizadas (*gesittet*), sem que ao mesmo tempo pudessem ser chamadas também de éticas (*sittlich*).

Na medida em que Religião e Gosto podem ser considerados compartilhadores do “mérito de servir de sucedâneo da verdadeira virtude e de assegurar a conformidade à lei das ações onde não se é de esperar – das convicções – a conformidade ao dever”⁸⁶, por meio da Religião e da virtude estética (Gosto) é possível a nós nos prendermos “nos intervalos livres [...] para que nossa paixão não se enfureça nos períodos do seu domínio, contra a ordem do mundo”⁸⁷, no qual a Religião contribui com a tarefa de assegurar o respeito às normas morais.

⁸⁰ Id., *ibid.*, S. 182; p. 141.

⁸¹ Id., *ibid.*, S. 182; p. 141.

⁸² Id., *ibid.*, S. 188; p. 149.

⁸³ Id., *ibid.*, S. 189; p. 151. Como adiciona Schiller, “se em nenhum caso o gosto prejudica a verdadeira moralidade, e em muitos, porém, é manifestamente útil, então a circunstância de que ele é vantajoso no mais alto grau à *legalidade* de nossa conduta tem de receber um grande peso” (*id.*, *ibid.*, S. 185; p. 146).

⁸⁴ Id., *ibid.*, S. 189; p. 151.

⁸⁵ Id., *ibid.*, S. 189-190; p. 151.

⁸⁶ Id., *ibid.*, S. 187; pp. 148-149.

⁸⁷ Id., *ibid.*, S. 187; p. 148.

3. Resposta a Kant: compatibilização do Gosto e da Moral

Na recensão ao opúsculo *Sobre graça e dignidade*, em *A religião nos limites da simples razão* (1793)⁸⁸, Kant imputara ser irrealizável a proposta de Schiller de associar *graça* (elemento estético) e *dignidade* (o conceito de dever moral). A partir da exposição feita sobre as questões

⁸⁸ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. (= RGV), p. 669, Fussnote; *A religião nos limites da simples razão* (= RLSR), pp. 29-30, nota 6. Kant continua dizendo: “Confesso de bom grado que não posso associar graça alguma ao conceito de dever, justamente por mor da sua dignidade. Com efeito, ele [tal conceito] contém uma compulsão incondicionada, com a qual a graça se encontra em contradição direta.” Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant imputou a Schiller uma vinculação indevida do elemento estético (graça) ao elemento moral (dignidade), e ilustrou isso fazendo menção aos dois tipos distintos de amor, representados miticamente, como objeção feita ao *Sobre graça e dignidade* de Schiller. Completa Kant, dizendo: “*Se se intrometem no negócio da determinação do dever e para tal querem subministrar os motivos*”, então “*as acompanhantes de Vênus Urânia são cortesãs no séquito de Vênus Dione*”. Uma fonte da distinção de Kant pode ter sido o diálogo *O Banquete*, de Platão (a partir da paginação 180 d). No relato, o personagem Pausânias apresenta duas noções distintas do amor (duas Afrodites): a Vênus Urânia, filha de Urano, referida ao amor espiritual e celestial; e a Vênus Pandêmia (a popular), filha de Zeus e de Dione, referida à forma mais jovem do amor. Uma vez que exige ser mais explicitado “o dom que a um e a outro [destes deuses] coube” (p. 21), Pausânias discorre e nisto confirma: “o amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam [...], [e] o que neles amam é mais o corpo que a alma [...]. Trata-se com efeito do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra e que em sua geração participa da fêmea e do macho” (pp. 21-22). Por sua vez, continua Pausânias, “o outro [amor] [...] é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea, mas só do macho e [...] é a mais velha, isenta de violência. [...]”; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados neste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência.” (p. 22). O personagem Erixímaco conclui então adiante: “(aos homens moderados, e para que mais moderados se tornem os que ainda não sejam, deve-se aquiescer e conservar o seu amor, que é o belo, o celestial, o Amor da musa Urânia” (Platão, *O Banquete*, p. 27), enquanto sói ao outro ser fonte dos sentimentos pessoais e das paixões. Nesses termos, de que modo a ilustração dos dois tipos de amor, Vênus Urânia e a Vênus Dione, trazida em *A religião nos limites da simples razão*, insere sentido no veto kantiano de associar *dignidade* e *graça*? Não parece evidente que pela figura da Vênus Dione alcança Kant o domínio de expressão da graça (*Unmuth*), como propôs Schiller em *Sobre graça e dignidade*, na figura da *deusa da beleza* cujo cinturão transmite *graça* àquele que o porta. Por seu turno, permanece aí evidenciada a Vênus Urânia como representante do caráter puro do amor e da dignidade. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS BA 13-14; FMC, p. 30), Kant realizou a distinção entre amor prático (*praktische Liebe*), motivador de ações segundo a lei moral (vontade racional e autônoma), e amor patológico (*pathologische Liebe*) e condicional, motivador de ações baseadas em inclinações sensíveis (vontade sensivelmente afetada e heterônoma). Assim, se por um lado faz sentido entender a figura de Vênus Urânia como referida ao amor prático que conserva a dignidade, por outro faltam elementos para subordinar à Deusa Dione (consorte de Zeus) algo além da mera participação no amor patológico e condicionado. Neste sentido fica faltando a Kant a descoberta do verdadeiro sentido e da correta nuance trazida pelo mito da *deusa da beleza*, expressa por Schiller em *Sobre graça e dignidade*, que jamais promoveu a que “as acompanhantes da Vênus Urânia” se misturassem com as companhias da Vênus Dione. Schiller resolve isso de modo mais direto em *A educação estética do homem* (Carta VI, p. 42), ao atribuir um papel exclusivo à Vênus Urânia (o amor espiritual), e outro à Vênus Citeréia (o amor carnal), vetando qualquer tipo de comércio ou de aproximação entre elas, conservando-as por isso como domínios distintos e para sempre separados. Confirma-se nisso a Schiller como um intelectual autônomo, cuja teoria não pode ser reduzida à elaborada por Kant.

em seu vínculo sistemático, foi visto que Schiller não quis que o conceito de *dignidade* (sublimidade da lei moral) devesse ser encontrado na *graça* (Gosto). Schiller é taxativo ao afirmar em *Do sublime* que se a dignidade contém uma compulsão incondicionada, também o gosto traz em si uma compulsão incondicionada, porém desde um domínio oníabrangente e puramente estético. Por sua vez, referindo-se ao espaço reservado à faculdade estética (Gosto) como domínio ao qual cabe ao homem desempenhar um novo papel em sociedade, ele contemporiza alegando reconhecer o quão importante é a dignidade no conceito do dever e da lei moral, afirmando comungar ele próprio da importância da moralidade (lei moral) na atualidade. Porém, o que ele coloca em xeque são apenas os efeitos imediatos ao todo da sociedade, do privilégio concedido exclusivamente ao exercício da lei moral, cercada pelas duas condições pouco suscetíveis de compreender o ideal da humanidade (a que concede demais aos elementos da sensibilidade, do lado do selvagem, e a do que o faz inteiramente só ao elemento puro da lei, o bárbaro), como atitudes imediatas tanto mais invariáveis quanto por elas os homens mostram que não estão preparados por suas faculdades ao jogo e à vida em sociedade em conformidade com o ideal de humanidade.

Nesse sentido, surge a dimensão aplicativa do Gosto, desenvolvida por Schiller como nuance complementar ao momento da fundação da faculdade reflexiva: ao seu dizer, o Gosto, na medida em que vem suavizar e reparar a violência feita à sensibilidade, desde o domínio puro (rigorista) da razão, apresenta-se como o meio de promover a atividade das faculdades superiores do espírito, facilitando o domínio da razão sobre a sensibilidade, pelo seu fundamento posto à humanidade. E porque daí se extrai um proveito à Eiticidade, enquanto tanto o Gosto quanto a Religião ganham a faculdade sensível, já que mediante a sensibilidade é enobrecida a Eiticidade, pelo Gosto, como “faculdade de ajuizar a comunicabilidade universal de um sentimento”⁸⁹, e é promovida a influência recíproca na reflexão do ser natural e da inteligência, por meio da qual se unificam as faculdades superiores e inferiores. Em vista disso, a situação só será difícil, diz ele,

onde nenhuma cultura estética abriu o sentido interno e aquietou o externo, e as sensações mais nobres do entendimento e do coração ainda não limitaram as necessidades comuns dos sentidos.⁹⁰

⁸⁹ Schiller, *Fragmente aus Schillers Aesthetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792-93*, S. 69; *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*, p. 38.

⁹⁰ Schiller, *BPFC*; S. 188; *CPA*, p. 149.

Aqui, o modo de aplicar o juízo estético surge conforme a noção de natureza pressuposta na tematização kantiana na *Crítica da faculdade do juízo*, de uma natureza que vem ao nosso encontro. Noutras palavras: só em virtude de que “a própria natureza já apresenta um grande número de objetos em que se poderia exercitar a sensibilidade pelo belo e pelo sublime”⁹¹ é que então, relativo ao Gosto como atividade dirigida aos afetos e à sensibilidade, “não se pode permanecer neutro sem se tornar culpado da mais punível indiferença diante do que tem de ser o mais sagrado para o homem”⁹², ou seja, tem de se tomar ciência desta nova modalidade de *destinação* humana, mediante a apuração do conjunto dos afetos, consoante a uma concepção orgânica e sistemática⁹³, que encontra e, igualmente, legítima a evidência de afetos desinteressados, pelo uso e manutenção mesma da atividade do Gosto como faculdade no interstício das faculdades de conhecimento teórico e prático, e não por uma investigação especulativa.

Ciente da ambiguidade que à época rodeava a expressão “estética”, em nota à *Carta XX*, diz Schiller:

Para leitores que não se encontrem bem ao corrente do significado puro desta palavra, tão erroneamente usada por ignorância, as considerações seguintes podem servir de explicação. Tudo o que seja de algum modo passível de se manifestar como fenômeno pode ser pensado sob quatro aspectos. Uma coisa pode se relacionar diretamente com o nosso estado sensível (a nossa existência e bem-estar); isto é o seu caráter físico. Ou pode se relacionar com o entendimento, e proporcionar-nos um conhecimento; isto é o seu caráter lógico. Ou pode se relacionar com a nossa vontade e ser considerada como objeto de escolha para um ser racional; isto é o seu caráter moral. Ou, finalmente, pode se relacionar com o todo das nossas diversas faculdades, sem ser um objeto determinado para uma só delas, e isto é o seu caráter estético.⁹⁴

⁹¹ Schiller, UE, S. 116; DS, p. 69.

⁹² Schiller, BPFC, S. 135; CPA, p. 71.

⁹³ Segundo Schiller, “dado que a cultura do belo não poderia de modo algum contribuir para nos tornar melhor intencionados, ela nos torna ao menos hábeis para agir mesmo sem uma convicção verdadeiramente ética, como uma convicção ética lhe teria exigido” (id. *ibid.*, S. 185; p. 146. E continua: “Pois bem, ambas as ordens do mundo, a física, onde forças governam, e a moral, onde leis governam, estão [...] tão exatamente calculadas uma para a outra e tão intimamente tecidas entre si, que ações que, segundo sua forma, são moralmente [adequadas] conforme a fins, ao mesmo tempo encerram, pelo seu conteúdo, uma [adequação] conforme a fins física; e assim como todo o edifício da natureza parece existir apenas para tornar possível o mais alto de todos os fins, que é o bem, assim o bem se deixa usar de novo como um meio para manter de pé o edifício da natureza. A ordem da natureza é tornada, pois, dependente da eticidade das nossas convicções, e não podemos violar o mundo moral sem ao mesmo tempo causar uma perturbação no mundo físico” (id. *ibid.*, S. 186; p. 146).

⁹⁴ Schiller, AEM, XX Brief, S. 81-82 (Fussnote); EEH, Carta XX, p. 107 (nota).

O quadro de engajamento no qual a faculdade estética adquire a função aplicada prática (mas não moral), visando à cultura e à formação dos indivíduos, dos povos e da humanidade, e servindo de anteparo e baliza para encarar o que parece ser “o sinal para a grande transformação e uma união dos ânimos”⁹⁵, acentua a visão de conjunto da sociedade da época em que muito fora feito “pelo esclarecimento do entendimento, [...] [sendo que agora] a necessidade mais urgente da nossa época parece ser o enobrecimento dos sentimentos e a purificação da vontade.”⁹⁶

A questão da consideração do Gosto, a partir do caráter da sua aplicação, parece apontar, no dizer de Schiller, ao fato de que “o grande destino da humanidade está posto em questão.”⁹⁷ Ciente dos acontecimentos recentes da Revolução Francesa e execução do rei Luís XVI (em 21 de janeiro de 1793), a função pedagógica e extensiva do Gosto como faculdade autônoma e autorreflexiva reside em fornecer as condições sensíveis (factuais e estéticas) para constituir os meios de uma resposta ao mesmo tempo mais fundamental aos acontecimentos da época, cuja esperança, depositada só no que a razão prática podia realizar ou dela era dado esperar, havia caído por terra.

Diante do curso dos acontecimentos políticos, Schiller considera ceticamente o quadro das tarefas intelectuais a serem desincumbidas pela época. Face à cultura teórica herdada do Esclarecimento (*Aufklärung*), cuja influência fora tão pouco enobrecedora – diz ele – “sobre as convicções que antes ajuda apenas a fazer da corrupção um sistema e torná-la irremediável”⁹⁸, pode se entender a sua resposta mais ampliada à relação mantida entre *graça e dignidade* como resposta à recensão de Kant, isto é, menos desacreditando da faculdade moral que a temperando através da inserção e ampliação do conjunto de atividades das faculdades transcendentais do sujeito mediante o Gosto, Schiller declara:

Queria despedir-me eternamente das musas e dedicar toda minha atividade [...] à monarquia da razão, [mas isso somente] se fosse verdadeiro o fato de que a legislação política fora confinada à razão, de que o homem fora respeitado e tratado como um fim em si mesmo, de que a lei fora elevada ao trono e a verdadeira liberdade tornada em fundamento do edifício do Estado.⁹⁹

Porém, na medida em que isso (... *que o homem fora tratado como um fim em si, que a verdadeira liberdade se tornou fundamento...*) não se

⁹⁵ Id., *ibid.*, BPFC, S. 137; CPA, p. 74.

⁹⁶ Id., *ibid.*, AEM, VIII Brief, S. 33; EEH, Carta VIII, p. 79.

⁹⁷ Id., *ibid.*, BPFC, S. 135; CPA, p. 71.

⁹⁸ Id., *ibid.*, S. 139; p. 76.

⁹⁹ Schiller, S. 137; p. 73.

dá regularmente ou apenas se dá como caso extraordinário, justo este fato, diz Schiller,

é o que ousou pôr em dúvida. [Portanto] Sim, estou tão longe de crer no início de uma regeneração no âmbito político, que os acontecimentos da época antes [pelo contrário] me tiram por séculos todas as esperanças disso.¹⁰⁰

Na tarefa de adequar a compreensão da faculdade estética aplicada a apurar a transformação do homem no reconhecimento de haver nele a índole de afetos desinteressados, vinculados a sua destinação (alcançar o ideal da humanidade), Schiller propôs menos o descrédito na faculdade da razão prática que a transformação harmônica dos afetos e da sensibilidade. Menos que promover uma atração entre os elementos morais e os elementos estéticos (como associação entre o fundamento da lei moral (dignidade), conservada de modo intransigente pela razão pura, e o fundamento estético (graça) da faculdade de julgar, cuja atividade reflexiva é transitiva entre as faculdades teórica e prática da razão), Schiller reitera que os elementos morais e os estéticos, no fundo, não se rejeitam mutuamente.¹⁰¹ Assim como se pressupõe o sentimento de respeito à lei como móbil da ação moral, também se tem de pressupor um afeto desinteressado como móbil da reflexão estética, que atua em conjunto com a perspectiva moral, mas sem ofuscá-la nem substituir sua perspectiva necessariamente intransigente.

O aspecto corretivo da lei moral parece limitado em seu alcance a pouquíssimos casos e em vista disso, pela admissão do Gosto, pode ser beneficiada a necessária modificação íntima na determinação dos móbeis à ação. Se a razão prática (moralidade), devido ao rigorismo adequadamente atinente a sua fundamentação, não dá conta disso, o

¹⁰⁰ Id., *ibid.*, S. 137; p.73. Noutras palavras, “se jamais cabe esperar da natureza humana – enquanto ela permaneça natureza humana – que ela aja, sem interrupção e recaída, uniforme e persistentemente como pura natureza espiritual, que nunca viole a ordem ética, bem como nunca se encontre em contradição com as prescrições da razão – se em toda convicção temos de confessar, tanto da necessidade como da possibilidade da virtude pura, quão contingente é o seu exercício efetivo e quão pouco estamos autorizados a edificar sobre a inexpugnabilidade dos nossos melhores princípios [...] –, se nos recordamos de tudo isso, então a mais injuriosa temeridade seria deixar o melhor do mundo depender desta causalidade de nossa virtude. Disso resulta para nós uma obrigatoriedade de satisfazer ao menos a ordem física do mundo através do conteúdo de nossas ações – ao menos como instrumentos mais perfeitos, de pagar ao fim da natureza o que nós, como pessoas imperfeitas, permanecemos devendo à razão, para não ficarmos reprovados com desonra em ambas as ordens do mundo ao mesmo tempo” (*id.*, *ibid.*, S. 186; p. 147).

¹⁰¹ A aproximação entre os elementos estéticos e morais fora desenvolvida por Kant, ainda que noutros termos, no parágrafo § 59 da *Crítica da faculdade do juízo* (KU, pp. 254-260; CFJ, pp. 195-199), ao tematizar a ideia do belo como símbolo do moralmente-bom (A ideia da beleza como símbolo da moralidade).

Gosto tem condições de converter harmonicamente os afetos e modificar apropriadamente a sensibilidade, visto que se obteria uma formação cultural precária se restasse admitir o caráter ético como tendo de, por fim, afirmar-se unicamente “com o sacrifício do natural.”¹⁰²

Diante do privilégio da época esclarecida (ilustrada), desenvolvida à sombra da primazia das razões teórica e prática, a denúncia da inoperância e alienação das demais faculdades do sujeito apontou a que só pela concepção conjunta das faculdades humanas, do ponto de vista sistemático, podia ser cumprida a tarefa incumbida ao Gosto, de colocar todas as faculdades em uma ativa harmonia, como expressão apropriada do ideal da humanidade. Por esse meio, outras importantes faculdades transcendentais do sujeito são mantidas ativas e sistematicamente vinculadas às suas tarefas próprias, fazendo com que se conduzam ao máximo em seu próprio exercício, conservando latente seu caráter orgânico sem que nenhuma (nem entendimento, nem razão prática, nem imaginação e nem sensibilidade) saia prejudicada.

A adequação das representações, também ao critério de uma estética do aparecer (*Schein*), permite compreendê-las desde a atividade conjunta da faculdade dos conceitos (entendimento) e da faculdade das intuições (imaginação), do ponto de vista de uma atividade não-determinante. Enquanto atividade em uma relação de mero jogo, ela pode interessar à faculdade da razão associada ao Gosto, já que mediante isso contempla todas as faculdades (atividades) do sujeito. E, se era complementar uma aplicação ainda para o momento da fundação da representação, na função concreta a ser desempenhada pelos conceitos estéticos, isso se deve ao fato de que as condições para se pensar os objetos são fornecidas pelo seu lugar sistemático. Por isso, a crítica à primazia de fazer oscilar a inteira atividade do pensamento apenas sob os domínios do entendimento e da razão prática dependia da demonstração do momento da aplicação como complementar ao da fundação. Seria bom poder crer como sendo também conforme a este sentido que Kant estabeleceu a segurança do princípio da realidade e idealidade das formas espaço-temporais da sensibilidade humana, na *Crítica da razão pura*, onde apresentou a Estética transcendental como sendo “tão certa e tão indiscutível quanto se pode exigir de uma teoria que deva servir de *organon*” (KrV, B 63; CRP, p. 81). Uma vez mantidos estruturalmente associados os momentos de fundação e aplicação, pode-se entender a exigência schilleriana de manter prioritariamente ativo o ponto de vista da faculdade do juízo reflexivo-estético (Gosto).

¹⁰² Schiller, AEM, IV Brief, S. 16; EEH, Carta IV, p. 32.

Referências

- ALLISON, H. F. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. por Dulce M. G. Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. por Luiz S. Répa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HAMM, C. “Experiência estética em Kant e Schiller”. In: M. A. Werle; P. F. Galé (org.), *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- HEGEL, G. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. I. Trad. por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2002.
- KANT, I. *Werkausgabe. Werke in zwölf Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
- _____. *Crítica da razão pura* [= CRP]. Trad. por Manoela P. dos Santos; Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Crítica da faculdade de juízo* [= CFJ]. Trad. por Valerio Rohden; António Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes* [FMC]. Trad. por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *A religião nos limites da simples razão* (1793) [= RLSR]. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- LEIBNIZ, G. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. por Adelino Cardoso. 2ª ed. Lisboa: Colibri, 2004.
- PLATÃO. O Banquete. In: _____, *Diálogos*. Trad. por José Cavalcante de Souza. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1972.
- RIBEIRO DOS SANTOS, L. “Hans Vaihinger: o kantismo como um ficcionalismo?” In: _____ (org.), *Kant: posteridade e actualidade*. pp. 515-536. Lisboa: CFUL, 2006.
- ROSSET, C. *O real e seu duplo: ensaio sobre a Ilusão*. Trad. por José T. Brum. Porto Alegre: L&PM, 1988.
- SCHILLER, F. *Kallias oder über die Schönheit* [= KUS]. Herausg. Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam, 2010.
- _____. *Über Anmut und Würde* [= UAW]. Herausg. Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam, 1971.
- _____. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [= UEM]. Herausg. Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam, 2010.
- _____. *Briefen an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg- Augustenburg* (Februar bis Dezember 1793).

- In:_____, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [= UEM]. Herausg. Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam, 2010.
- _____. Ueber das Erhabene [= EU]. In:_____, *Vom Pathetischen und Erhabenen. Schriften zur Dramentheorie*. Herausg. Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam, 2009.
- _____. Fragmente aus Schillers Aesthetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792-93. In: _____, *Schillers Werke Nationalausgabe*. Hrsg. H. Koopmann u. Benno von Wiese. Bd. 21. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1963.
- _____. *Sobre graça e dignidade* (1793) [= SGD]. Trad. por Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.
- _____. *Kallias ou sobre a beleza. A correspondência entre Schiller e Körner entre janeiro e fevereiro 1793* [= KSB]. Trad. por Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- _____. *Fragmento das preleções sobre estética do semestre de inverno 1792-3*. Trad. por Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- _____. Do sublime (1793) [=DS]. In: _____, *Teoria da tragédia*. Trad. por Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1991.
- _____. *A educação estética do homem* (1795) [= EEH]. Trad. por Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Cartas ao Príncipe de Augustenburg, fev.-dez. 1793*. In:_____, *Cultura estética e liberdade*. Trad. por Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.
- VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Trad. por Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

Resumo: Em nota no *A religião nos limites da simples razão* (1793), Kant comenta a exposição de Schiller, em *Graça e dignidade* (1793), como tendo associado o elemento estético (*graça*) ao elemento puramente moral (*dignidade*) sendo, porém, tal aproximação indevida em face da dignidade da lei. A partir dos demais textos de Schiller, como o *Fragmento das preleções sobre estética* (1792-3), o *Do sublime* (1793), o *Sobre a utilidade moral de costumes estéticos* (1793) e as *Cartas sobre a educação estética do homem* (1795), pode-se mostrar que este não pensou a interação entre graça e dignidade no modo como lhe imputara Kant. Sem atrair para si o elemento estético, na compreensão schilleriana a dignidade antes não o rejeita, em face de não dever se deixar associar aos extremos da condição humana, a do selvagem e a do bárbaro. Isso

pode ser demonstrado tematizando-se as noções de destinação e afeto desinteressado.

Palavras-chave: filosofia transcendental, faculdade de juízo estético, lei moral, dever, gosto

Abstract: In a note in *Religion within the limits of reason alone* (1793), Kant comments Schiller's utterance, contained in *On grace and dignity* (1793), as having associated the aesthetic element (*grace*) to the purely moral element (*dignity*). However, such an approach is impracticable due to the dignity of the law. From other texts by Schiller, such as the fragment of the *Lectures on aesthetics* (1792-3), *On the sublime* (1793), *On the usefulness of moral customs aesthetic* (1793) and *Letters on the aesthetic education of man* (1795) one can show that he does not thought the interaction between grace and dignity in the form it was imputed him by Kant. Without attracting to itself the aesthetic element (*grace*), in Schiller's understanding the dignity does not reject it, in the face of it should not leave involve itself in the extremes of the human condition, to the savage and the barbarian. We demonstrate this by thematising the notions of allocation and disinterested affection.

Keywords: transcendental philosophy, faculty of aesthetic judgment, moral law, duty, taste

Recebido em 26/08/2013; aprovado em 30/09/2013.

Causality, antinomies, and Kant's way to the *Critique*

José Oscar de Almeida Marques*

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

Andrea Faggion**

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

Universidade Estadual de Maringá (Maringá, Brasil)

According to the *Prolegomena*, Kant seems to have been awakened from his “dogmatic slumber” not once but twice. In the Preface,¹ he referred to the impact that Hume’s criticism of the notion of cause and effect had in his metaphysical investigations, and to how he was led to generalize Hume’s problem about causality, developing and solving it in its fullest extent in the *Critique of pure reason*. On the other hand, in the Third Part of the Main Transcendental Question,² in a passage that is corroborated in a 1798 letter to Garve,³ he credited his awakening to the discovery of the antinomies as a product of reason in its transcendent use.

These remarks lead naturally to two questions. Firstly, one would like to know when this “awakening” occurred, and which texts of Hume may have had this effect in Kant’s thought. Secondly, one may want to understand how the two reports of the awakening are related: are we dealing with two different and independent triggers (Hume’s criticism of causality and the discovery of the antinomies) or are they in fact different aspects of a single insight?

As to the timing of the awakening, three possibilities may be considered:

1) An early awakening, in the 1760s, motivated by Kant’s reading of the German translation of Hume’s *Enquiry on human understanding*, published in 1755.

* Email: joamarq55@gmail.com

** Email: andreaaggion@gmail.com

¹ See Prol., AA 4: 260.

² See Prol., AA 4: 338.

³ See Br., AA 12: 257-258.

2) A late awakening, associated with Kant's reading of the German translation of Beattie's *Essay on the nature and immutability of truth*, published in 1772.

3) An intermediate possibility, in which the awakening would have been sparked by Hamann's translation of the Conclusion of Book I of Hume's *Treatise of human nature*, which Kant would have read around the time of his 1770 *Dissertation*.

In what follows we will critically examine each of these possibilities and consider, for each one, whether Hume's role in the awakening is limited to the analysis of causality or may extend also to the discovery of the antinomies. Since our chief interest here is to assess Hume's influence on the development of Kant's critical philosophy, we will not be concerned about other obvious non-Humean sources of Kant's antinomical thinking, as the Leibniz-Clarke controversy.

*

We may begin with the very words with which Kant presents his debt to Hume. "I freely admit", he says, "that the *Erinnerung* of David Hume was the very thing that many years ago first interrupted my dogmatic slumber".⁴ And here we have a situation where the translation of a single word may have interpretative consequences. For *Erinnerung* may mean a remembrance, a recollection (as it is translated respectively by Hatfield and Lewis Beck), which could point to a late awakening, in which Kant would have remembered his former reading of Hume in the 1750s or 1760s. Or it may mean just a remark, a suggestion (as translated respectively by Zöllner and Carus), and in this case it could refer just to the first contact of Kant with Hume's ideas, that is, to an early awakening.

Let us consider first the hypothesis of an early awakening, produced by the reading of the *Enquiry*. There is much in favor of this interpretation. There is no doubt that Kant was deeply impressed by Hume's ideas and that he agreed entirely with Hume's conception of causality. A passage like this one from the *Dreams of a spirit-seer* (1766) could very well be signed by Hume himself:

It's impossible for reason ever to understand how something can be a cause, or have a force; such relations can only be derived from experience. For our rule of reason only governs the drawing of comparisons in respect of *identity* and *contradiction*. If something is a cause, the *something* is posited by something *else*, there is not, however,

⁴ Prol., AA 4: 260.

any connection between the two things here which is based on agreement. Similarly, if I refuse to regard that same something as a cause, no contradiction will ever arise, for there is no contradiction in supposing that, if something is posited, something else is cancelled. It follows from this that if the fundamental concepts of things as causes, of powers and of actions are not derived from experience, then they are wholly arbitrary, and they admit of neither proof nor refutation. I know, of course, that thinking and willing move my body, but I can never reduce this phenomenon, as a simple experience, to another phenomenon by means of analysis; hence, I can recognize the phenomenon but I cannot understand it. That my will moves my arm is no more intelligible to me than someone's claiming that my will could halt the moon in its orbit.⁵

Thus, it seems safe to say that around 1766 Kant had become a moderate skeptic with regards to the claims of metaphysics,⁶ and in that sense had already been awakened from the “dogmatic slumber”. One should also note that everything that Kant says in the *Prolegomena* concerning the influence of Hume on his intellectual development can be referred to what he had read earlier in the *Enquiry*.⁷

Still more interesting is that if we date Kant's awakening back to the time of his reading of the *Enquiry*, it becomes plausible that Hume is, after all, connected with both factors mentioned by Kant in the *Prolegomena*: the criticism of causality *and* the discovery of the antinomies, for in the last section of his book Hume argued at length that reason falls into contradictions when it pursues its abstract reasonings.⁸ It is true that arguments to the effect that reason contradicts itself had been proposed since antiquity, but no philosopher in Kant's time was able to present them in a more powerful manner than Hume, and one may expect that they made a deep impression on Kant.⁹ It is remarkable that

⁵ TG, AA 2: 270.

⁶ Kuehn (1983a, p. 181).

⁷ Brandt (1992, p. 105, n. 10).

⁸ “Reason here seems to be thrown into a kind of amazement and suspense, which, without the suggestions of any sceptic, gives her a diffidence of herself, and of the ground on which she treads. She sees a full light, which illuminates certain places; but that light borders upon the most profound darkness. And between these she is so dazzled and confounded, that she scarcely can pronounce with certainty and assurance concerning any one object. [...] Yet still reason must remain restless, and unquiet, even with regard to that scepticism, to which she is driven by these seeming absurdities and contradictions. How any clear, distinct idea can contain circumstances, contradictory to itself, or to any other clear, distinct idea, is absolutely incomprehensible; and is, perhaps, as absurd as any proposition, which can be formed.” (EHU, 12.2, §§ 18 and 20)

⁹ “Since Hume is perhaps the most ingenious of all skeptics, and is incontrovertibly the preeminent one with regard to the influence that the skeptical procedure can have on awakening a thorough examination of reason, it is well worth the trouble to make clear, to the extent that is appropriate to my aim, the path of his inferences and the aberrations of such an insightful and valuable man, which nevertheless began on the trail of truth.” (KrV, A 764/ B 792)

Hume traces back these contradictions to the ideas of space and time,¹⁰ and to the (metaphysical) doctrine of their infinite divisibility.¹¹

This being so, one may wonder that paragraphs 18-20 of the *Enquiry* contains not only the germ of the discovery of the antinomies by Kant, but even pointed the way to their solutions later on. But even if we admit that Kant woke up around the time he first read the *Enquiry*, skepticism is not the end point, and there is still a long way to the perfecting of the critical project. The question gets still more complicated by the fact that Kant seems to have fallen back into his dogmatic sleep a few years later, when he wrote his *Dissertation*. We will discuss this point more closely later, but, for the moment, it seems that something else had to happen in order to bring him back to the critical path, and it is here that a theory of a later (or second) awakening seems necessary.

*

What may have happened, according to a well-known hypothesis advanced by Robert P. Wolff, was that in 1772 Kant got acquainted with the German translation of James Beattie's *Essay on the nature and immutability of truth* (originally published in 1770), a severe attack on Hume's philosophy, which had, however, the merit of quoting extensively many theses of the *Treatise* that Kant could not have known based solely in his reading of the *Enquiry*. Chief among these is Hume's attack on the a priori character of the general maxim that every event must have a cause. This attack, according to Wolff, should be much more challenging to Kant than Hume's criticism of particular causal inferences which was presented in the *Enquiry*,¹² and provided the opportunity for a complete reevaluation of the problems associated with the concept of cause, more specifically, the problem of how such an a priori concept could have any application to an independent reality. In fact, Erdmann already had, much earlier, proposed that Kant's awakening had happened in 1772, and could be better understood as a

¹⁰ "The chief objection against all *abstract* reasonings is derived from the ideas of space and time; ideas, which, in common life and to a careless view, are very clear and intelligible, but when they pass through the scrutiny of the profound sciences (and they are the chief object of these sciences) afford principles, which seem full of absurdity and contradiction." (EHU, 12.2, § 18)

¹¹ "A real quantity, infinitely less than any finite quantity, containing quantities infinitely less than itself, and so on *in infinitum*; this is an edifice so bold and prodigious, that it is too weighty for any pretended demonstration to support, because it shocks the clearest and most natural principles of human reason. But what renders the matter more extraordinary, is, that these seemingly absurd opinions are supported by a chain of reasoning, the clearest and most natural; nor is it possible for us to allow the premises without admitting the consequences." (EHU, 12.2, § 18)

¹² See Wolff (1960, p. 119).

reaction to the broader attack of the *Treatise*.¹³ What Wolff provided was an explanation of how Kant might become acquainted with this broader attack, namely, through the reading of Beattie's book.

Wolff's proposal is interesting and can explain why Kant would have "remembered" Hume at the time of his awakening. It is possible to argue, however, that the *Enquiry* already contained everything that was needed for Kant to infer that Hume's criticism of the a priori character of particular causal relations applied equally well to the causal maxim as such;¹⁴ in fact, in a passage of the Second Analogy Kant seems to be making exactly this inference:

To be sure, it seems as this contradicts everything that has always been said about the course of the use of our understanding, according to which it is only through the perception and comparison of sequences of many occurrences on preceding appearances that we are led to discover a rule, in accordance with which certain occurrences always follow certain appearances, and are thereby first prompted to form the concept of cause. On such a footing this concept would be merely empirical, and the rule that it supplies, that *everything that happens has a cause*, would be just as contingent as the experience itself: its universality and necessity would then be merely feigned, and would have no true universal validity, since they would not be grounded a priori but only on induction.¹⁵

Besides, there are evidences that certain theses of Hume's philosophy peculiar to the *Treatise* remained unknown to Kant at least until the time of the *Prolegomena*. To start with, if Kant had been acquainted with Hume's analyses of the concept of substance (external existence) he would not say that he had generalized Hume's problem, for he would have seen that this generalization had already been at least sketched by Hume himself. What is more, this passage of the first

¹³ See Wolff (1960, p. 119).

¹⁴ Indeed, Paul Guyer claims that the reading of Beattie's book could not have allowed Kant to know more about Hume's treatment of issues regarding causation than he had already learned from the reading of the *Enquiry* (see Guyer, 2008, p. 76, n. 2). Even though we do believe that the *Enquiry* provided everything that was necessary for Kant's awakening, it may be important to note that Guyer bases his claim on his own reading of the 1776 edition of Beattie's work, while the translation read by Kant (published in 1772) was based on an early edition (the original one from 1770). This is problematic, because, in January 1776, Hume appended to all new copies of his *Essays and treatises on several subjects* an Advertisement in which he declared to be unfair to use the *Treatise*, a work of his youth, as a basis for any criticism of his philosophy. Accordingly, in the Preface of the edition of Beattie's book used by Guyer, Beattie even quoted Hume's Advertisement, that had been just sent to him by a friend from London (see Beattie, 2005, pp. vii-viii). This being so, according to Wolff, Beattie would have amended his own work, removing portions quoted from the *Treatise*, in order to address Hume's Advertisement. This is why Wolff (1960, p. 121) considers it a mistake (already made by Kemp-Smith) not to pay attention to the edition of Beattie's work available to Kant.

¹⁵ KrV, A 195-196/ B 240-241, our italics; it should be noted that everything that comes before "On such a footing" is already contained in the *Enquiry*.

Critique proves that Kant was not acquainted with such a Humean analyses:

The skeptical aberrations of this otherwise extremely acute man, however, arose primarily from a failing that he had in common with all dogmatists, namely, that he did not systematically survey all the kinds of a priori synthesis of the understanding. For had he done so, he would have found, not to mention any others here, e.g., principle of persistence is one that anticipates experience just as much as of causality.¹⁶

Be that as it may, we think it is plausible to say that the reading of Beattie's book, even if brought no new information that was needed for Kant's awakening, may have acted as a psychological trigger (a "remembrance") that led Kant to a new consideration of the problems lurking in the concept of cause and effect.

*

While Wolff's conception of a late awakening leaves no room to relate it with the discovery of the antinomies, there are two other important accounts, due to Manfred Kuehn and to Lothar Kreimendahl, for which this connection is essential. Both Kuehn and Kreimendahl may be seen as proponents of an "intermediate awakening", around the time of the *Dissertation*. Also, both believe that what caused the awakening was Kant's reading of the Conclusion of the first book of Hume's *Treatise*, translated to German by Hamann around that time. But there are also some differences between their accounts, which we will discuss presently.

We will consider first Manfred Kuehn's paper "Kant's conception of 'Hume's problem'", published in 1983. What is new in Kuehn's proposal is the attempt to fuse together the two "triggers" that Kant mentions in the *Prolegomena*: the criticism of causality and the discovery of the antinomies, and to argue that Hume's contribution was decisive in *both* issues, and that "the problem of the antinomies is just another aspect of the problem of Hume".¹⁷ Without denying the importance of the last section of the *Enquiry* nor of the excerpts of the *Treatise* presented in Beattie's book, Kuehn believes that the decisive impulse for Kant's awakening happened in 1771, the year of the publication of Hamann's translation of the Conclusion of the first book of Hume's *Treatise*.

¹⁶ KrV, A 767/ B 795.

¹⁷ Kuehn (1983a, p. 187).

Although Kuehn's proposal is very well argued and represents a major contribution to the study of Hume's influence in the origin of Kant's critical philosophy, it depends, in our view, on two crucial assumptions. The first is that, if the awakening depends on the discovery of the antinomies, then it depends on the discovery of contradictions among laws of reason itself, what would not have happened before 1771. The second is that Hume, for his part, *would have* grasped a proper concept of antinomy when he described an "unavoidable contradiction" between natural principles of the human mind; and thus, Kant's antinomy of reason would have been modeled on Hume's so called "antinomy of imagination". It seems to us that both these assumptions are questionable.

Concerning the first, one could say not only that Kant had already made the essential discovery of the antinomies before 1771, but also that he had even presented a solution for them by means of the discovery of transcendental idealism in his 1770 *Dissertation*. In other words, Kant would have discovered the origin of reason's internal contradictions and how to avoid them even before he was in a position to systematically formulate them and give them their proper place in the *Critique's* architectonic. After all, as it is declared explicitly in the first *Critique*, the key to solving the cosmological dialectic is the conception of objects intuited in space and time, – *i. e.*, objects of possible experience – as appearances instead of things in themselves.¹⁸ Now, not by chance, already in his *Dissertation*, Kant warns us that "the gravest errors" derive from the belief that an object of pure reason comes under the laws of intuitive cognition, what amounts to taking a "*subjective* resistance" for an "*objective* inconsistency".¹⁹

Indeed, in a letter to Lambert dated of September 2nd, 1770, Kant claims that time and space "are actually the conditions of all appearances

¹⁸ "The key is already provided, though its initial use is unfamiliar and therefore difficult. It consists in this: that all objects that are given to us can be interpreted in two ways [nach zweierlei Begriffen nehmen kann] on the one hand, as appearances, on the other hand, as things in themselves. If one takes appearances to be things in themselves and demands of those [als von solchen] [appearances] the absolutely unconditioned in the series of conditions, one gets into nothing but contradictions. These contradictions, however, fall away when one shows that there cannot be anything wholly unconditioned among appearances; such a thing could exist among things in themselves. On the other hand, if one takes a thing in itself (which can contain the condition of something in the world) to be an appearance, one creates contradictions where none are necessary, for example, in the matter of freedom, and this contradiction falls away as soon as attention is paid to the variable meaning that objects can have" (Letter to Garve, August 7, 1783, Br, AA 10: 341n. See also KrV, A 496-497/ B 524-525). It must be noted that i) the "key" depends only on the removing of things in themselves from time and space; ii) the "key" applies equally to the last stage of the antinomies formulation, even though it seems to have been attained before it.

¹⁹ MSI, AA 2: 389.

and of all empirical judgments. But extremely mistaken conclusions emerge if we apply the basic concepts of sensibility to something that is not at all an object of sense, that is, something thought through a universal or a pure concept of the understanding as a thing or substance in general, and so on”,²⁰ what is basically the same claim made more than a decade later in Section Six of the antinomy of Pure Reason: Transcendental Idealism as the Key to Solving the Cosmological Dialectic. Certainly it does not make sense to believe that Kant would have been awaked only in 1771, by the discovery of the antinomies, when there is such a strong evidence that he had already discovered the key to solving the antinomies at least since 1770.

Concerning Kuehn’s second assumption, although Hume does mention a contradiction in the operations of imagination in the Conclusion of Book I of the *Treatise*,²¹ he by no means explains there how this contradiction arises, and the passages in the book that could be related to it (e.g., I.4.4.15) are quite enigmatic to say the least. Therefore, it is not much plausible that Kant would be so provoked by the bare unexplained mention of such a contradiction, nor that he would have discovered there something that he could not have already learned through his much earlier reading of the *Enquiry on human understanding*, section 12, where Hume details how clear and distinct ideas may contain contradictory circumstances in relation to themselves or to other clear and distinct ideas, leading reason to skepticism.

At least the first difficulty mentioned above can be avoided by Lothar Kreimendahl’s interpretation of the awakening in his book *Kant – Der Durchbruch von 1769*, published in 1990.²² Like Kuehn, Kreimendahl sees Hamann’s translation of the last section of Book I of the *Treatise* as the turning point in Kant’s development, but unlike Kuehn, he argues (or rather conjectures) that Kant got acquainted with that translation in 1769 long before it was published, because Hamann

²⁰ Br., AA 10: 98.

²¹ “’Tis this principle, which makes us reason from causes and effects; and ’tis the same principle, which convinces us of the continu’d existence of external objects, when absent from the senses. But tho’ these two operations be equally natural and necessary in the human mind, yet in some circumstances they are directly contrary, nor is it possible for us to reason justly and regularly from causes and effects, and at the same time believe the continu’d existence of matter. How then shall we adjust those principles together? Which of them shall we prefer? Or in case we prefer neither of them, but successively assent to both, as is usual among philosophers, with what confidence can we afterwards usurp that glorious title, when we thus knowingly embrace a manifest contradiction?” (THN, I, 4.7.5). In his paper Kuehn does not discuss this passage in order to clarify its meaning, and, what is more surprising, does not discuss it not even in his (1983b) paper on “Hume’s Antinomies”, published in that same year in *Hume Studies*.

²² We base our conclusions on the extensive and detailed review written by Reinhard Brandt for *Kant Studien* (1992).

would have shown it to him. Thus, according to Kreimendahl's theory, Kant would have grasped the most essential aspect of the problem of the antinomies before writing the 1770 *Dissertation*, what we claim must be the case.

However, as Reinhard Brandt argues in his review of Kreimendahl's book, Kreimendahl does not present any direct evidence that Kant might have read Hamann's translation at the time – it just seems that he *wants* this to have happened, in order that his theory may work. Brandt notices that, for Kreimendahl, three very different circumstances had to be united, almost miraculously in that year of 1769: 1) Kant's development in the direction of the diagnostic of an antinomy of reason reaches a crucial point; 2) he reads a text by Hume in which this antinomy is formulated; and 3) he discovers the solution of the antinomies through the ideality of space and time.²³ Certainly it is quite contrived to pile up so many factors in a single period, just to associate Hume's skepticism with the Kantian dialectic.²⁴

Brandt recognizes that Kreimendahl's book contains some important contributions, especially in its reconstruction of the historical antecedents of the problem of the antinomy in Kant's development in the 1760s, but observes that this very reconstruction destroys the author's thesis that the reading of Hume in Hamann's translation could have had any influence on Kant's discovery of the antinomies. Moreover, as we already argued above, there is nothing in Hamann's translation that Kant did not already know through his much earlier reading of the *Enquiry*.

*

The discussion above shows, in our opinion, that it is not much fruitful to look for an account of Kant's awakening that pinpoints a single event or episode in his intellectual development as *the* moment in which he left his dogmatic sleep. Rather, we believe that we must understand this awakening as a process that involved distinct steps, which may be sketched as follows:

1) Some time after 1755 Kant reads Hume's *Enquiry* in the German edition published by Sulzer. He uses Hume's texts in his courses in Koenigsberg and gradually falls under his influence, coming to doubt that metaphysics is logically possible and becoming a skeptic of some sort. This stage culminates in 1766 with the publication of the *Dreams of a Spirit Seer*, which contained the clearest expression of Kant's anti-

²³ See Brandt (1992, pp. 107-108).

²⁴ See Brandt (1992, p. 108).

dogmatic doctrines at the time. One may very well, if one wishes, to see here the first rupture with dogmatism, a first awakening, motivated equally by Hume's criticism of causality and the discovery of internal contradictions in the operations of reason. Hume's presentation of skeptical arguments in the last section of the *Enquiry* not only may have led Kant to the discovery of the antinomies but possibly also pointed the way to their solution, since Hume explicitly traced the contradictions of reason back to the notions of space and time. With the discovery of transcendental idealism in 1769 (the "great light") Kant had finally a way to dissolve every apparent contradiction in the operations of reason.²⁵ It would be enough to avoid the mistake of attributing to *noumena* what is proper to *phenomena*, that is, spatial and temporal qualities, and metaphysics would be again (at least, logically) possible. After all, a reason free of sensible conditions is a reason free of antinomical threats. This explains the optimism of the *Dissertation*, which can be seen as a fall back into the "dogmatic slumber".

2) In the following years, again possibly due to some new contacts with Hume's philosophy and, in special, his theory of causation, Kant realized that he had not assured yet that intellectual (a priori) representations can be related to independent objects, an issue clearly formulated in a famous letter to Marcus Herz, from February 21, 1772.²⁶ Once the problem with metaphysical paradoxes had been solved by the discovery of transcendental idealism in 1769, Kant was still in need of explaining how intellectual concepts "given by the very nature of the understanding"²⁷ may refer to objects that they have not been abstracted from. Thus, although the logical possibility of metaphysics had been ascertained (it was free of contradictions), there was no guarantee of its real possibility, or, in other words, no guarantee that our concepts may

²⁵ "Initially I saw this doctrine as if in twilight. I tried quite earnestly to prove propositions and their opposite, not in order to establish a skeptical doctrine, but rather because I suspected I could discover in what an illusion of the understanding was hiding. The year '69 gave me a great light." (R. 5037, Refl., AA 18: 69) It is important to emphasize that, according to our reading, the "great light" does not coincide with the time of initiation of the Critical project. As Falkenstein pointed out against Kreimendahl's claims regarding 1769 being the time of Kant's awakening, one can wonder "a morning of long, hard work before the great light shines" (1995, p. 71). Before the great light shines, as Kant said, he saw a doctrine as if in twilight. Thus, we are suggesting that Kant's first contact with the *Enquiry* may have been in this twilight.

²⁶ "...how my understanding may, completely a priori, form for itself concepts of things with which concepts the facts should necessarily agree and [...] how my understanding may formulate *real principles concerning the possibility of such concepts*, with which principles experience must be in exact agreement and which nevertheless are independent of experience – this question, of how the faculty of the understanding achieves this conformity with the things themselves is still left in a state of obscurity." (Br., AA 10: 130, our italics)

²⁷ MSI, AA 2: 394, § 6.

refer to objects. Hence, a new problem of the possibility of metaphysics appears, and here we could locate a “second” awakening.

This two-step awakening, based on two different problems regarding metaphysics, namely, the problems of its logical and real possibility, is suggested by Kant himself:

I saw at that time that this putative science [metaphysics] lacked a reliable touchstone with which to distinguish truth from illusion, since different but equally persuasive metaphysical propositions lead inescapably to contradictory conclusions, with the result that one proposition inevitably casts doubt on the other. [...] In the year 1770 I was already able clearly to distinguish sensibility in our cognition from the intellectual, by means of precise limiting conditions. The main steps in this analysis were expressed in my Dissertation (mixed with many theses that I should not accept today) [...]. But then the problem of the *source of the intellectual* elements in our cognition created new and unforeseen difficulties...²⁸

Perhaps, we should preferably abandon the “awakening” metaphor in favor of a richer development history, in which two different questions are introduced and answered at different times. In any case, it seems that it is useless to look for a single and decisive moment in which Kant emerges from the traditional metaphysical background fully equipped with the critical apparatus.

References

- BEATTIE, James. *An essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism*. London: Elibron Classics, 2005.
- BRANDT, Reinhard. “Review of Lothar Kreimendahl: *Kant – Der Durchbruch von 1769*”, *Kant-Studien* 83 (1992): 100-111.
- FALKENSTEIN, Lorne. “The great light of 1769: a Humeian awakening? Comments on Lothar Kreimendahl’s account of Hume’s influence on Kant”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995): 63-79.
- GUYER, Paul. *Knowledge, reason, and taste: Kant’s response to Hume*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- HUME, David. *An enquiry concerning human understanding*. Ed. by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. *A treatise of human nature*. Ed. by David F. Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2002.

²⁸ Letter to Bernoulli, November 16, 1781, Br., AA 10: 277-278.

- KANT, Immanuel. *Correspondence*. Translated and ed. by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Critique of pure reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: G. Reimer, 1902; Berlin: Walter de Gruyter, 1922-.
- _____. *Notes and fragments*. Ed. by Paul Guyer. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer and Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Prolegomena to any future metaphysics*. Translated by Lewis White Beck. Liberal Arts Press, 1950.
- _____. *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forward as science*. Translated by Gary Hartfield. (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 2004.
- _____. *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to present itself as science*. Ed. by Günter Zöller and translated by Peter G. Lucas and Günter Zöller. (Oxford Philosophical Texts). Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. *Theoretical philosophy after 1781*. Ed. by Henry Allison and Peter Heath. Translated by Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison and Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *Theoretical philosophy 1755-1770*. Translated and ed. by David Walford in collaboration with Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KUEHN, Manfred. "Kant's conception of 'Hume's problem'", *Journal of the History of Philosophy* 21.2 (1983a): 175-193.
- _____. "Hume's antinomies", *Hume Studies* 9.1 (1983b): 25-45.
- WOLFF, Robert P. "Kant's debt to Hume via Beattie", *Journal of the History of Ideas* 21.1 (1960): 117-123.

Abstract: According to the Prolegomena, Kant was awakened from his "dogmatic slumber" not once but twice. In the Preface, he referred to the impact of Hume's criticism of causality in his metaphysical investigations, but in the Third Part of the Main Transcendental Question, he credited his awakening to the discovery of the Antinomies as a product of reason in its transcendent use.

These two accounts have traditionally led to two mutually exclusive explanations of the origin of Kant's critical philosophy, one that places great importance on Hume's influence, and other in which this influence is seen as minimal or even non-existent. In this paper we will propose that both these subjects – antinomies and causality – can be referred to Hume and have a complementary role in Kant's critical development, as distinct questions that gave rise, each, to a distinct stage in the long way that led to the *Critique of pure reason*.

Keywords: Kant, Hume, causality, antinomies, dogmatic slumber

Resumo: De acordo com os *Prolegômenos*, Kant foi despertado de seu “sono dogmático”, não uma, mas duas vezes. No Prefácio, ele se referiu ao impacto da crítica de Hume à causalidade em suas investigações metafísicas, mas, na Terceira Parte da Questão Transcendental Principal, ele creditou seu despertar à descoberta das antinomias como um produto da razão em seu uso transcendental. Tradicionalmente, essas duas abordagens levam a duas explicações mutuamente exclusivas da origem da filosofia crítica de Kant, uma que confere grande importância à influência de Hume, e outra em que essa influência é vista como mínima ou mesmo como não-existente. Neste artigo, propomos que ambos os assuntos – antinomias e causalidade – podem ser remetidos a Hume e têm um papel complementar no desenvolvimento crítico de Kant, como questões distintas que dão ensejo, cada uma, a um estágio distinto no longo caminho que levou à *Crítica da razão pura*.

Palavras-chave: Kant, Hume, causalidade, antinomias, sono dogmático

Recebido em 25/07/2013; aprovado em 30/09/2013.

La teoría kantiana de las razas y el origen de la epigénesis

[Kantian theory of races and the origin of epigenesis]

Natalia Lerussi*

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento /
CONICET (Buenos Aires, Argentina)

Introducción

La dilucidación del concepto de “epigénesis” en el marco del pensamiento de Kant es muy relevante si atendemos a § 27 “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (CRP),¹ en donde Kant hace uso del término para ilustrar la manera como entiende la producción de los conceptos de la razón. Se establece, en este contexto, una analogía entre las diversas maneras de comprender la concordancia de la experiencia con los conceptos de los objetos de aquélla y las diversas formas de elucidar el modo de producción orgánica en la historia natural. Así, se introduce la expresión “epigénesis de la razón pura” (KrV, B 166) para iluminar la manera como se debe comprender la referencia necesaria de los conceptos puros a la experiencia, en oposición tanto a la manera como entendería dicha referencia la teoría de la generación equívoca como al sistema de la preformación.² El término “epigénesis” aparece, en

* Email: natalialerussi@gmail.com

¹ Con la excepción de la *Crítica de la razón pura* (CRP) y de “Sobre las diferentes razas humanas” (edición de 1775), se citan los textos de Kant siguiendo la edición de las *Obras completas* de la Academia de Ciencias indicada en la Bibliografía. Se consignan los textos mediante las siglas del título de la obra en alemán, seguidas por las siglas AA, que hace referencia a las *Obras completas*, por un número romano que indica el tomo y un número arábigo, que refiere a la página. La CRP se cita, según el modo habitual: KrV A (edición 1781) y/o B (edición 1787), el número (romano o arábigo) se corresponde con la página. “Sobre las diferentes razas humanas” (edición de 1775), ausente en las *Obras completas* de la Academia (que sólo incluye la versión de 1777 del mismo texto) se consigna mediante las siglas WA y la página (en arábigo) correspondiente según la edición de Weischedel también indicada en la Bibliografía.

² Dicho de manera general, la escuela que defiende la generación equívoca en historia natural, sostiene que los seres orgánicos u organizados serían, al menos en sus formas más simples u originarias, el producto de la materia no orgánica. Por eso, para esta posición, aunque la generación de los organismos en la mayoría de los casos se produzca a través de genitores orgánicos, el causante originario de los seres organizados es la fuerza mecánica de la materia

este contexto, como una llave de acceso privilegiada para comprender su propio proyecto de filosofía trascendental.³ No obstante ello, Kant no deja constancia de qué se debe entender exactamente por dicha teoría.

Aunque la “epigénesis” designa a una de las escuelas más importantes de historia natural del siglo XVIII es difícil reconstruir qué entendieron exactamente los hombres de ese tiempo por dicha posición. En los términos de Zammito (2003, p. 86) “hay un consenso notablemente pequeño sobre qué significa exactamente epigénesis en el discurso del siglo XVIII y no sólo en Kant”. Así, por ejemplo, algunos intérpretes (Roe, 1981, pp. 1-9; Müller-Sievers, 1997, p. 48; Zammito, 2002, p. 306) señalan que la epigénesis es una teoría que afirma una potencia “originaria”, una “capacidad inmanente” de la naturaleza de “transformarse a sí misma”. Para esta concepción la explicación de la producción de las variaciones orgánicas no requiere suponer, en contraposición a la escuela del preformismo, ciertas semillas y disposiciones que contengan en potencia la forma individual de la variación orgánica. Sin embargo, como han sostenido otros intérpretes (Löw, 1986, p. 103; McLaughlin, 1982, p. 369; Zöller, 1988, p. 80; también Zammito, 2003, p. 88), la epigénesis no niega las semillas y disposiciones, sino la interpretación que cierto preformismo hace de ellas. La epigénesis implicaría, de hecho, ciertos gérmenes pues, en los términos de Zöller, “mantiene que el origen del crecimiento biológico [está] en un *germen* originariamente inarticulado” “que, sólo consecuentemente, en un proceso de *diferenciación-de sí*, asume, una estructura compleja”. Según esta interpretación, la epigénesis sería un tipo de preformismo más sofisticado para el cual los gérmenes supuestos no contienen enrollada la estructura individual del producto, como para

bruta. Según el sistema de la preformación en historia natural, por otro lado, la forma del ser orgánico ha sido determinada íntegramente en una semilla o disposición implantada en la naturaleza en el momento de la creación. De allí que el desarrollo del embrión orgánico sea un despliegue de aquello que se encuentra contenido en aquél aunque en forma latente – en la forma de una muñeca rusa encapsulada o bien en los ovarios maternos (ovismo) o bien en el espermatozoide del genitor paterno (animaculismo) – y la acción de la naturaleza y de las leyes generales de la naturaleza se reduce a activar estas semillas y disposiciones dormidas. El ovismo y el animaculismo fueron las dos variantes principales de la teoría preformista en los siglos XVII y XVIII. Para todo esto véase: Löw (1986, pp. 83-105; 180ss). En cualquier caso, Kant desecha en el pasaje correspondiente de CRP que estas escuelas sirvan como modelo para comprender la producción de los conceptos puros del entendimiento. Véase las referencias bibliográficas en la nota al pie siguiente.

³ En el presente trabajo no podremos abordar lo implicado por la expresión “epigénesis de la razón pura”. Los textos más relevantes que hemos consultado nos parecen ser los de Zöller (1988); Sloan (2002) y Zammito (2003), aunque también ofrecen elementos interesantes a la discusión los textos de Wubnig (1969); Genova (1974); Ingesiep (1994) y Müller-Sievers (1997, pp. 48-64).

el preformismo ordinario, sino la estructura genérica. ¿Cuál es la posición de Kant al respecto?

Hay evidencia de que Kant estaba familiarizado con la teoría de la epigénesis desde, por lo menos, la década de 1770 a partir de sus reflexiones sueltas. Aunque no hay pruebas de que Kant conociera de manera directa los trabajos de Caspar Wolff,⁴ el teórico alemán más importante de la epigénesis de mediados del siglo XVIII, con seguridad, según ha indicado Sloan (2002, p. 242), Kant habría tenido noticia de dicha teoría a través de Tetens (1799 [1777], 14, II, pp. 454-464; 494-497). La información que estas reflexiones nos provee acerca de qué entendía el filósofo por dicha escuela es algo imprecisa.⁵ Ahora, la primera vez que Kant usa el término “epigénesis” en una obra publicada es dos años antes de la segunda edición de la CRP, esto es, en la (primera) *Recensión* al primer volumen de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-5) de Herder (la reseña fue publicada, en forma anónima, en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* en 1785). Aquí Kant usa el término en el marco de una cita textual de la obra de Herder sin indicar, sin embargo, cuál es su posición al respecto (RezHerder, AA VIII: 050).⁶ Por eso, los intérpretes que buscan clarificar el concepto han recurrido a la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ) en donde Kant menciona y ofrece una breve explicación de qué entiende por epigénesis.⁷

A partir de una estimación del significado de la posición implicada por la escuela de la epigénesis según § 81, aunque también § 80, de la CFJ en el presente trabajo mostraremos que la concepción de la producción orgánica de dicha teoría se deja rastrear y comprender a

⁴ Véase: Holger (1969, p. 137). Véase además Löw (1986, pp. 103, 175) y Zöllner (1988, p. 82 ss.).

⁵ En las reflexiones se encuentran esparcidas algunas ideas relativas a la epigénesis: la idea (HN, AA XVII: 416, 492, 554; HN, AA XVIII: 8, 12, 273, 275) – que Kant repetirá en CRP – de una epigénesis de la razón, de los conceptos o epigénesis psicológica, que se opone a la manera como se comprendería la razón tanto según la teoría de la *praeformationis* como de acuerdo a la teoría del *influxu physico*; la concepción según la cual la epigénesis está en conexión: con una “intuición mística” (HN, AA XVIII: 273; HN, AA XVII: 492), con la idea de un mundo inteligible (HN, AA XVIII: 189), con una teleología moral (HN, AA XVIII: 423, HN, AA XVII: 672), con la idea de un principio vital irreductible al mecanismo (HN, AA XVII: 591; HN, AA XVIII: 574). Quizás el esclarecimiento más preciso sobre lo implicado por dicha teoría se encuentra en un nota (HN, AA XVII: 416) por la cual la epigénesis es la teoría según la cual los hijos son el producto de la mezcla del óvulo de la madre y el espermatozoide del padre, en oposición a la teoría según la cual la forma específica de los hijos se encuentra preformada o bien en el óvulo materno o bien en el espermatozoide paterno y que define las dos formas de preformismo de la época, (ovismo y animaculismo, según se indicó en la nota al pie 2).

⁶ Kant define su propia posición en historia natural, aunque sin mencionar el término “epigénesis”, quizás, en la segunda *Recensión* (correspondiente al segundo volumen de la obra de Herder). El pasaje se localiza en: RezHerder, AA VIII: 62 ss.

⁷ En la obra publicada el término “epigénesis” es mencionado una vez más: Rel., AA IV: 080.

partir de los opúsculos en donde Kant tematiza el origen de las razas humanas. Esto es así aun cuando el término “epigénesis” no aparezca mencionado ni una sola vez en dichos opúsculos, así como tampoco sea mencionado el término “raza” en la CFJ. De esta manera, confirmaremos la hipótesis (sugerida, aunque no probada por otros intérpretes: Beiser, 1987, p. 155; Zammito, 1992, pp. 213-18; Bernasconi, 2001, pp. 15, 29; Bernasconi, 2006, p. 81 ss; Shell, 2006, p. 58) según la cual la concepción kantiana de epigénesis tiene su fuente de origen y de inteligibilidad en la teoría de las razas desarrollada por el filósofo en tres textos, respectivamente, de 1775/1777, 1785 y 1788, según veremos. Los elementos que, de acuerdo a la CFJ, explicarían la producción orgánica de las variaciones para la escuela de la epigénesis, esto es, el contexto geográfico o climático que desvía las variaciones, la fuerza formativa que reproduce las variaciones y ciertas disposiciones virtuales o genéricas que definen el radio de las variaciones posibles son precisamente aquellos que dan cuenta del origen de las razas en los textos aludidos.

1. La epigénesis según la *Crítica de la facultad de juzgar*

Aunque el término “epigénesis” es mencionado en dos oportunidades en la obra publicada antes de 1790, como hemos indicado arriba, debemos esperar hasta la publicación de la CFJ para encontrar una breve clarificación al respecto. Aquí Kant presenta a la escuela de la epigénesis, preformismo genérico o teoría de la involución como una alternativa, en historia natural, al ocasionalismo y a la escuela de la evolución o preformismo individual. Las tres escuelas dan cuenta de la variación orgánica asumiendo el concepto de organización originaria (irreductible al mecanismo natural),⁸ sin embargo, difieren significativamente en puntos importantes.

De acuerdo a la CFJ § 81 el ocasionalismo supone que la “causa suprema del mundo”, sin ninguna mediación daría “inmediatamente su formación orgánica” “a la materia que en tal apareamiento se mezcla” (KU, AA V: 422). La naturaleza no colaboraría, en absoluto, en la formación de la configuración específica de los seres organizados, sino que ésta sería el producto directo de una causa sobrenatural. Kant ironiza sobre esta tradición pues supone que el coito “sería una mera formalidad” (KU, AA V: 423) y la desecha rápidamente, “nadie que en

⁸ De allí que las tres escuelas se opongan a la teoría de la generación equívoca que reduce la producción orgánica al mecanismo natural. Véase la nota al pie 2 del presente trabajo.

algo tenga que ver con la filosofía va a adoptar este sistema” (KU, AA V: 422).

Por otro lado, Kant expone la teoría que denomina el “preestabilismo de las causas”. Señala que, según esta escuela, la sabiduría suprema “habría puesto sólo en los productos iniciales [...] la disposición mediante la cual un ser organizado produce a su semejante” (KU, AA V: 422). La intervención de lo sobrenatural según el preestabilismo de las causas sería menor, en principio, que en el “ocasionalismo” pues es requerible sólo en la producción de los primeros seres orgánicos. Las disposiciones en ellos colocados harían el trabajo restante. En este marco, Kant introduce una distinción relevante en el interior de dicho sistema puesto que el preestabilismo de las causas puede ser de dos tipos: la escuela de la evolución o preformismo individual, por un lado y la escuela de la epigénesis, preformismo genérico o teoría de la involución, por otro.

Según la teoría de la evolución o preformación individual, la causa suprema del mundo habría producido cada embrión individual formado (*gebildete Embryo*) al comienzo del mundo y depositado en los primeros seres organizados. Así, la reproducción sería equivalente al alumbramiento de una semilla depositada en la simiente de la madre (semilla que, a la vez, habría sido heredada vía materna desde la primera forma originaria de cada especie)⁹ que contiene la configuración completa del futuro engendrado. La naturaleza del individuo estaría determinada en el embrión en la matriz de la primera madre desde el principio de todos los tiempos. Por eso, dice Kant que, según este tipo de preformismo, la naturaleza no tiene más que “desarrollar” o “desenvolver” las primeras semillas sin poder intervenir en ellas ni modificarlas. Ahora, aunque esta escuela evita las creaciones ocasionales en virtud del nacimiento de cada creatura, las ventajas que puede arrogarse para sí esta escuela frente al ocasionalismo no son muchas. Esto es así no sólo porque, aunque el teórico de la evolución pretenda asumir menos supuestos sobrenaturales que el ocasionalista, lo contrario es el caso,¹⁰ sino además porque el preformismo individual no puede dar cuenta del nacimiento de “monstruos” y “bastardos” (KU, AA V: 423).

⁹ Que Kant esté aquí considerando un tipo de preformismo individual de tipo ovista (preformación individual por vía materna) se sigue del señalamiento, al pasar, según el cual los representantes del preformismo individual “tuvieron que reconocerle a la simiente de la creatura masculina, a la que por lo demás no le había reconocido sino la propiedad mecánica de servir de primer medio alimentario del embrión [...] una fuerza formativa” (KU, AA V: 424 – las itálicas son añadido nuestro).

¹⁰ “[...] como si no fuese lo mismo hacer surgir esas formas de modo sobrenatural al comienzo o en el curso ulterior del mundo, en tanto que por medio de la creación ocasional se ahorraría una gran

Así, en la nomenclatura propuesta, sólo resta ponderar la teoría del preformismo genérico, teoría de la involución o epigénesis. Kant no vacila en elogiar este último modelo y esto, no sólo porque el mismo parece tener “la gran ventaja” de que la experiencia da pruebas de aquello que dice la teoría, sino porque además “con el menor derroche posible de lo sobrenatural” deja a la naturaleza sola hacer el trabajo de producir la forma específica de los seres orgánicos. En este caso, la naturaleza es “productora por sí misma” (KU, AA V: 424). Desafortunadamente, sin embargo, encontramos en el texto una exposición muy breve de aquello que Kant entiende por la teoría en cuestión. En CFJ § 81 se dice:

Este último [sistema de la epigénesis] también puede llamarse sistema de la preformación genérica, porque la facultad productiva de los engendadores, y por lo tanto, la forma específica estaba preformada *virtualiter* según las disposiciones internas conforme a fin que tocaron en suerte a su tronco. KU, AA V: 423.

De esta cita se sigue que la epigénesis que Kant defiende conserva la acción de cierto tipo de gérmenes pues, según esta perspectiva, la “forma específica” estaría preformada “virtualmente” en las “disposiciones” depositadas en los engendadores. ¿Cuál es la naturaleza de estas disposiciones “virtuales”? En la sección § 81 no hay más aclaraciones al respecto. La mención elogiosa de Blumenbach como aquél en comparación con el cual “nadie ha hecho más [...] en vista de esta teoría” (KU, AA V: 424) nos ofrece, sin embargo, una pista.

Blumenbach le habría enviado a Kant una copia de su libro *Sobre el impulso formativo*, en donde defiende abiertamente la epigénesis, en 1789,¹¹ precisamente durante el año de redacción de la segunda parte de la CFJ.¹² Ahora, el propósito principal del texto (Blumenbach, 1791, p. 14) es ofrecer una concepción de epigénesis que entiende la formación orgánica a partir de la sola acción de un “impulso formativo” (*Bildungstrieb*) que se reproduce a sí mismo en función de las “condiciones requeridas de tiempo y lugar”. Por eso, el propósito subsidiario de Blumenbach en el texto es negar la necesidad de suponer semillas y disposiciones en la producción orgánica.

cantidad de disposiciones sobrenaturales que serían requeribles para que el embrión formado en el comienzo del mundo no sucumbiese a las fuerzas destructivas de la naturaleza y se conservase indemne a lo largo de [ese] extenso tiempo” (KU, AA V: 423).

¹¹ Kant agradece a Blumenbach el envío efectuado “el año precedente” del manuscrito en la carta fechada el 5.08.1790. Véase: Briefe, AA XI: 184 ss. A continuación utilizaremos la edición de *Über den Bildungstrieb* de 1791 que es una versión exacta de la de 1789 (inconseguida).

¹² Según estima Tonelli (1954, p. 445).

Ahora, aunque Kant no indique el desacuerdo conserva, según hemos visto arriba, en su concepción de epigénesis el concepto de ciertas “disposiciones”. Esta circunstancia confirma la conjetura de que el filósofo desarrolla un modelo específicamente diferente de la versión de epigénesis de Blumenbach, esto es, lo que él mismo denomina “preformismo genérico” (KU, AA V: 423).¹³ Hay un único pasaje en §80 de la CFJ en donde Kant explica, al pasar, la formación orgánica de una modificación que contiene una combinación de los elementos de la epigénesis de Blumenbach (impulso formativo y condiciones de tiempo y lugar) y el concepto de “disposiciones”. Presumiblemente define este pasaje la versión de epigénesis de Kant en tanto preformismo genérico. Así:

Aun en lo que atañe a la modificación a que son sometidos casualmente ciertos individuos de las especies organizadas, si se encuentra que su carácter, así modificado, es hereditario y está incorporado en la fuerza reproductora (*Zeugungskraft*), aquello no puede ser juzgado oportunamente sino como desarrollo ocasional de una disposición conforme a fin originariamente presente en la especie para su autoconservación. (KU, AA V: 420)

La “modificación a que son sometidos *casualmente* ciertos individuos de las especies” alude a las circunstancias externas o geografía bajo las cuales están sometidos ciertos individuos de una especie. Ellas coinciden entonces con las “condiciones requeridas de tiempo y lugar” al que hacía referencia Blumenbach. Por otro lado, Kant asume también la acción de una fuerza que produce o reproduce las modificaciones de carácter, esto es, el concepto de una “fuerza reproductora” que es, presumiblemente, equivalente al “impulso formativo” de Blumenbach. Ahora, a diferencia del científico de Göttingen, Kant entiende que cuando una modificación es incorporada de manera permanente, esto es, cuando es hereditaria, debe remitirse a una disposición particular “originariamente presente en la especie”, un

¹³ Cohen (2009, p. 22) considera “que la posición de Kant se clasifica mejor como un punto intermedio entre el preformismo y la epigénesis” pues la misma supone “ambos elementos”; la posición de Kant es, entonces, “única”. También Zöller, 1988, p. 89; Sloan, 2002, p. 240. Entre los críticos se han discutido las razones por las cuales el filósofo nunca advierte ni sugiere que su concepción de epigénesis tenga alguna diferencia respecto a la desarrollada por el científico de Göttingen. Desde nuestro punto de vista, esta omisión no se debe ni a malentendidos entre los implicados (Richards, 2000, p. 12) ni a una presunta falta de competencia científica por parte de Kant (Bernasconi, 2006, p. 74. Cfr. pp. 74 ss.), sino a motivos retóricos. La estrategia habría consistido en facilitar el asentimiento de Blumenbach a través de un elogio de su teoría dando por sentado, astutamente, que la misma debe conservar la acción de ciertas disposiciones. Véase nuestro artículo: Lerussi (2012, pp. 87-88). Cfr. Lenoir (1980), pionero en la discusión sobre la relación Kant/Blumenbach, por otro lado, tiende a subrayar el acuerdo y la influencia mutua entre los implicados.

germen depositado en el organismo, a fin de garantizar su conservación. ¿Cómo explican estos elementos la producción de una variación orgánica? ¿Por qué Kant, a diferencia de Blumenbach, considera necesario suponer ciertas disposiciones?

Desde nuestro punto de vista, a fin de dilucidar la concepción kantiana de la producción de una variación orgánica, esto es, su concepción de epigénesis y, con ello también, la función asignada a las disposiciones, debemos recurrir a sus textos dedicados a las razas humanas. De hecho, la primera vez que Kant define el concepto de “disposiciones” es en el Anuncio para promocionar el curso de Geografía física del semestre de verano de 1775, que dos años después publica, con algunos añadidos aunque sin cambios sustanciales, bajo el título “Sobre las diferentes razas humanas” en el libro *El filósofo para el mundo* (editado por Johann Jacob Engels).¹⁴ En 1785 publica en la *Berlinische Monatsschrift* la misma teoría en “Determinación de concepto de raza humana”¹⁵ y más tarde, en la misma revista, “Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía”, dedicado al mismo tema y sin cambios considerables en lo que a la teoría de las razas concierne.¹⁶ Veremos cómo esta teoría incluye y dilucida los elementos recogidos en

¹⁴ Según estima Zammito (2006, p. 39) el Anuncio del semestre de verano de 1775 sería una respuesta crítica al texto de Lord Kames *Esquemas de la historia del hombre*, traducido al alemán en esos mismos años (Leipzig, 1774-5). Kant dictaría ese semestre dos cursos más, nos referimos al curso sobre Antropología (que impartía desde 1772) y otro titulado Enciclopedia filosófica, que había inaugurado en 1767, suspendido posteriormente y retomado justo ese verano de 1775. Por alguna razón, Kant prefirió promocionar el primero de los cursos y no así los segundos. La pregunta que se formula acertadamente Zammito (2006, p. 37) es: “¿por qué Kant habría elegido dar anuncio justamente al curso de Geografía física que ofrecía desde hacía veinte años corridos?” Aunque dictado ininterrumpidamente desde hacía casi veinte años, el curso de Geografía física se ocupa del problema de las razas por primera vez ese año. Cabe suponer entonces, siguiendo a Zammito (2006, p. 39), que era precisamente el tema y no la materia aquello que estaba siendo promocionado. Según este intérprete Kant se propuso ofrecer herramientas conceptuales para explicar la existencia de diferentes tipos humanos sin apelar, como lo hacía Lord Kames (1774) en los *Esquemas de la historia del hombre*, a la poligénesis. Según esta teoría las diferentes razas humanas no descienden de la misma estirpe, sino que se habrían originado de manera independiente. A ella se opone la monogénesis, defendida por Kant, según la cual las diferentes razas humanas descienden de una única estirpe originaria. Aún admitiendo que no hay pruebas de que Kant leyó el texto de Kames (Zammito, 2006, p. 39; Adickes 1925, p. 449; Sloan, 1979, p. 125) la coincidencia de las fechas parece indicar (Zammito, 2006, p. 39) que fue el rechazo a ciertas doctrinas defendidas en aquel texto aquello que motivó al filósofo a ocuparse de la cuestión de las razas ese mismo año.

¹⁵ Es probable (Bernasconi, 2001, p. 14) que este artículo sea una respuesta a *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder, cuyo segundo volumen, en donde se rechaza el concepto de “raza”, había aparecido en agosto de ese año y Kant reseña, en esos mismos meses, en términos muy críticos.

¹⁶ El texto es una reacción explícita a “Algo más sobre las razas humanas” de Georg Foster, publicado en el *Teutsche Merkur* en octubre y noviembre de 1786 que arremete abiertamente contra el concepto kantiano de “raza”.

el interior de la epigénesis de la CFJ, según nuestra conjetura. De allí que sea la teoría de las razas el origen y la fuente de inteligibilidad de la concepción kantiana de epigénesis.

2. La teoría kantiana de las razas

A continuación presentamos la teoría kantiana de las razas tomando como base su formulación completa primera, esto es, el texto de 1777 (añadiendo entre paréntesis o en notas el lugar en donde se localizan las mismas ideas en la versión de 1775 y/o en los otros opúsculos). El texto 1775/1777 es muy relevante no sólo porque marca el nacimiento de la teoría kantiana de las razas, sino además porque define, presumiblemente, el lugar de origen y el marco de inteligibilidad de la concepción kantiana de epigénesis asumida en CFJ tal y como queda delineada por nuestra estimación.

Kant no se ocupó del asunto de las razas, principalmente, a fin de clarificar el problema teórico implicado en la constatación de que hay grupos fisonómicamente diferentes en el interior de las especies. El motivo principal por el cual él se habría ocupado de este tema era la defensa de la unidad de la especie humana *a pesar de* las diferencias constatables. Así debió explicar cómo se producen estas diferencias desde un tronco común y, por lo tanto, la existencia de razas.¹⁷

¹⁷ Aunque nos parece probable (siguiendo a Zammito, 2006, pp. 39 ss.) que Kant defiende la unidad de la especie, fundamentalmente, por motivos morales, la razón esgrimida expresamente responde más a un principio económico de construcción de la ciencia natural. Así señala que “se tienen ahora presunciones que tienen suficiente fundamento para, al menos, contrabalancear otras presunciones que encuentran tan inconciliables las diferencias en la especie humana que deben presuponer muchas creaciones locales”. Kant menciona a Voltaire quien se habría “permitido abandonar la cadena de las causas naturales” al defender una multiplicidad de estirpes humanas originarias (VvRM, AA II: 440, WA 11-12; además: *Bestimmung*, AA VIII: 102). En 1788 Kant enfatiza la ventaja de su teoría sobre la de uno de sus críticos, Georg Forster (quien habría defendido el origen irreductible del linaje blanco y negro) alegando nuevamente el argumento económico. Véase: ÜGTP, AA VIII: 169. Si el argumento es aquí de metodología científica es porque, creemos, Kant quiere convencer a los científicos y no a los moralistas de la verdad de su teoría. Más aún, Kant defiende no sólo la unidad de la especie, sino además, según estima McLaughlin (1989, p. 29) la tesis, que ningún europeo estaba dispuesta a admitir en ese momento, según la cual el hombre blanco no representa el modelo originario y puro de la especie humana. De acuerdo al intérprete Kant fue “quizás el único pensador europeo de su tiempo que ponderó seriamente la posibilidad de que el europeo blanco no fuese la simiente originaria de la especie”. En los términos de Kant: “Por lo tanto, es imposible adivinar en la actualidad cómo pudo haber estado proporcionada la figura del primer linaje humano (según la cualidad de la piel); el propio carácter del blanco consiste sólo en el desarrollo de una de las disposiciones originarias, que se encontraban en él al lado de las demás”. *Bestimmung*, AA VIII: 105/6. Sin embargo, en el texto de 1777 deja abierta la sospecha de que dicha configuración originaria pueda ser rastreada a través de las actuales estirpes. Kant sugiere así que el color de piel del linaje originario habría sido cercano al castaño (*brünette*). VvRM, AA II: 441. En los textos de 1785 y 1788 desaparece esta hipótesis. Véase: *Bestimmung*, AA VIII: 106; ÜGTP, AA VIII: 173.

Siguiendo expresamente el criterio de distinción de Buffon Kant señala en “Sobre las diferentes razas humanas” que la división natural en el reino animal entre género y especie es la ley común de la reproducción. Esto significa que los animales cuya cópula produce descendientes fértiles, independientemente de las diferencias de aspecto que los mismos presenten, pertenecen a una y la misma especie (VvRM, AA II: 429; WA 2; ÜGTP, AA VIII: 165).¹⁸ El criterio de descendencia fértil permite así identificar a los miembros de una especie (descendencia de un único linaje) y es, por lo tanto, una alternativa a la teoría que defendían las escuelas por la cual se identifica a los miembros de una misma especie a través de los parecidos y diferencias.

Ahora, una misma especie se divide en clases o estirpes (*Abartungen*) que se distinguen entre sí por diferencias específicas que son hereditarias. Las razas son estirpes que cumplen así con dos condiciones: las diferencias se reproducen 1) continuamente durante un largo período de tiempo y en cualquier paraje y 2) son necesariamente hereditarias, esto es, del acoplamiento de estirpes o razas distintas se produce *siempre* un descendiente cruzado (VvRM, AA II: 430; WA 3; *Bestimmung* AA, VIII: 94 ss., 100; ÜGTP, AA VIII: 165).¹⁹ Pues bien, una vez ofrecido los criterios que permiten identificar las razas surge la

¹⁸ Véase además: ÜGTP, AA VIII: 164/5. En el prólogo al segundo volumen de la *Historia natural* publicada en 1749 Buffon establece el criterio de especie según la reproducción fructífera o fértil. Aunque este criterio hizo fama a través del famoso científico francés, cabe aclarar que el mismo ya había sido propuesto por John Ray en *La sabiduría de Dios manifiesta en sus obras de la creación* de 1704 y R. A. F. Réaumur en *Memoria para la historia de los insectos* de 1736. Según este criterio, la especie es un conjunto de seres que son capaces de reproducirse en una descendencia fértil. Así, no bastará la sola cópula para que pueden ser considerados dos seres de la misma especie ni tampoco será suficiente la hibridación con descendencia estéril (como el cruce del asno con la yegua del que resulta la mula o el mulo). El criterio de la reproducción fructífera se oponía abiertamente al propuesto por C. Linnaeus en su *Sistema natural* de 1735 y subsiguientes según el cual son los rasgos anátomo-morfológicos (similitudes y diferencias visibles) aquello que debe guiar el agrupamiento o separación de los seres en especies. Véase: Sloan (1976).

¹⁹ En “Determinación del concepto de una raza humana” se incluye en la definición de raza la unidad de la especie: “El concepto de una raza es, pues: la diferencia de clase en los animales de uno y el mismo linaje (*Stamm*) en la medida en que aquélla sea hereditaria”. *Bestimmung*, AA VIII: 100. Según Robert Bernasconi (2001, p. 11), Kant habría sido el primer inventor de un concepto de raza “científicamente” sostenible pues “dio al concepto una definición suficiente para que los usuarios subsiguientes creyeran que estaban enfrentándose con algo cuyo estatus científicos podía ser, al menos, debatido”. Como el mismo Bernasconi (2001, p. 15) admite, fue Scheidt (1924, p. 383) quien primero formuló la hipótesis según la cual Kant procuró “la primera teoría sobre las razas que merezca el nombre”. Pero la circunstancia de este que fuera el director del Rassenbiologische Institut de la Universidad hanseática de Hamburgo en los años 20’s del siglo pasado, pone en discusión el rigor científico con el que habría apoyado su hipótesis. Ratifican la hipótesis de Bernasconi: Boxill (2001, pp. 13-18); Eze (1997, pp. 129-130). Entre otras cosas, esto significa, según Bernasconi (2001, pp. 11, 34), que la práctica de esclavización de nativos americanos y africanos en las colonias americanas no requirió, durante casi tres siglos, de un concepto de “raza” que la justificase.

pregunta por la “causa inmediata del origen de diferentes razas” (VvRM, AA II: 434; WA 6). En este contexto, Kant introduce los conceptos fundamentales de “semillas” (*Keime*) y “disposiciones naturales” (*natürliche Anlagen*). Estos se definen del siguiente modo:

Se llaman semillas a los fundamentos de un cierto tipo de desarrollo, que yacen en la naturaleza de un cuerpo organizado (plantas o animales), cuando [aquél desarrollo] se corresponde con un miembro particular [de dicho cuerpo], [se llaman] disposiciones cuando aquél se corresponde con el tamaño o la relación de las partes entre sí. (VvRM, AA II: 434, WA 7 – los corchetes son añadido nuestro.)

Semillas y disposiciones son las simientes de un cierto desarrollo de un cuerpo organizado, sea de la parte, en el caso de las semillas, sea del tamaño o la relación de las partes, en el caso de las disposiciones.²⁰ Dichas disposiciones y semillas originarias contienen la estructura de la “fuerza productiva” que se modifica “conforme a las circunstancias”. Así:

Aquello que debe reproducirse deber haber sido puesto con antelación en la fuerza productiva (*Zeugungskraft*) en tanto desarrollos oportunos previamente determinados conforme a las circunstancias en las que la criatura se puede colocar y en las cuales debe conservarse permanentemente. (VvRM, AA II: 435, WA 7)²¹

²⁰ Algunos intérpretes (Zöller 1988, p. 77; Sloan, 2002, pp. 236, 239, 249; Zammito, 2003, p. 83) defienden una diferencia cualitativa entre estos dos conceptos. En los términos del último: las “semillas” pero no las “disposiciones” son un “principio metafísico esencial” puesto que “el rol de las disposiciones podría ser interpretado según un aspecto cuasi-mecánico” basada en la afirmación según la cual las semillas permiten un crecimiento embriológico “cualitativo” y no sólo “cuantitativo” como las disposiciones. Aunque esta diferencia estuviera justificada, dado que ambos conceptos remiten a una organización originaria del desarrollo (sea cuantitativo o cualitativo) de los organismos, desde nuestro punto de vista, exigen ambos un tratamiento conjunto en los términos de formas irreductibles al mecanismo de la naturaleza. Cabe señalar que el término “semilla” desaparece en el lenguaje técnico de la CFJ. Esto no implica, sin embargo, una desaparición del concepto pues la función asignada a las semillas en 1775/1777 habría sido absorbida por las disposiciones naturales (término que es usado 25 veces en la CFJ, en la forma singular o plural). Esto es así porque, en la CFJ, según hemos mostrado en Lerussi (2012, pp. 79 ss.), las disposiciones naturales tienen la función de definir no sólo la producción de nuevas variaciones (o razas) (“cuantitativamente distintas”, el color de la piel de una variedad en el interior de una especie, por ejemplo), sino también la función de delimitar la producción de nuevas especies, en un momento anterior de la historia de la vida, desde una matriz orgánica común (y, por lo tanto, explican el desarrollo de seres cualitativamente diferentes), función que en el texto de 1775/1777 es asignada a las semillas. Véase: KU, AA V: 423, 419. Por lo demás, el concepto de “semillas” aparece en los textos sobre las razas de los 80’s, es decir, hasta dos años antes de la publicación de CFJ. *Bestimmung*, AA VIII: 97 ss., 101; ÜGTP, AA VIII: 169 ss., 173 y, todavía, en textos posteriores a 1790. Argumentos adicionales que dan apoyatura a esta posición se encuentran en Bernasconi (2006, pp. 79 ss.), Sloan (2002, pp. 250 ss.).

²¹ Sobre el concepto de fuerza productiva o generadora, véase además: *Bestimmung*, AA VIII: 198; ÜGTP, AA VIII: 167.

Las simientes de desarrollo se despiertan y despliegan siempre de manera diferencial según las condiciones externas, en este caso, geográficas o climáticas a las que ciertos miembros de una especie son sometidos originariamente. Por ejemplo, en la estirpe originaria de cierta especie de aves se encontrarían simientes de desarrollo de un tipo de plumaje que sólo podrían despertarse en aquellos miembros de la especie que vivieran en climas fríos particulares; en los que vivieran en climas cálidos, aquellas no se desarrollarían con el mismo resultado. Se trata de simientes de desarrollo de una fuerza productiva orgánica que permiten la adaptación conveniente de los miembros de una especie a geografías diferentes. Así, el desarrollo diferencial de las semillas y disposiciones naturales que se encuentran esparcidas por igual en los miembros originarios de una misma especie es lo que produce, “según la oportunidad” y en el curso de “largos períodos de tiempo” (VvRM, AA II: 434; WA 7), finalmente, las razas. De esta manera:

Este cuidado de la naturaleza de equipar a su criatura para toda circunstancia futura a través de internas y escondidas medidas de precaución [...] produce, a través de migraciones y transplantaciones de animales y plantas, nuevos tipos (*Arten*), que no pueden ser sino estirpes y razas de la misma especie. (VvRM, AA II: 434, WA 7)²²

²² A partir de los criterios para identificar las razas en una especie, Kant llega a la conclusión de que la especie humana se divide en cuatro razas distintas, aunque la tabla que las define varía. Véase: VvRM, AA II: 432, WA 5; VvRM, AA II: 441; *Bestimmung* AA VIII: 096; ÜGTP, AA VIII: 168-70. Cabe aclarar que la teoría kantiana sobre la diferencia de razas en el género humano no implica la defensa de un racismo por el cual una o varias raza/s es/son superior/es a otras, etc. Por el contrario, la teoría kantiana de las razas implica la defensa de la unidad de la especie sin jerarquías originarias. Si bien nos parece ingenua la lectura de Boxill (2001, p. 13) para quien “los motivos para inventar la idea de raza fueron de alguna forma inocentes [...] inventada por razones científicas legítimas” (parece seguir a Adickes, 1925, p. 449), no podemos, por otro lado, acordar con Eze (1997, p. 129) cuando afirma, a partir de los textos kantianos sobre las razas, que el filósofo habría ofrecido “la justificación *teórico-filosófica* más fuerte y suficientemente justificada de la clasificación de las razas de hombres en inferiores y superiores en comparación con cualquier otro escritor europeo hasta su tiempo” (las *itálicas* son nuestras). El concepto de raza, sencillamente, no permite justificar, teórico-filosóficamente, el racismo. Se constata, sin embargo, una defensa de posiciones racistas en algunos textos de Kant, publicados y no publicados (por ejemplo: BSE, AA II: 253 ss. – aunque en este texto Kant no tiene todavía un concepto de “raza” –; ÜGTP, AA VIII: 175 ss.), en reflexiones sueltas (por ejemplo: Refl, AA XV: 878-9, 880) y en las lecciones a sus alumnos (por ejemplo: PG, AA IX: 316-18). Sugerente nos parece la lectura de Shell (2006, pp. 63 ss.) para quien el racismo de Kant se derivaría de la concepción, desarrollada desde su primer texto de 1746 y todavía “en el corazón de la *Crítica de la Razón pura*”, según la cual “la razón está afectada decididamente por las condiciones de su corporeidad (*embodiment*)”. Por eso, no el concepto de raza, sino la manera como la razón se encarna en diferentes cuerpos humanos es lo que fundamentaría filosóficamente (ahora sí) su racismo. Con todo, hay un pasaje en “Hacia la paz perpetua” – quizás la obra política más importante del filósofo (que nos recuerda Shell, 2006, p. 57) en donde se repudia la acción de los pueblos blancos sobre el resto de los pueblos en un sentido enfático: PP, AA VIII: 358-9 (en esta dirección véase también: Anth., AA VII: 320). Interesante es hacer notar que en 1797 Blumenbach incorporó en su edición del *Manual*

A diferencia de la concepción que de las disposiciones (y semillas) tiene el preformismo individual o teoría de la evolución, según la cual aquellas son como capullos que contienen de manera íntegra y acabada, aunque en potencia, la forma del individuo, según la concepción kantiana, las disposiciones y semillas son estructuras de variación de la fuerza productiva de una estirpe originaria. Por eso, Kant enfatiza que sólo el primer linaje de una especie “puede degenerar en raza” (VvRM, AA II: 441), la raza, en la que dichas disposiciones ya se han desarrollado en una forma específica, “resiste precisamente a toda transformación, puesto que [su] carácter hubo predominado ya en la fuerza engendradora” (VvRM, AA II: 441). Las disposiciones y semillas pertenecen, consecuentemente, sólo a la especie, esto es, son “disposiciones genéricas”. No contienen en potencia la forma individual acabada, sino sólo la forma según el género, esto es, definen el radio en el interior del cual los individuos de una especie pueden variar convenientemente y, al mismo tiempo, el marco fuera del cual las modificaciones no son posibles. Es probable que este sea el concepto de aquello que Kant en la CFJ designa como “disposiciones” preformadas *virtualiter*. La virtualidad designa una estructura de variación de formas cuya determinación específica excede dicha estructura. Por eso, porque la forma específica no está entonces preformada de manera acabada, el contexto de desarrollo o de producción de una variación orgánica es necesario para explicar dicha especificidad.

¿Por qué se haría necesario, según Kant, asumir todos estos elementos? Los factores físicos – la influencia del aire, del sol o de la alimentación en un cuerpo orgánico – “pueden modificar a un cuerpo animal”, esto es, pueden direccionar la variación de los miembros de una especie. Ahora, dichos factores físicos no pueden explicar por qué el cambio condicionado por ellos puede ser reproducido incluso en ausencia momentánea del factor externo en cuestión. La capacidad de los cuerpos orgánicos no sólo de modificarse sino de reproducir las modificaciones convenientes es lo que exige suponer el concepto de una fuerza reproductora estructurada por semillas y disposiciones. Así:

...la mera facultad de reproducir (*fortpflanzen*) su carácter particularmente adquirido es ya una prueba suficiente de que han de encontrarse en la criatura orgánica semillas especiales y disposiciones naturales. (VvRM, AA II: 435, WA 7)

de historia natural la noción de “raza” de Kant y, por él mediante, la misma fue recibida en las escuelas de historia natural alemanas del siglo siguiente. Para el impacto del concepto kantiano de “raza” en la escuela alemana de historia natural del siglo XIX, véase: Lenoir (1981).

Pues bien, nos parece que Kant considera necesario incluir el concepto de disposiciones por una razón central. Sólo asumiendo que la fuerza reproductiva está estructurada o limitada por disposiciones es posible dar cuenta del modo como se producen las modificaciones según la experiencia. Esto es, específicamente, por qué la fuerza reproductora o formadora de una criatura que ha sido alterada por las condiciones externas reproduce *necesariamente* la variación, por qué una vez ocurrida una alteración específica, dicha alteración se reproduce siempre en sus descendientes, esto es, es hereditaria (VvRM, AA II: 430; WA 7; *Bestimmung*, AA: VIII, 094 ss., 100; ÜGTP, AA VIII: 165). Si la fuerza formadora no tuviera límites para modificarse, ocasionalmente, en función de las circunstancias, es decir, si no fuera necesario asumir las disposiciones y semillas (como pretende Blumenbach), entonces, deberían poder los individuos alterar su forma, indefinidamente, cada vez que se trasladaran a una nueva geografía. La experiencia muestra, sin embargo, que la reproducción de ciertas especificaciones constatadas en una especie se produce siempre. No es, por lo tanto, reversible. Pero esto significa que ciertas disposiciones deben ser supuestas en una teoría de las variaciones orgánicas que dé cuenta de la experiencia. De esta manera la reproducción necesaria de las variaciones es criterio tanto para identificar las diferentes razas de una especie como para suponer la existencia de semillas y disposiciones.

Notemos ahora que los elementos que permiten explicar el origen de las razas coinciden con aquellos que Kant habría incluido en su propia versión de epigénesis según la CFJ, esto es, el preformismo genérico. Tanto en esta obra como en la teoría de las razas, la producción de variaciones orgánicas se explica a partir del contexto geográfico o climático que desvía las variaciones, la fuerza formativa o reproductora que incorpora (reproduce) las variaciones y las disposiciones genéricas (o virtuales) que definen el radio de variación de una especie, la estructura dentro de la cual las variaciones pueden producirse y fuera de la cual la mismas ya no son posibles.

En conclusión, aunque Kant no utiliza el término “epigénesis” en los opúsculos dedicados a dilucidar el origen de las razas ni utilice el término “raza” en la CFJ, tenemos buenas razones para sostener que aquellos opúsculos son el punto de partida y ofrecen la clarificación de lo que Kant entiende por dicha escuela en la obra de 1790. La concepción kantiana de las razas de 1775/1777 es así la fuente de origen y de inteligibilidad de la versión kantiana de epigénesis.

Referencias

Fuente básica:

KANT, I. *Gesammelte Werke*. Berlin: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902 ss.

KANT, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: WBG, 1983.

Traducciones utilizadas:

KANT, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. por Pablo Oyarzún, Caracas: Monteavila, 1991.

Bibliografía secundaria:

ADICKES, E. *Kant als Naturforscher*. Berlin: Walter de Gruyter, 1925.

BEISER, F. C. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

BERNASCONI, R. “Who invented the concept of race? Kant’s role in the enlightenment construction of race”. En: _____ (ed.), *Race*. Oxford: Blackwell, 2001.

_____. “Kant and Blumenbach’s polyyps”. En: Sara Eigen y Mark Larrimore (eds.), *The German invention of race*. Albany: State University of New York Press, 2006.

BLUMENBACH, Jh. F. *Über den Bildungstrieb und die Zeugungskräfte*, Göttingen: Johann Chr. Dieterich, 1791.

BOXILL, B. *Race and racism*. New York: Oxford University Press, 2001.

COHEN, A. *Kant and the human sciences: biology, anthropology, and history*. Hampshire: MacMillan, 2009

EZE, E. CH. “The colour of reason”. En: _____ (ed.), *Post colonial African philosophy: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1997.

GENOVA, A.C. “Kant’s epigenesis of pure reason”, *Kant-Studien* 65 (2009): 259-273.

HAHN, A. “Estudo introdutório do texto de Immanuel Kant, *Das diferentes raças humanas*”, *Kant e-Prints*, série 2, 5.5 (2010): 4-9.

HOLGER, K. et al. (eds.). *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

INGESIEP, H. W. “Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants Kritik der reinen Vernunft B § 27”, *Kant-Studien* 85.4 (1994): 381-393.

- LENOIR, T. "Kant, Blumenbach, and vital materialism in German biology", *Isis* 71.1 (1980): 77-108.
- _____. "The Göttingen School and the development of transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era", *Studies in the History of Biology* 5 (1981): 111-203.
- LERUSSI, N. "Acerca de los esbozos para una teoría filogenética kantiana (según la *Crítica de la facultad de juzgar* §§ 80 y 81)", *Metatheoria* 3.1 (2012): 73-92.
- LÖW, R. *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- McLAUGHLIN, P. "Blumenbach und der Bildungstrieb. Zum Verhältnis von epigenetischer Embryologie und typologischem Artbegriff", *Medizinhistorisches Journal* 17 (1982): 357-372.
- _____. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.
- MÜLLER-SIEVERS, H. *Self-generation: biology, philosophy and literature around 1800*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- RICHARDS, R. "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: a historical misunderstanding", *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences* 31 (2000): 11-32.
- ROE, SH. *Matter, life and generation: Eighteenth-century embryology and the Haller-Wolff debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- SCHEIDT, W. "Beiträge zur Geschichte der Anthropologie. Der Begriff der Rasse in der Anthropologie und die Einteilung der Menschenrassen von Linné bis Deniker", *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie* 15 (1924).
- SHELL, S. "Kant's conception of a human race". En: Sara Eigen y Mark Larrimore (ed.), *The German invention of race*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- SLOAN, Ph. "The Buffon-Linnaeus controversy", *Isis* 67.3 (1976): 356-375.
- _____. "Buffon, German biology, and the historical interpretation of biological sciences", *British Journal for the History of Science* 12 (1979): 109-153.
- _____. "Performing the categories: Eighteenth-century generation theory and the biological roots of Kant's a priori", *Journal of the History of Philosophy* 40.2 (2002): 229-252.

- TETENS, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1979 [1777].
- TONELLI, G. “La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft”, *Revue Internationale de Philosophie* 8 (1954): 423-448.
- UNOLD, J. *Die ethnologischen und anthropogeographischen Anschauungen bei Kant und J. Rein[hard] Forster*. PhD diss. Leipzig, 1886.
- WUBNIG, J. “The epigenesis of pure reason”, *Kant-Studien* 60.2 (1969): 147-152.
- ZAMMITO, J. *The genesis of Kant’s Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- _____. *Kant, Herder and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- _____. “The inescrutable ‘principle’ of an original ‘organization’: epigenesis and ‘looseness of fit’ in Kant’s philosophy of science”, *Studies in History and Philosophy of Science* 34A (2003): 73-109.
- _____. “Policing polygeneticism in Germany, 1775: (Kames,) Kant, and Blumenbach”. En: Sara Eigen y Mark Larrimore (eds.), *The German invention of race*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- ZÖLLER, G. “Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge”. En: Hariolf Oberer y Gerhard Seel (eds.), *Analysen * Probleme * Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988.

Resumen: A partir de una estimación de lo que Kant pudo comprender por “epigénesis” en §§ 81 y 80 de la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), en el presente trabajo mostraremos que la concepción de la producción orgánica implicada por dicha teoría está presente y se hace comprensible a partir de la teoría kantiana de las razas que el filósofo desarrolla a mediados de la década de 1770 (1775/1777) y luego ratifica en dos oportunidades más (1785/1788). Veremos, así, que los tres elementos que están contenidos en la producción orgánica según la escuela de la epigénesis en la obra de 1790, esto es, el contexto geográfico, la fuerza formativa y ciertas disposiciones virtuales o genéricas son los que permiten dar cuenta del origen de las variaciones permanentes en el interior de las especies, es decir, las razas. La teoría de las razas del filósofo es, consecuentemente, el origen y la fuente de inteligibilidad de la concepción kantiana de epigénesis.

Palabras claves: Kant; epigénesis; raza; historia natural; teleología

Abstract: From an assessment of the meaning of “epigenesis” in §§ 81 and 80 of the *Critique of the power of judgment* (1790), in the present paper I show that the conception of the organic production implied by epigenesis is already present in and is made intelligible through the Kantian theory of races that the philosopher develops in the middle of the decade of 1770 (1775/1777) and then he ratifies in two more opportunities (1785/1788). Thus we shall see that the three elements contained in the organic production according to the school of epigenesis in 1790, that is to say, the geographical context, the formative force and certain virtual or generic dispositions are those which allow explain the origin of the permanent variations inside the species, the races. The theory of races is then the origin and the source of intelligibility of the Kantian conception of epigenesis.

Keywords: Kant, epigenesist, race, natural history, teleology

Recebido em 10/10/2013; aprovado em 30/11/2013.

Private property and *a priori* general united will in Kant's *Rechtslehre*. Some troubles with Kant's alleged foundation of liberalism¹

Nuria Sánchez Madrid*

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, Espanha)

Vor dem Gesetz waren alle Bürger gleich, aber nicht alle waren eben Bürger. (R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Berlin: Rowohlt. p. 34).

The aim of my paper will be to shed light on Kant's theory of citizenship and especially on the function that property fulfils regarding the civil status. One important point related to this topic that I would like to discuss here is the scope that Kant assigns to the highest ruler of the state – in the general remark on the effects with regard to rights which follow from the nature of civil union – in order to modify or interfere in extreme circumstances the social map of propriety, which has naturally an historical and contingent genealogy, where reason is not involved. Despite these texts Kant's approach to the topic of *prior apprehensio* in the *Rechtslehre* (DoR, § 14) would be enough to recognize that the process of constitution of different properties brings about situations of clear inequality for human agents. Scholars as R. Brandt or A. Pinzani have opportunely hinted to some important inconsistencies that they find in Kant's foundation of property², especially if we understand legal

¹ This article stems from the Research Project Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX (FFI2009-12402), financed by the MICINN of Spain. I thank the useful remarks that prof. Andrzej M. Kaniowski (Univ. Lodz), prof. Christoph Horn (Univ. Bonn) and prof. Frederick Rauscher (Univ. Pennsylvania) conveyed to me during the 5th Congress of the Brazilian Kant Society, held on 6th-10th May 2013 at the UFSC (Florianópolis). These remarks gave me the opportunity to improve the argumentation of my paper.

* Email: nuriasma@ucm.es

² See Pinzani (2011, p. 37): "L'uguaglianza originaria degli individui viene dunque meno con la *prior apprehensio* e non verrà mai più restaurata, neanche con l'instaurazione di un'uguaglianza formale, legale e politica tra i cittadini dello Stato, giacché questi ultimi non potranno mai mettere in discussione la disuguaglianza economica sancita dal contratto originario, come abbiamo visto.

possession as the public declaration of a private injustice as a peremptory deed. The main point here could be formulated so: to what extent Kant's doctrine of Right countenances and legitimates economic and social inequality and which are the boundaries of distributive justice? Excerpts as following are often quoted as the evidence of Kant's last word on the topic of hypothetical interactions between state and society:

This uniform equality of human beings as subjects of a state is, however, perfectly consistent with the utmost inequality of the mass in the degree of its possessions, whether these take the form of physical or mental superiority over others, or of fortuitous external property and of particular rights (of which there may be many) with respect to others. Thus the welfare of the one depends very much on the will of the other (the poor depending on the rich), the one must obey the other (as the child its parents or the wife her husband), the one serves (the labourer) while the other pays, etc. Nevertheless, they are all equal as subjects before the law, which, as the pronouncement of the general will, can only be single in form, and which concerns the form of right and not the material or object in relation to which I possess rights.³

Kant claims obviously here that state should not have any reluctance that civil society develops its *unsociable sociability* in freedom, but I deem appropriate to bear in mind that our author also prevents from the risks that enduring an extremely poverty of some parts of the population could mean for the survival of the civil whole. I do not neglect Kant's critics against a paternalistic state, which would contradict the goals of his notion of republicanism, but he does not either hesitate to point out that the state has to take steps in order to force the wealthy people to guarantee the sustenance of people unable to do it by themselves for the sake of the *civitas*. Other authorized scholars as W. Kersting or B. Ludwig⁴ have decidedly restrict the scope of this claim to

Tale diseguaglianza è, anzi, decisiva per la costituzione della comunità politica, e lo è in un duplice senso. In primo luogo, lo stato civile, il *Zivilzustand*, nasce con l'obiettivo di rendere perentorio – quindi di dotare di necessità normativa – lo *status quo* di relazioni di proprietà contingenti e che probabilmente hanno un'origine ingiusta [...]. In secondo luogo, la diseguaglianza economica fornisce il criterio per definire la classe dei cittadini attivi, gli unici che meritano questo nome, giacchè chi possiede la mera cittadinanza passiva è un semplice suddito soggetto ad una legge che, sì, lo protegge, ma che non può modificare o contribuire a creare". Cfr. Brandt (1982, pp. 223-285).

³ TP, AA 8: 291.

⁴ Kersting (2003, p. 127) [my translation]: "The interests of the individual self-preservation only call the attention of the philosophy of law when their negligence could destabilize the community and jeopardize the conservation of right. Therefore, the assistance of the welfare state is not grounded on a right to the livelihood of individuals, but on the right of subsistence of the right itself, which, in turn, is exclusively the institutional expression of law principles of freedom. The indirect duty of the state to preserve the existence of dispossessed citizens is the price to be paid by the right itself, in case he wishes to be applied in a concrete space and time, and in case it wishes to gain power of organization and to exist under different empirically verifiable conditions. But that means that the

a pragmatic extent, whose subordinated normativity I will not discuss, preferring to focus now on the fact that this assertion appeals to what general will *wills* that the legislator performs:

The general will of the people has united itself into a society that is to maintain itself perpetually; and for this end it has submitted itself to the internal authority of the state in order to maintain those members of the society who are unable to maintain themselves. For reasons of state the government is therefore authorized to constrain the wealthy to provide the means of sustenance to those who are unable to provide for even their most necessary natural needs.⁵

The text highlights that the sustenance of the poorest and indigent people inside a civil unity is a claim that reason itself commands to fulfil, what hinders to compare the instauration of Right by means of its universal principle and the postulate of practical reason applied to Right with the upshot of a conversation held by the members of a civil community in order to increase their happiness. This is nonetheless the approach argued by Guyer⁶ in several papers and accurately refined recently by Ripstein⁷, which notices some differences between Rawlsian constructivism and Kant's concept of Right, arguing that Kant understands equal freedom as acting independently from the choice of others and from the ends that they could choose for us, in the wake of the neo-roman conception of freedom. In contrast with the foregoing interpretations, I rather find more convincing Flikschuh's⁸ approach to

welfare state is not a legal concept, but only a prudent instrument, that is, attentive to the reality of the exercise of right", cfr. Idem (1992, pp. 143 and 164, n. 7); cfr. Ludwig (1993, pp. 234-235 and 253): "[U]nder the Kantian approach to promoting material equality and individual welfare is neither an aim nor a mediate consequence of the civil constitution. [...] [T]he minimal conditions of a state of civil constitution are limited in the best steady legal relations and serve to maintain the state as a place of the fulfilment of right and in no event to promote the welfare of individual citizens. [...] I hope to have shown that those who seek a theory of social justice, which provide the criteria for the redistribution of the results of social cooperation, have to leave for the time being without the company of Kant".

⁵ *DoR*, General Remark (following § 49), § C, AA 6: 326.

⁶ Guyer (1997, p. 137): "Since property consists in the deference of the choices of others, nobody possesses wealth as a natural good like strength or talent, but rather all wealth is a social creation, which if it is to be acquired or maintained freely rather than forcibly can only be enjoyed under conditions in which it is rational for others to agree with it. And it will be rational for others to agree with a system which assigns wealth to anyone only if it provides all with a suitable level of property to access to it. In other words, the right of the state to control the distribution of property or wealth is a consequence of the fact that the possibility of the rational consent of all to the distribution of property is a necessary condition of the existence of property at all".

⁷ See Ripstein (2009, pp. 34-41).

⁸ See Flikschuh (2000, p. 3): "Rawls' specifications of his first principle of justice, which is concerned with the equal standing of individuals as citizens, broadly coincide with what he characterizes as his Kantian conception of the moral person. However, the second principle, which is concerned with distributive justice, is premised on an account of free agency and of the

the Doctrine of Right, which involves a deep criticism of the strategies of appropriation of Kant's juridical thought that modern liberalism figured out, emphasizing Kantian moral philosophy and disregarding Kantian metaphysics. Liberal accounts of these Kantian texts tend to prove, as Guyer has claimed, that postulates of the Doctrine of Right are the most reasonable result of human deliberation before entering into a civil community. Yet this assertion parts from the conditions of the reasonable consent of a dialogic community which has no correspondence with Kant's conception of reason. Nonetheless, the indemonstrability of this kind of propositions obeys in some extent to the fact that according to Kant nobody is author of its own freedom. As one can read in Refl. Nr. 7171, "Die Freiheit selbst [is] nicht in meiner Gewalt"⁹, what modifies essentially the modern idea of autonomy. The duty to set up a civil state beyond a society has also nothing to do with the pursuit of happiness carried out by all human beings, since it refers to a requirement of practical reason. And this duty grounds the property rights.¹⁰ This stated, I will tackle *first* the meaning of the *lex permissiva* in Kant's Doctrine of Right. *Secondly*, I will argue Flikschuh's interpretation of the indemonstrability of the postulate of Right. *Third*, I will consider the function that general will fulfils in the system of Right, which only cosmopolitan Right could successfully top.

1. The entangled root of right: the *lex permissiva* and property rights

As it is well known, B. Ludwig called the postulate of practical reason with regard to Right "the theoretical *novum* of the *Rechtslehre*"¹¹, which he proposed to relocate from its original position in § 2 to § 6, attempting to ease the understanding of this abstruse passage. I suggest reading it in order to grasp its implications:

It is possible for me to have any external object of my choice as mine, that is, a maxim by which, if it were to become a law, an object of choice would be *in itself* (objectively) have to belong to no one (*res nullius*) is contrary to Right. [...] This postulate can be called a permissive law (*lex*

rationality of individual choice that is deeply un-Kantian". I also appreciated the approach of Varden (2006), see especially her claims in pp. 270-274.

⁹ AA 19: 263.

¹⁰ See Flikschuh (2014, p. 7): "While for libertarians (and for most liberal egalitarians, too), rights entail corresponding duties, Kantians generally think of rights as *grounded* in duties. The current emphasis on the 'second-personal' or 'relational' structure of Kantian moral reasoning is a gloss on the justificatory priority of the concept of duty over the concept of a right".

¹¹ See Ludwig (1982, pp. 218-232).

permissiva) of practical reason, which gives us an authorization that could not be got from mere concepts of right as such, namely to put all others under an obligation, which they would not otherwise have, to refrain from using certain objects of our choice because we have been the first to take them into possession. Reason wills that this hold as a principle and it does this as *practical* reason, which extends itself *a priori* by this postulate of reason.¹²

A widespread interpretation of this *permissive law* deems that to be the first at taking something into possession allows the holder to refrain others from using it, so that the law itself would legitimate a provisional violation of the universal principle of Right. R. Brandt has upheld that the establishment of relations of justice between rational subjects requires a violent beginning¹³, something like an original unavoidable despoilment, but I shall try to show that this could not be the deep meaning of Kant's use of this enigmatic permission. Several scholars have interpreted permissive laws as a provisionally authorization to commit actions which would be prohibited in normal circumstances¹⁴. Actually, permission in natural law [*Naturrecht*] hinges on "practical contingencies", as it is stated in *Perpetual Peace*.¹⁵ The emergence of permissive laws obeys to the specificity of political judgment, which endorses to put off the ruling according to natural law when external circumstances urge to proceed in this way:

Permissive laws of reason allow a state of public right to continue, even if it is affected by injustice, until all is ripe for a revolution or has been prepared for it by peaceful means. For any legal constitution, even if it is only in small measure lawful, is better than none at all, and the fate for a premature reform would be anarchy. The political wisdom, with things as they are at present, will make it a duty to carry out reforms appropriate to the ideal of public Right.¹⁶

The measures which the juridical category of permission makes foresightful and prudent have been compared with the outcome of a "dark preliminary judgment"¹⁷, that guides the steps of the politician as he cannot orientate himself neither by prescriptive laws nor by prohibitive laws. So Kant would accept as practical necessary a provisional violation of the universal principle of Right, remaining unexplained how to move from this unlawful situation to an honestly juridical one. Kant's thought does not fit well with embracing

¹² DoR, § 6, AA 6: 246-257.

¹³ Brandt (1982, pp. 245-247).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ PP, AA 8: 348.

¹⁶ PP, AA 8: 374.

¹⁷ Brandt (1982, p. 247).

exceptions, even if circumstances recommend it. Byrd and Hruschka focus in their commentary of the Doctrine of Right on the fact that the permissive law is a “power-conferring norm”¹⁸, which provides agents with the moral faculty to be the owners of physical things, to sign contracts and to establish kinship relations. I share the argument which Flikschuh¹⁹ uses in order to shed light on the content of the *lex permissiva*. Scholars, perhaps under the sway of modern liberalism, have often read these passages from the point of view of the interests of an individual possessor, which should reach agreements the most satisfying for her. Yet it could be useful to attempt another approach to this term, namely considering the postulate as a statement of practical reason. I suggest paying attention to the following text of Flikschuh:

While the *lex permissiva* does authorize individuals' acts of unilateral empirical acquisition, it does not in so doing concede authority to individuals' unilateral wills. Individual wills' “power of dominion” does not rest on a “natural entitlement of freedom”, as Kersting suggests. Instead, the authority behind the postulate's special authorization is grounded in reason itself: *reason* wills that the postulate hold as a principle of pure practical reason. But if it is *reason* which authorizes this special permission, then those whom the *lex permissiva* authorizes to take into possession external objects of their choice must be acting within the constraints of reason. This means that their actions are subject to the demands of their possible justification to others.²⁰

The identification of the postulate with the will of reason prevents from any consideration of it as a condition for any future contract signed among persons. It leaves no doubt that the agent is not the author of his duty to enter into the civil state. On the contrary, the postulate points out that nobody can refrain others to use his alleged external possessions without recognizing first to be himself under an obligation of justice towards others, with them he shares the limited space of the spherical earth. Especially relevant here is that this mutual recognition among agents does not hinge on a contract or agreement, but it is rather a corollary of human exercise of external freedom. Kant's formulation of the universal law of Right entails the same conclusion of the postulate that I have argued till now:

The universal law of Right [*Rechtgesetz*], so act externally that the free use of your choice can coexist with the freedom of everyone else in accordance with a universal law, is indeed a law [*Gesetz*], which lays an

¹⁸ Byrd and Hruschka (2010, p. 106).

¹⁹ Flikschuh (2000, pp. 113-143), chapter 4: “The *Lex Permissiva*: property rights and political obligation in the *Rechtslehre*”.

²⁰ Flikschuh (2000, p. 141).

obligation on me, but it does not at all expect, far less demand, that *I myself* should limit my freedom to those conditions just for the sake of this obligation; instead, reason says only that freedom *is* limited to those conditions [...] and it says this as a postulate which is incapable of further proof.²¹

According to the foregoing argument the *lex permissiva* fosters that agents acknowledge by themselves that their exercise of external freedom constrains them to recognize duties of justice toward other agents, so that the postulate marks off the transition from provisional Right to peremptory Right, where only the last one expresses a lawful freedom. Yet, far from considering this as a juridical authorization of a violent and unfair deed, one should consider the function that the united general will fulfils in this point towards the recognition of a rightful possession. Kant's argument depends largely on highlighting the term *Präsumtion*, t.i., the physical possession acquired in the state of nature *is presumed to* become a rightful possession if it fits “with the will of all in a public lawgiving”²² and this *presumption* which hints to a future state suffices to regard it as a *comparatively* rightful possession. If this prevision is accomplished there is no reason to suspect that Kant's *lex permissiva* enhances the right of the strongest, jeopardizing consequently civil justice and social fairness.²³

2. Why Kant's postulates of Right cannot be demonstrable?

Kant emphasizes more than once the fact that the postulate of practical reason with regard to Right cannot undergo a further proof, topic that has become a rather common disputed question with regard to the *Doctrine of Right*, especially through the controversy arisen by Paul Guyer and Markus Willaschek.²⁴ As I claimed in the first section, the postulate of Right displays the practical and rational necessity that human beings build up a civil community, instead of belonging only to a society, which shares with the state of nature the arbitrariness and the temporariness of the property claims that pop up in it. This would suffice

²¹ IfR, § C, AA 6: 231.

²² DoR, § 9, AA 6: 257. Here the complete excerpt: “In summary, the way to have something external as one's own *in a state of nature* is physical possession which has in its favor the rightful *presumption* that it will be made into rightful possession through being united with the will of all in a public lawgiving, and in anticipation of this holds *comparatively* as rightful possession”.

²³ Flikschuh (2007, p. 23): “If, therefore, rightful possession presupposes the conception of intelligible possession, and if intelligible possession is possible only in the civil condition, then my act of unilateral acquisition authorized by the postulate can count as rightful only in so far as it can be taken as the expression of my intention to enter with all others into the civil condition”.

²⁴ See their contributions to the volume edited by Timmons (2002).

in order to discard the hypothesis, suggested by Willaschek, that the postulate of Right would have not any morally status at all. Yet the non-provability of this principle confirms that the duties of justice, which compel every agent to act showing respect towards the freedom of choice of others, are unconditional for human beings. Kant puts forward the postulate of practical reason with regard to Right in connection with the deduction of rightful possession, which requires arguing for both concepts of intelligible possession and juridical condition. The postulate of Right reads as follows:

It is possible for me to have any external object of my choice as mine, that is, a maxim by which, if it were to become a law, an object of my choice would in itself (objectively) have to belong to no one (*res nullius*) is contrary to Right.²⁵

This principle authorizes agents to take into possession external objects of their choice, which presupposes – if one considers the wholeness of Kant's argument – that this kind of actions ought to be submitted to the tenets of equality and reciprocal coercion of public Right. Put differently, the postulate of Right *supplements* the universal principle of Right, which is concerned with relations of innate right, so that the postulate might not be *derived* from the last one, as Guyer has supported in some papers.²⁶ As Flikschuh has criticized, according to Guyer's approach there would be no gap between innate Right and acquired Right, thus the rational duty to enter into a civil state becomes murky.²⁷ Höffe has argued in a recent paper that the postulate of Right entails two quasi-human rights, which declare respectively that “every human has a right to live in a legal order that permits every object of human choice to become mine or yours”²⁸ and that every human being has a right to live in a public order – according to the postulate of public Right – as the only possible mechanism that enables natural law to rule a society. But these quasi-human rights fail to ground acquired rights as property. Kant points out that, when agents attempt a unilateral acquisition of thing, a deed which confirms an effective use of external freedom, the obligation to enter into a civil state arouses necessarily as the unique means to remove subjective controversies.²⁹ What results

²⁵ DoR, § 6, AA 6: 246. For the classical treatment of this concept, see *Digest*, 41.1.3, where one can read that “what belongs to no one is conceded to an occupier by natural reason”.

²⁶ See Guyer (2002, p. 60) and the response to Guyer by Flikschuh (2007, pp. 15 ff.).

²⁷ Flikschuh (2007, pp. 18 ff.).

²⁸ Höffe (2010, p. 91).

²⁹ See Varden (2006, p. 265): “[I]t is impossible for individuals in the state of nature to apply the Universal Principle of Right and thereby rightfully determine the quantity and quality of any single appropriation of goods, because such an application of the principle will be unilateral and arbitrary

obvious here is that the language of public Right is not subjective shaped and could be translated into a subjective scheme only with a metaphorical scope, because practical reason remains to be the voice which guides and leads human rational beings from private Right to the public Right. Let us read a sharp text from Flikschuh:

I am not the source of my freedom: its source lies beyond the limits of my possible comprehension. Consider, in this respect, the postulate's extension of my juridical perspective: I raise a claim to external possession and find myself obligated to join into civil society with all others. This is more than I bargained for when initially raising my claim. Yet, in obliging me to enter into the civil condition with all others, the postulate effects a qualitative change in relations among subjects, who now bear civic responsibilities towards one another. It is reason, not the subjects themselves, which wills their entrance into civil society. Reason wills this as practical reason, that is, in accordance with the idea of freedom.³⁰

The risk here, largely run by most Kant's liberal interpretations, is to abridge a command of practical reason featuring it as a reasonable overlapping consensus attained by the members of civil state, since Kant does not uphold a *consensus conception* of political obligations, but rather one based on the legitimacy of reason, expressed as public authority. Indeed, taking into account the rational basis of Right it would be more advisable that some propositions, as the postulate of Right, conceal always an opaque remainder compared with the discursive transparency usually demanded from this kind of propositions.³¹ As this scholar has reminded, "*Wille* and *Willkür* are not 'located' in the same agent"³² in Kant's Doctrine of Right, since the *Wille* refers to the ruler who acts according to the state in the idea and to the idea of general united will, whilst *Willkür* is the power of choice of each agent, who has to be submitted under the commander of the state.³³ I glimpse in Kant's

and therefore irreconcilable with itself (8: 289 f.). For these reasons, private property in the full sense of the word is impossible in the state of nature".

³⁰ Flikschuh (2007, p. 25).

³¹ See Flikschuh (2007, p. 30): "As beings who cannot but think of themselves as free, at least from a practical perspective, we must acknowledge our membership in an intelligible order of things. The establishment of thoroughgoing relations of Right as an end in itself then articulates, in practical terms, our capacity, in virtue of our freedom, 'to give the world of the senses, as sensuous nature (which concerns rational beings), the form of an intelligible world' (KpV, AA 05: 44)". This position agrees with the famous passage of the Dialectic of practical reason (§ IX, "On the wise adaptation of the human beings cognitive faculties to his practical vocation"), see KpV, AA 05: 148: "[T]he inscrutable wisdom by which we exist is not less worthy of veneration in what it has denied us than in what it has granted us".

³² See K. Flikschuh (2010, p. 64).

³³ DoR, § 41, AA 6: "The civil union (*unio civilis*) cannot itself be called a *societas*, for between the commander (*imperans*) and the subject (*subditus*) there is no partnership. They are not fellow-

texts some traces which allow tracking Right not as a means to protect human properties or whatever an agent could consider source of happiness, but rather as a reliable mechanism of interaction that enables the coexistence of free choices on the earth according to practical reason. I suggest paying attention to the following rightly exam to the consistency of most liberal approaches to Kant's Right:

The crucial if routinely overlooked difference between Kant's account of citizenship participation and liberal approaches lies in the fact that, for Kant, the citizen asks herself whether, in her judgment, the *sovereign* could have passed a given law as public law *for everyone*. On the liberal account, by contrast, each citizen asks himself whether *he* could have passed the law as public law *for himself*.³⁴

Naturally, according to Kant the citizen may resort to intellectual means – press, public discussion – in order to convey the sovereign the reasons which recommend a legal reform, but the point is that neither with regard to property right realm nor to citizenship's theory does Kant adopt the point of view of the individual agent, but of the whole of the community. There is no place for a *voluntarist* grounding of political obligations according to Kant.³⁵ According to this neither the head of the state nor the individual subjects by themselves can be the foundation of the supreme legislation, but the entire commonwealth³⁶, which is a rational concept. So the monarch, the nobility of the whole of the population shall be considered the supreme authority inasmuch as they keep up a “*system representing the people*”³⁷, but they lose this legitimacy as they do not fulfil longer their function in the mechanism of

members: one is *subordinated to*, not *coordinated with* the other; and those who are coordinate with one another must for this very reason consider themselves equals since they are subject to common laws”.

³⁴ Flikschuh (2010, p. 69).

³⁵ For a rejection of this *voluntarist* reading and the defense of a *republican* institutional framework as basis of Kant's theory of the state and a discussion about the institutional requirements of his political authority see Varden (2010, pp. 349-351).

³⁶ Especially relevant regarding this contrast is the ending passage and remark of DoR, § 52, which contains an ironic hint to the mistake of Louis XVI, as he convoked the Estates General, that then became the National Assembly. See AA 6: 341: “Any true republic is and can only be a *system representing* the people, in order to protect its rights in his name, by all the citizens united and acting through their delegates (deputies). But as soon as a person who is head of the state (whether it be a king, nobility, or the whole of the population, the democratic union) also lets itself be represented, then the united people does not merely represent the sovereign: it is the sovereign itself. For in it (the people) is originally found the supreme authority from which all rights of individuals as mere subjects (and in any event as officials of the state) must be derived; and a republic, once established, no longer has to left the reins of government out of its hands and give them over again to those who previously held them and could again nullify all new institutions by their absolute choice”.

³⁷ DoR, § 52, AA 6: 341.

government. The *civil union* is not a *society*, but rather it makes this one possible, as § 41 of *DoR* affirms. Kant's consideration of citizens as *co-legislators* of their state is compatible with their *submission under a commander*, a formula where there is no space for an *overlapping consensus*, what according to what has been said so far would be incompatible with Kant's metaphysics.

3. The united general will and Kant's system of right

As it is well known, Kant rejects firmly Locke's labor theory of property, which understands Right as based on a direct relation between subjects and objects, "as if someone could, by the work he expends on them, put things under an obligation to serve him and no one else"³⁸, so that from that point the right accompanies the thing as a "guardian spirit".³⁹ Yet things have not a right to freedom and are not able to interact with others, so that property rights require a two-step argument, which tackles first the relation of the choice of one agent with the choice of others, and, once the foregoing is guaranteed, their concrete relation to objects of the choice. Kant considers that the Lockean approach commits a clear mistake, t.i., the assumption that a unilateral act of empirical acquisition could be entitled to claim a right against all others to possess an object, since only the notion of general and omnilateral united will, t.i., a public ruling will, could avouch property rights. It is obvious that Locke fails in distinguishing between "innate rights" and "acquired rights". Kant asserts that freedom, understood as "independence from being constrained by another's choice"⁴⁰, does not entail any relation with exteriority; so that the person's inalienable *suum* does not entail the right to acquired properties and external possessions. It is important to move this assertion away from the evidence that subjects would claim to property rights as a consequence of their innate right to freedom. I agree completely with Flikschuh as she points out that Kant's theoretical effort regarding right to external possession has to distinguish between empirical possession and intelligible possession, but in order to do it he has first to draw a principle – in this case, the postulate of practical reason with regard to Right – which makes individual property claims compatible with the universal principle of Right. Let us read the

³⁸ DoR, § 17, AA 6: 269.

³⁹ DoR, § 11, AA 6: 260.

⁴⁰ DoR, "Division of the Doctrine of Right", § B, AA 6: 237-238.

beginning of § 6, where Kant focuses on the rational conditions of legitimate possession:

The question, How is it possible for something external to be mine or yours? resolves itself into the question, How is merely rightful (intelligible) possession possible?, and this in turn, into the third question, How is a synthetic *a priori* proposition of Right possible.⁴¹

Despite of the natural association of rightful possession with the fact that one maintains an object under physical control or detention, Kant's argument abides intelligible possession as the unique principle which can put an end to the controversial between the claims alleged by different agents. Regarding this issue the Antinomy of Right displayed in § 7 of Doctrine of Right could serve as the perfect instance of the function that the postulate of practical reason with regard to Right fulfils. If one explore accurately the rational conflict, she would find that the thesis states that “[i]t is possible to have something external as mine even though I am not in possession of it”, whilst the antithesis says that “[i]t is not possible to have something external as mine unless I am in possession of it”.⁴² After showing both opposed points of view regarding the foundation to rightful possession, Kant affirms that the conflict hinges on a linguistic controversy, since the first sentence could be considered true if possession is understood as a *possesio phaenomenon*, whereas that the second one could be true if one understand the term possession a *possession noumenon*. They tackle respectively the material scale and the intelligible condition of property right. Kersting has nonetheless considered that the thesis performs better than the antithesis the claims of the postulate of practical reason, which according to him vindicates “the right of dominion”⁴³ of the first proprietor over external objects. Put differently, he does not pay enough attention to the fact that the postulate assigns to both propositions a part of reason, which are not completely mistaken, so that the antithesis has the virtue to restrict the legitimate claim of the thesis to the requirements of the equal right to freedom of all choices, t.i., to the conditions raised by the universal principle of Right. So the postulate would remind to the advocate of the

⁴¹ DoR, § 6, AA 6: 249.

⁴² DoR, § 7, AA 6: 255.

⁴³ See Kersting, “Intelligibler Besitz”, p. 38: “[The postulate affirms] the right to dominion [*Herrschaftsgewalt*] over external objects [as] a natural entitlement of freedom of choice [which] cannot be lawfully restricted. Any legal regulation must be rejected, whose norms restrict or even deny freedom's right of dominion over the realm of objects. The postulate constitutes a transcendental relation of Right [*transzendentes Rechtsverhältnis*] between freedom of choice as such and external objects; it confers upon freedom of choice an absolute legal power [*Rechtsmacht*] over external objects”. I thank the translation to Flickschuh (2000, p. 128).

thesis the importance of securing not only the right to freedom of individual agents, but the right to freedom of all possible members of a civil community, which a “thoroughgoing reciprocal coercion”⁴⁴ warrants. The essential affirmation of the postulate is that practical reason wants external possession to be possible, therefore its material conditions ought to be provided, so that the postulate could not endorse at all – as Kersting holds – the rightfulness of the thesis, since this assertion supports the point of view of a unilateral will. The thesis should rather go over several corrections in order to achieve an admissible position regarding the universal coexistence of the freedom of choices, so that it will be recognized that every exercise of external freedom involves obligation toward others.

I argued in section 1 that the provisional authorization of unilateral acquisition, which the *lex permissiva* entails, relies on the intelligible possession, which in turn draws on the idea of an *omnilateral will*, the only one which can declare a property right peremptory, t.i., avowed by the civil condition. As one can read on § 8:

[A] unilateral will cannot serve as coercive law for everyone with regard to possession that is external and therefore contingent, since that would infringe upon freedom in accordance with universal laws. So it is only a will putting everyone under obligation, hence only a collective general (*common*) and powerful will, that can provide everyone this assurance. – But the condition of being under a general external (i.e., public) lawgiving accompanied with power is the civil condition. So only in a civil condition can something external be mine or yours.⁴⁵

As Mulholland (1990, pp. 279-280) has stated accurately, human beings enter the world *with independence of their will*, but they cannot help to enter each one *with its own will* and respective claims regarding the land they physically possess, so that this individual ought to be decidedly restricted by the omnilateral will. Though the emergency of unilateral will is prior from an historical point of view, effective legal coercion could derive only from a general united will, which is an *a priori* idea of practical reason, which brings about the distributive justice for the first time.⁴⁶ Kant agrees with Achenwall, whose course *Juris naturalis* he commented in a Lecture on Natural Right from 1784, that the *communio primaeva* (Grotius, Pufendorf) is a mere fictional speculation, whilst the idea of a *communio fundi originaria* adds to the unilateral choice of an agent a united will, which takes the place of an

⁴⁴ DoR, “Introduction to the Doctrine of Right”, § E, AA 6: 233.

⁴⁵ DoR, § 8, AA 6: 256.

⁴⁶ For an insightful discussion of this point see H. Varden (2008).

alleged contract or consensus of human species. The spherical shape of earth involves the necessity that every agent has at disposal a piece of land, which is scarce, since the earth is not an unlimited plane, in order to put in exercise its innate right to freedom:

All human beings are originally (i.e. prior to any act of choice that establishes a right) in a possession of land that is in conformity with right, that is, they have a right to be wherever nature or chance (apart from their will) has placed them. [...] [T]he spherical surface of the earth unites all the places on its surface; for if its surface were an unbounded plane, people could be so dispersed on it that they would not come into any community with one another, and community would not then be a necessary result of their existence on the earth.⁴⁷

This passage focuses on a relation between each agent and the common possession of earth which is prior to the acquisition of any external possession. The right to live in one region of the earth is an indispensable material condition of human survival on earth, which does not concern directly the controversies about property right. Guyer gives an insightful account of this Kantian topic, even though I cannot agree with him about the role played by the rational acceptance of Kant's system of property rights, since I consider that reason – not the pursue of happiness of the community's members – is the unique element which could express its accordance with such a civil order:

The right has to be understood as one to an opportunity, of course, because the innate right to unhindered occupation of a place on the surface of the earth which is the basis for the acquired right of property does not itself guarantee continued existence, but only the opportunity for continued existence; after Eden, the land has to be worked in order to provide sustenance, and nature as well as other humans have to cooperate for that end to be achieved. And the right has to be understood as one to an equal chance to maintain one's own existence, not necessarily as a right to an equal share of any particular material goods. Nevertheless, the right to an opportunity to property sufficient to maintain existence or an equivalent which can produce the same result provides a minimum standard for the rational acceptability of any system of property rights, where the rational acceptability of such a system is in turn a necessary condition of its morality.⁴⁸

⁴⁷ DoR, § 13, AA 6: 262. Cfr. Byrd and Hruschka (2010, p. 128): "My right, which I have against everyone else, is a right to an (unspecified) piece of earth that I have even if all the land on this earth has been claimed by others. In other words, I have a right to exist on the face of this earth as I am. No one may throw me against my will into the ocean or rocket me into the universe".

⁴⁸ Guyer (1997, pp. 134-135).

According to Flikschuh, “the property argument introduces the curvature of empirical space”⁴⁹ into the unbounded space as intuition *a priori*, inasmuch as juridical relations take place always in a limited space. Naturally, in a bounded space conflicts over claims on external possessions are unavoidable and only the state, an artificial and ideal entity which dictates distributive justice, can put a stop to the controversy and submit equally all agents to a universal coercive law. The public Right, claimed by the rightful state, resolves the conflicts raised in the pre-civil condition between the agents which demand to refrain others from the external objects that they unilaterally consider as their own. The § 42 of the Doctrine of Right displays this transition which reason itself commands to perform to the human species:

From private right in the state of nature there proceeds the postulate of public right: when you cannot avoid living side by side with all others, you ought to leave the state of nature and proceed with them into a rightful condition, that is, a condition of distributive justice. – The ground of this postulate can be explicated analytically from the concept of *right* in external relations, in contrast with *violence (violentia)*.⁵⁰

Human beings are forced to undergo an unchosen coexistence on the earth surface, which highlights what Flikschuh calls “interdependence claim”, the clue of Kant’s system of Right. Actually, interdependent juridical relations that states as moral agents and individual agents set up contribute to the architectonic feature of Right, as a system which touches individuals, states and the whole of human species. A famous text from *Perpetual Peace* emphasizes this incessant interdependence human beings go through living on earth:

Since the (narrower or wider) community of the nations of the earth has now gone so far that a violation of right on *one* place of the earth is felt in *all*, the idea of a cosmopolitan right is no fantastic and exaggerated way of representing right; it is, instead, a supplement to the unwritten code of the right of a state and the right of nations necessary for the sake of any public rights of human beings and so for perpetual peace; only under this condition can we flatter ourselves that we are constantly approaching perpetual peace.⁵¹

The foregoing arguments suggest that is reason which commands human beings to adopt Right as the grammar which rules and warranties the external coexistence of free choices. Such a claim does not imply that individual agents have no voice in Kant’s Doctrine of Right, but rather

⁴⁹ See Flikschuh (2011, p. 11). Cfr. Flikschuh (2000, pp. 144-178), chapter 5: “The general will and cosmopolitan Right”.

⁵⁰ DoR, § 42, AA 6: 307.

⁵¹ PP, AA 8:368.

that they are not supposed to uphold by themselves directly their interests. There is an irreducible gap between moral laws⁵² and the point of view of individual choice in Kant's political thought, as Flikschuh has essentially contributed to highlight. I would not support that Kant's Right is not concerned with topics as justice and fairness, social autonomy and citizenship. Yet I rather argue that only reason and its institutional embodiments – not properly a community of communication composed by individuals – are called to perform the fulfillment of Right on the earth. Is this Kantian approach compatible with the features of our complex social frameworks? This would be an interesting question to elucidate in a further paper.

References

- BRANDT, R. "Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre". In: _____ (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- BYRD, B. S. and HRUSCHKA, J. *Kant's doctrine of right: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DENIS, L. (ed.) *Kant's metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- FLIKSCHUH, K. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- FLIKSCHUH, K. "Kant's indemonstrable postulate of right: a response to Paul Guyer", *Kantian Review* 12.1 (2007): 1-39.
- _____. "Political obligation: property, peace and trade". In: W. Dudley and K. Engelhard (eds.), *Immanuel Kant: key concepts*. Durham: Acumen, 2011.
- _____. "Human rights in Kantian mode". In: R. Cruft, M. Liao and M. Renzo (eds.), *The philosophical foundations of human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁵² DoR, AA 6: 214: "In contrast to laws of nature, the laws of freedom are called *moral* laws. As directed merely to external actions and their conformity to law they are called *juridical* laws; but if they also require that they (the laws) themselves be the determining grounds of actions, they are ethical laws, and then one says that conformity with juridical laws is the *legality* of an action and conformity which ethical laws its *morality*". Cfr. Byrd and Hruschka (2010, p. 4): "'Morals' means mores or customs which are transcended by metaphysics. [...] Everything moral is thus part of metaphysics. A right is a moral category. Accordingly, rights are first cognizable when we place ourselves on the terrain of a metaphysics of morals. [...] The *homo phaenomenon* who is neither caged not tied is also externally free. External freedom can be perceived empirically, but internal freedom and the *right* to external freedom can be comprehended only within a metaphysics".

- GUYER, P. “Kantian foundations for liberalism”, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997): 121-140.
- _____. “Kant’s deduction in the principles of right”. In: M. Timmons (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HÖFFE, O. “Kant’s innate right as a rational criterion for human rights”. In: L. Denis (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KANT, I. *Gesammelte Werke*. Berlin: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902 ss.
- KERSTING, W. “Kant’s concept of the state”. In: H. L. Williams (ed.), *Essays on Kant’s political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- KERSTING, W. “Kant e o problema da justiça social”, *Veritas* 48.1 (2003): 121-136.
- LUDWIG, B. “Der Platz des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1-6 der Kantischen Rechtslehre”. In: R. Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- LUDWIG, B. “Kants Verabschiedung der Vertragstheorie — Konsequenzen für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit”, *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 1 (1993): 221-254.
- PINZANI, A. “Chi è il soggetto della *Dottrina del Diritto?*”. In: V. Rocco and M. Sgarbi (eds.), *Diritto e storia in Kant e Hegel*. Trento: Verifiche, 2011.
- RIPSTEIN, A. *Force and freedom: Kant’s legal and political philosophy*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2009.
- TIMMONS, M. (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- VARDEN, H. “Kant on dependency relations: Kant on the state’s right to redistribute resources to protect the rights of dependents” *Dialogue* 45.2 (2006): 257-284.
- _____. “Kant’s non-voluntarist conception of political obligations: why justice is impossible in the state of nature”, *Kantian Review* 13.2 (2008): 1-45.
- _____. “Kant’s non-absolutist conception of political legitimacy — how public right ‘concludes’ private right in the ‘Doctrine of Right’”, *Kant-Studien* 101 (2010): 331-351.

Abstract: The paper argues against the general liberal account of the main theses of Kant's *Rechtslehre*. I move from the tenet that according to Kant the duty to set up a civil state beyond a society has nothing to do with the pursuit of happiness carried out by all human beings, since the first one refers to a commandment of practical reason, which gives form to a duty that grounds the property rights. I will tackle *first* the meaning of the *lex permissiva* in Kant's *Rechtslehre*. *Secondly*, I will argue Flikschuh's interpretation of the indemonstrability of the postulate of public Right. *Third*, I will consider the function that general will fulfils in the system of Right, which only cosmopolitan Right could successfully top. I claim that cosmopolitan right belongs to the juridical duties which practical reason commands to the human species, what dissuades from considering it an emotional expression of human pursuit of justice.

Keywords: Kant, political philosophy, *lex permissiva*, public right, cosmopolitan right

Resumo: O artigo argumenta contra a leitura liberal geral das principais teses da *Rechtslehre* de Kant. O ponto de partida da argumentação é que segundo Kant o dever de estabelecer um Estado civil além de uma sociedade é completamente alheio à procura de felicidade levada a termo por todos os seres humanos, dado que se trata de um mandato da razão prática, que dá forma a um dever, que por sua vez fundamenta os direitos de propriedade. Ocupar-me-ei, *em primeiro lugar*, de analisar o significado da *lex permissiva* na *Rechtslehre*. *Em segundo lugar*, descreverei a interpretação de K. Flikschuh da indemostrabilidade do postulado do direito público. *Em terceiro e último lugar*, considerarei a função que a vontade geral desempenha no sistema do direito, que somente um direito cosmopolita poderia culminar. Sostenho que o direito cosmopolita pertence aos direitos jurídicos que a razão prática ordena à espécie humana, o que desaconselha considerar tal mandato como uma expressão emocional da procura humana de justiça.

Palavras-chave: Kant, filosofia política, *lex permissiva*, direito público, direito cosmopolita

Recebido em 01/08/2013; aprovado em 23/08/2013.

Normatividade moral?

[Moral normativity?]

Flávia C. Chagas*

Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, Brasil)

As áreas em que, de uma perspectiva externa, devemos continuar a nos interessar por nós mesmos e pelos outros são aquelas cujo valor está o mais próximo possível de ser universal. (Thomas Nagel)

Já na Introdução do seu livro *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer (1995) anuncia que dedicará “somente à mais nova tentativa de fundar a ética, a kantiana, uma investigação crítica e detalhada” não somente por causa da grande “reforma” oferecida por Kant no domínio da ética e porque é a mais recente e significativa até aquele momento, mas também “acima de tudo, afirma ele, é chegado o tempo de dar ouvidos à ética” afim de mostrar que a “razão prática e o imperativo categórico de Kant são posições injustificadas, infundadas e inventadas”, de modo que “a moral é de novo entregue à sua total perplexidade” (1995, pp. 14-15).

Ainda hoje, nada parece estar mais em descrédito atualmente quando o assunto versa sobre filosofia moral do que a tentativa de encontrar e justificar um princípio ético normativo¹, seja ele fundado na razão prática ou no princípio da utilidade. Com efeito, tendo em vista o fato do pluralismo das concepções de bem e as várias formas de ceticismo moral em favor de argumentações de caráter subjetivista, particularista ou também pragmatista, a pergunta ética clássica sobre como devemos viver parece dissolver-se na atualidade.

Sem pretender traçar algumas reconstruções históricas sobre as várias tentativas de oferecer uma resposta a esta questão, vou me deter na argumentação kantiana afim de investigar, a partir de algumas objeções contemporâneas ao universalismo moral, se e como Kant oferece uma resposta razoável para a pergunta crucial da ética mencionada acima. Sendo

* Email: flaviafilosofiaufpel@gmail.com

¹ Este diagnóstico é reconhecido também por Thomas Nagel (2004).

assim, o objetivo deste *paper* consiste em reconstruir os argumentos que parecem ser centrais da concepção crítica da moral e que parecem terem sido mal compreendidos na recepção de seu pensamento.

Não estou querendo sustentar, com isso, que a resposta kantiana ao problema sobre como **devemos viver** seja “a” solução verdadeira da ética enquanto tal, tendo em visto que o princípio moral, segundo Kant, é “aberto”, isto é, o imperativo categórico não consiste em uma ou várias normas determinando o que se deve fazer para agir moralmente; mas, ao contrário, este princípio expressa, antes de tudo, um critério de avaliação de máximas.

É verdade também que o princípio moral na perspectiva kantiana supõe implicitamente determinados valores, ou seja, o imperativo categórico não parece ser neutro do ponto de vista moral na medida em que para o seu correto funcionamento procedimental levanta-se a exigência da hipotética validade universal das máximas da vontade no ato judicativo do agente.

Obviamente, a pergunta que pode ser levantada é porque a universalizabilidade das máximas da vontade, ou melhor, a racionalidade prática deve ser a “fonte” ou o fundamento do valor moral e não algum outro critério ou valor, como, por exemplo, a utilidade, a felicidade, a compaixão? Muitos filósofos morais têm discutido sobre estas questões, a saber,

- 1) qual é a natureza da ética;
- 2) faz sentido falarmos de normatividade moral em uma sociedade e em um mundo pluralista;
- 3) se os nossos valores morais são construídos no âmbito das relações sociais dentro de uma determinada cultura, como podemos falar de validade moral intersubjetiva?

Assim, embora possamos traçar posições teóricas que atacam veementemente o projeto kantiano de justificar um princípio moral universalmente válido, percebe-se, por outro lado, algumas concepções atuais, sejam elas morais e/ ou políticas, não obstante também apontem desacordos com determinadas teses de Kant, reabilitam, por assim dizer, certas figuras e *insights* da sua filosofia moral. Estou pensando aqui em noções como imparcialidade, reciprocidade, tolerância (universal), intersubjetividade, impessoalidade, *moral justice*, razoabilidade, e filósofos como Habermas, Apel, Nagel, Hare, Rawls, Kersting, só para citar alguns.

Ademais, não vou considerar e levantar objeções àquelas posições teóricas da moral que defendem algum tipo de visão expressivista, emotivistas ou particularista pelo fato de que parece-nos que quando

estamos tratando de filosofia moral têm-se em mente a possibilidade de justificação de princípios morais que possam ser considerados como bons não só para mim, mas para qualquer agente; quer dizer, a ética parece ir além das crenças e interesses particulares de ajustes sociais e pragmáticos.

1. O problema moral

Em seu conhecido livro *Visão a partir de lugar nenhum*, Thomas Nagel afirma que ainda hoje “não se descreveu nada que se pudesse apresentar como solução” ao problema “mais fundamental com respeito à moral” imposto pela relação entre a perspectiva da primeira pessoa – autonomia- e da terceira pessoa – responsabilidade, a saber, a pergunta sobre o livre-arbítrio: “[...] como combinar a perspectiva de uma pessoa particular, inserida no mundo, com uma visão objetiva desse mesmo mundo, em que a própria pessoa e seu ponto de vista estão inclusos”².

Não surpreendentemente, este é o problema mais fundamental a que Kant se detém no seu projeto moral, quer dizer, mostrar que é possível fornecer argumentos razoáveis para a justificação de um critério moral objetivo, impessoal e de validade intersubjetiva e, ademais, como é possível pensar a sua aplicabilidade prática com base em uma teoria da motivação moral.

De fato, nas *Vorlesungen über Ethik* Kant deixa claro ao leitor sobre a dificuldade da sua tarefa em encontrar uma figura teórica capaz satisfazer a exigência motivacional da moralidade tendo em vista o fundamento da autoridade e caráter obrigatório da ética reside, segundo ele, na consciência a priori da moralidade; quer dizer, “a pedra filosofal” está em mostrar a possível ligação necessária entre razão e sentimento, as quais designam, por excelência, duas faculdades irredutíveis.

As famosas críticas feitas ao projeto iluminista kantiano começaram já muito cedo, desde Schiller, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, mas também filósofos contemporâneos, que mesmo fazendo recorrentes considerações simpáticas aos argumentos de Kant, duvidam que ele tenha tido êxito no seu projeto. À título de elucidação, Nagel³ e Kersting⁴ sustentam que a principal dificuldade parece repousar na forte exigência da suposição da realidade de uma razão noumênica, *a priori* e ahistórica.

² Ver também sobre este ponto o célebre trabalho de Strawson, *Freedom and resentment* (1974).

³ Cf. Nagel (2004, p. 198), referindo-se à Kant para resolver esse problema, afirma: “seria necessário alguma alternativa à ambição literalmente ininteligível de intervir no mundo a partir de fora (ambição a que Kant expressou na ideia ininteligível do eu noumênico que se encontra fora do tempo e da causalidade)”.

⁴ Kersting (2005, pp. 18-20) afirma que não precisamos do velho e grande truque da filosofia antiga e moderna na duplicação do mundo (antigos) e da duplicação do eu (modernos).

O ponto parece ser o de que grande parte das críticas feitas à fundamentação da moralidade kantiana desencadeariam também problemas para outros modelos de justificação em ética, de modo que o nosso objetivo **aqui** não consiste em tentar mostrar a (in)correção da ética de Kant, mas apenas “mapear” o terreno acerca da “explicação” kantiana sobre a dita relação entre a “prova” da validade do princípio moral e da sua possível aplicabilidade à seres como os homens, ou seja, sensíveis e racionais a partir da tematização das capacidades e disposições subjetivas. Ou seja, trata-se de compreender a origem e a justificação kantiana da normatividade moral a partir da concepção do agente moral enquanto um ser como o homem, a saber, que possui um poder de determinar-se a agir por regras práticas ou imperativos, não obstante seja influenciado por causas empíricas e da “fenomenologia” da sensibilidade proposta por ele para dar conta do problema entre a justificação e a motivação moral.

Já aqui, então, vale chamar a atenção para a situação problemática desta investigação tendo em vista, em primeiro lugar, que qualquer possível explicação de modo como este aparato conceitual funciona deve ser tratado, como ressalva Kant, não como um conhecimento em sentido estrito, tendo em vista que não se trata do conhecimento de fenômenos, mas mesmo assim tem que ser justificado pelo fato de que a razão quer ser satisfeita em todos os seus interesses; de modo que ela não satisfaz plenamente as suas necessidades se nós não admitirmos a possibilidade de outro tipo de compreensão própria do uso prático da razão.

Assim, neste ponto sistemático do argumento já nos deparamos com uma das questões cruciais da ética quanto a possibilidade de justificar os seus princípios. Isto quer dizer, e aqui devemos nos dirigir a qualquer possível justificação moral, que ou adotamos um modelo de justificação da “normatividade moral” ou nos contentamos com uma possível tentativa de descrição dos costumes, dos valores, das práticas (etc), que podem ser mais ou menos razoáveis.

Mas isto, eu insisto, poderia muito bem ser a tarefa de um sociólogo, antropólogo, ou mesmo um filósofo cético sobre as questões cruciais da moralidade, como, por exemplo, Wittgenstein no *Tractatus*. Tais questões como: o que é o bom?, como saber, justificar e agir com base na consciência moral?, como devemos viver?, sintetizam, de acordo com Habermas, o núcleo das preocupações da filosofia moral, as quais exigem mais do que meras descrições acerca do modo como as pessoas vivem ou como as práticas se originam e efetivam em um contexto cultural.

Com efeito, em *O Futuro da natureza humana*⁵, Habermas afirma que esta questão é anterior e mais fundamental que a pergunta pela justiça e não pode, portanto, pretender ser resolvida mediante o apelo somente à perspectiva social e política de agentes em um contexto particular. O ponto consiste, então, na hipótese básica de que a ética enquanto disciplina filosófica está orientada para a pergunta sobre como devemos agir de um ponto de vista moral e se podemos oferecer argumentos, senão decisivos, pelo menos razoáveis diante da complexidade da questão.

Isto posto, parece-nos que o único caminho que resta à filosofia moral, junto ou não com Kant, consiste em tentar buscar uma resposta filosófica adequada para o problema da justificação de critérios normativos em ética visto que esta disciplina aponta justamente não para a esfera da explicação do mundo, mas como ele deveria ou poderia ser, caso os homens fizessem tal e tal coisa...; o que implica abandonar pretensões explicativas “fortes”, como é caso, por exemplo, do enfoque da psicologia cognitiva ou da neurociência, quer dizer, de algumas variantes naturalistas da ética contemporânea (como, por exemplo, a de Jesse Prinz). O papel da filosofia, neste caso, então, parece ser o de tentar justificar princípios genuinamente morais, baseados nas ideias de liberdade, racionalidade e imparcialidade, mesmo que, como lembra Kant, jamais possam haver ações realizadas de acordo com tais princípios. Mas este não é mais um problema que cabe à filosofia, a saber: se os homens irão determinar-se a agir moralmente ou não.

2. O teor do argumento kantiano

O ponto de partida de Kant, como é bem conhecido, consiste na tese de que os agentes, ao avaliarem as suas máximas, numa situação de conflito moral, reconhecem o que deve ser feito, vale dizer, a consciência moral, se impõe ou se apresenta irremediavelmente, como um fato não somente empírico, mas *a priori* ou independentemente de quaisquer fatores empíricos, de modo que se eu reconheço algo como bom, estou reivindicando “isto que considero bom” como algo bom não só para mim, mas para todo e qualquer sujeito dotado de certas disposições como a razão e a sensibilidade.

Inúmeras críticas se ergueram contra a figura do fato da razão, acusando-a de ser dogmática⁶. Mas se prestarmos atenção àquela famosa

⁵ Cf. Habermas (2010, pp. 5-8).

⁶ Ver, por exemplo, Nagel (2004, p. 198) e Kersting (2005).

nota de rodapé do Prefácio da *Crítica da razão prática*⁷, em que Kant afirma que “um crítico teve melhor sorte do que ele imaginava”, pois ele próprio não pretendeu introduzir uma nova proposição fundamental da moralidade e como que inventá-la pela primeira vez”, fica claro que Kant não tem em vista uma ética para anjos e seres perfeitamente racionais, mas se dirige ao homem, isto é, à consciência moral que todo agente tem quando faz avaliações e julga moralmente.

Com efeito, a premissa fundamental da ética kantiana é a de que a consciência moral constitui uma forma de compreensão originária, que não se confunde com nenhuma intuição intelectual, por um lado, e também, por outro, não pode ser resumida na mera consciência empírica de deveres morais. Assim, a consciência que o sujeito tem do que ele deve fazer em uma determinada situação pressupõe o reconhecimento a priori (sistematicamente antes e independente de qualquer ação) de que a consciência moral não é uma fantasia da imaginação, mas tem realidade. Em suma, o agente que reconhece que deve fazer X ou que é moralmente necessário algo em uma determinada situação, aprova imediata e originariamente a validade da moralidade; logo, parece descabida ou sem sentido a pergunta, neste momento, como posso saber que tal consciência é real ou não; ou ainda, que além da consciência da necessidade de fazer X ainda preciso de algum tipo de intuição ou garantia teórica de que tal representação não é uma fantasia da imaginação. Isso significa, então que antes da tematização do conteúdo do princípio moral entendido como o imperativo categórico, nós temos que pressupor que todo ser racional humano reconhece originariamente, isto é, a priori, deveres morais, os quais não se confundem com as normas jurídicas, regras e padrões sociais de uma determinada sociedade ou cultura.

Tendo isto em vista parece ser, então, como salientam de modo similar Beck (1959) e Dieter Henrich (1973), um pseudo-problema⁸ o ceticismo teórico em relação ao tipo de compreensão que é a consciência moral, justamente porque nós não podemos provar, apelando para o campo da experiência, a realidade da mesma. Por outro lado, Kant pensa que se nós sustentamos certas crenças morais, então elas não devem se fundamentar no costume ou nas preferências subjetivas, nem mesmo em

⁷ Kant (2011). Utilizarei a tradução de Valério Rohden (2005) para as citações em português com algumas exceções que serão sublinhadas quando necessário. Doravante utilizarei as siglas usuais para citar as obras de Kant: *Crítica da razão prática* (KpV), *Crítica da razão pura* (KrV), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS), *Metafísica dos costumes* (MS).

⁸ Parece que é exatamente nessa direção que Kant afirma desde a KrV que o problema acerca da possibilidade da liberdade não diz respeito à filosofia prática, mas à especulativa.

idéias teológicas, mas na racionalidade prática, tendo em vista que se trata de um critério intersubjetivo e impessoal, aplicável a qualquer agente.⁹

Além disso, a razão prática pura, segundo Kant, não indica uma entidade suprassensível ou um outro “eu”, a saber, o noumênico, mas designa, isso sim, uma capacidade de julgar sobre os nossos interesses, projetos de vida e situações particulares, quer dizer, uma disposição de estabelecer ajuizamentos sobre as nossas máximas e escolhas individuais, o que implica, portanto, em uma faculdade (auto)reflexiva genuinamente humana. É justamente nesse movimento de reflexão judicativa que emerge a ideia de liberdade¹⁰. O próprio Kant, numa passagem da Dialética da KpV, se pergunta se isto que nós chamamos de liberdade, não estaria já determinado de modo a refutar qualquer possibilidade de conceber-nos como livres. Para a angústia do filósofo moral, ele afirma que aqui chega-se ao limite de toda filosofia prática¹¹.

Obviamente que o cético em relação à necessária pressuposição da razão prática enquanto uma capacidade judicativa e prática é, na verdade, uma ilusão almejando, concluir, a partir disso, que a fundamentação da moralidade baseada no imperativo categórico e na exigência da universalizabilidade das máximas da vontade é falha do ponto de vista teórico, ou seja, não constitui o “verdadeiro” critério moral; sendo, por conseguinte, tarefa da filosofia moral tentar outro tipo de justificado, como, por exemplo, na compaixão ou no conceito de felicidade.

Os argumentos que me parecem ser centrais para a resposta de Kant sobre a razoabilidade do seu critério ou conteúdo do moralmente bom são:

- 1) que o homem é um valor em si mesmo enquanto pessoa ou enquanto um ser racional tendo em vista que, como lemos na *GMS*, “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”¹² (Ak 428);
- 2) a lei moral é, segundo Kant, um princípio que tem a sua origem na razão prática pura, isto é, este princípio consiste numa autolegislação moral ou autonomia;

⁹ Cf. KpV, AA 57.

¹⁰ É digno de nota que este conceito da liberdade de julgar não garante, de acordo com a III Seção da *GMS*, a liberdade no ato de agir. Para tanto é preciso mostrar como a razão pura pode ser prática, quer dizer, “produzir” um móbil genuinamente moral a partir da consciência a priori da moralidade. Essa tarefa parece ser resolvida somente na KpV, tendo em vista que na *GMS* Kant ainda não tem totalmente clara a solução desta questão.

¹¹ Cf. Strawson sobre esse ponto. Segundo ele, mesmo que o determinismo esteja correto, isto não faria com que se dissolvesse a noção de responsabilidade e de provocar atitudes reativas nos agentes.

¹² Daqui resulta a terceira fórmula do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (*GMS*, AA 429).

3) logo, negar este princípio ou não agir com base no mesmo consiste numa contradição, ou seja, estaríamos negando a nossa capacidade autolegisladora e a nossa capacidade racional de determinarmos a nós mesmos.

Apesar de que esses três argumentos aparecem em diferentes momentos do “corpus” da ética kantiana, mesmo assim parece-nos que eles desempenham uma função sistematicamente importante na explicitação conceitual do princípio moral. Todavia, com a mera análise dos conceitos ou sua dedução metafísica, Kant precisa mostrar como a razão pura se torna prática, ou seja, como a consciência do agente enquanto capaz de autolegislar-se livremente pode produzir um interesse ou móbil moral, tendo em vista a liberdade de pensar não implica, como lemos na GMS III, a liberdade de agir.

Com efeito, o problema que se coloca de imediato é mostrar como este princípio de validade universal pode determinar efetivamente uma vontade tal como a do homem, quer dizer, saber que lugar ocupam as figuras de caráter empírico-psicológicas na fundamentação do princípio moral, tais como o móbil moral ou as disposições morais.

3. Justificação, motivação e disposições morais: uma abordagem internalista

Em um artigo, cujo título é “Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive”, Heiner Klemme (2006) defende a tese de que o problema da justificação e da motivação moral são duas faces da mesma moeda. De fato, parece-nos que a resposta de Kant ao problema moral só faz sentido se ele consegue mostrar como a razão pura pode ser a origem de um interesse prático; ou ainda, como se dá a ligação entre os princípios de justificação e a sua correspondente aplicabilidade pelo mecanismo que faz com que estes desempenhem uma “força motora” sobre a vontade.

Tal como afirma Henrich no seu texto clássico sobre a “*moralische Einsicht*”, Kant reabilita paradoxalmente a escola britânica do moral sense “reconfigurando” a figura do sentimento moral na medida em que esta vincula-se indissolivelmente com a razão prática, a qual se caracteriza pela capacidade de agir segundo regras, imperativos, interesses. Finalmente Kant acredita ter encontrado a pedra filosofal com o sentimento moral tendo em vista que ele é o único sentimento autoproduzido pela razão pura prática.

Dez anos antes da publicação da GMS, a figura do sentimento moral já tinha sido introduzida. Nas *Vorlesungen über Ethik*, de 1775, ela já aparece no contexto justamente da solução do problema da motivação moral. Com efeito, a partir de uma passagem desse texto de 1775, segundo a qual “se julgo pelo entendimento, que a ação é moralmente boa, falta ainda muito para eu realizar esta ação que julguei assim. Mas se esse juízo me leva a realizar a ação, então isso é o sentimento moral”, nota-se a clareza de Kant de que do mero reconhecimento moral não se segue a efetividade da consciência da lei, ou seja, já muito cedo Kant deixa claro que o problema da motivação moral deve estar integrado no projeto da fundamentação de um princípio moral universalmente válido.

Como lembram Klemme e Nagel, por exemplo, este é um dos problemas mais obscuros e difíceis na ética e, claro, com a concepção moral kantiana não se passa diferente. Basicamente, há duas alternativas de interpretação. Uma delas, de cunho mais intelectualista, sugere que se a razão pura é prática, esta faculdade deve ser uma condição necessária e suficiente para a determinação do arbítrio sem que seja necessário pressupor a influência de qualquer sentimento ou elemento conativo, mesmo que tal figura seja um produto da própria razão, como, por exemplo, o sentimento de respeito pela lei.

Outra alternativa consiste em sustentar que a razão pura é uma condição necessária mas não suficiente para a execução de tal tarefa, de modo que temos que pressupor alguma atitude pró ou elemento conativo para a determinação da vontade por princípios de validade universal, como a consciência do imperativo moral.

Com efeito, Kant sustenta que o reconhecimento da lei moral é uma condição necessária, mas não suficiente para que a razão pura seja prática. Por isso, além do reconhecimento da necessidade prática de agir moralmente, o sujeito tem que ter, como ele afirma, uma força motora (em alemão, *Triebfeder*), ou uma mola propulsora, que determine a vontade humana ao cumprimento daquilo que foi anteriormente (do ponto de vista sistemático) reconhecido como moralmente bom. Esta é, assim, a função que cumpre o sentimento de respeito pela lei moral, isto é, a de ser responsável pela motivação moral.

Como já tratei deste problema em outros trabalhos, cabe fazer um breve comentário sobre como interpreto esta figura dentro do sistema da ética kantiana:

- 1) Kant não pensa que a questão do móbil moral é secundária haja vista que se trata de uma ética da intenção (*Gesinnungsethik*), de modo que a questão da motivação moral deve estar sistematicamente integrada no todo da fundamentação moral;

- 2) Isso não significa que o sentimento de respeito desempenha uma função constitutiva, isto é, o reconhecimento da validade e da necessidade da obrigação independem da atuação deste sentimento;
- 3) Mesmo assim, o respeito deve ser tratado como um efeito imediato da consciência do constrangimento moral e, portanto, ele deve ser lido junto com a figura do fato da razão, numa palavra, o respeito deve estar intrinsecamente incluído na consciência da lei moral;
- 4) O respeito designa o aspecto dinâmico ou conativo do fundamento de determinação subjetivo da vontade, isto é, a capacidade que o homem tem de *tomar interesse* pela efetividade da consciência moral;
- 5) se estabelecemos a distinção entre a tarefa da fundamentação e da aplicação do princípio moral, devemos ter claro que não se trata da aplicação empírica comum da vida do homem. Trata-se da tematização de uma possível aplicação *a priori*, isto é, da “aplicação em geral” da lei moral. Em analogia com a filosofia teórica, a função que cumpre o respeito é a de ser um sentimento necessário para qualquer agir moral, ou seja, para determinar “ações morais em geral” ou “ações morais possíveis”.

Assim, a tese kantiana é a de que “para os homens e todos os entes racionais criados a necessidade moral é obrigação, e toda ação fundada sobre ela tem de ser representada como dever, não porém como um modo de procedimento já espontaneamente querido por nós ou que possa vir a ser querido como tal”¹³; por conseguinte, a relação expressa entre o sujeito e o dever só pode residir em uma disciplina da razão tendo em vista a necessidade do mesmo exercer uma auto coerção para agir moralmente. Caso contrário, nós estaríamos tratando de uma vontade que, como lembra Kant respondendo a crítica de Schiller, não teria “sequer a possibilidade de um apetite que o estimulasse a desviar-se”¹⁴ dele. Numa palavra, o estado ou nível moral perante o qual o homem se encontra consiste na busca inalcançável da virtude fundada na disposição moral, ou seja, “na luta e não [na] santidade”¹⁵ da realização de ações morais a partir do respeito enquanto intenção moral.

Se a KpV deixa dúvidas sobre o lugar sistemático do sentimento de respeito, no Capítulo XII da MS, fica claro mais uma vez que a direção do argumento de Kant não extrapola os limites da sua pretensão, quer dizer,

¹³ KpV, AA 145. No original: “Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d.i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrensart vorzustellen.”

¹⁴ KpV, AA 149.

¹⁵ Cf. também KpV, AA 150-151.

mesmo no contexto da explicitação das disposições morais, onde ele poderia entrar na discussão genuinamente empírica sobre a aplicabilidade da consciência moral enquanto um imperativo categórico, ele parece preferir manter a argumentação em um nível *quasi-a priori*, pois:

- “a consciência não é algo adquirível e não temos o dever de nos provermos de uma”
- “pelo contrário, todo ser humano, como um ser moral, possui uma consciência dentro de si originariamente”
- “Assim, [a consciência] não é dirigida a um objeto, mas meramente ao sujeito (para afetar o sentimento moral através do seu ato), e, por conseguinte, não é [...] um dever, mas um fato inevitável;
- “A consciência se pronuncia de modo involuntário e inevitável”.

O que é importante de se chamar a atenção com estas passagens é que a MS corrobora a solução crítica do fato da razão no sentido de que a receptibilidade ou a predisposição consiste na mera capacidade para ser afetado pela consciência moral, produzindo, a partir desta afecção, um determinado conteúdo sensível que faz com que a vontade humana seja movida moralmente por este mesmo conteúdo, a saber, o sentimento moral; nas palavras da GMS e da KpV, pelo único sentimento autoproduzido a priori pela razão pura prática: o sentimento de respeito pela lei. Para finalizar, a estrutura do argumento pode ser reconstruída da seguinte maneira:

1. A consciência moral não expressa um juízo descritivo, mas prescritivo, quer dizer, todo ser humano reconhece deveres morais independentemente de fatores empíricos, isto é, a priori;
2. A consciência moral constitui um modo de saber ou de compreensão originária – “*moralische Einsicht*”;
3. A consciência moral ou do moralmente bom exige a universalidade do juízo, isto é, que aquilo que eu considero bom não deve ser bom apenas para a minha vontade;
4. Esta consciência implica a minha consciência como um ser capaz de autonomia e, além disso, o respeito ou a capacidade de tomar interesse por esta capacidade autolegisladora;
5. Estas figuras afetam a subjetividade através das disposições morais do ânimo, mas permanece:
6. Um problema: tudo isto ainda não resolve a efetivação da consciência moral!

4. Por que agir moralmente?

Ao oferecer uma defesa da concepção kantiana da facticidade a priori da moralidade, em um texto pouco conhecido, que se intitula “Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik”, Beck (1960/61) faz uso da distinção de Carnap entre perguntas internas e externas, a qual é usada pelo segundo para tratar de problemas da lógica, para aplicá-la ao problema da fundamentação do moralmente bom, pois segundo Beck: “embora Carnap se interesse apenas pela existência de tais entidades como números, coisas, propriedades, classes e proposições, a sua distinção pode facilmente ser aplicada a entidades como valores e deveres” (p. 271 nota – tradução minha).

Na aplicação da diferença entre a pergunta interna e a externa na ética, Beck exemplifica a primeira pelo exemplo da mentira. Ele afirma que a pergunta interna, por exemplo, “por que se deveria dizer a verdade?” é respondida diferentemente dependendo de cada teoria moral. Ou seja, cada concepção moral responde a essa pergunta de acordo com os princípios nos quais se baseiam a própria teoria. Todavia, a forma da resposta é sempre a mesma, pois “se recorre a um princípio geral interno da teoria, como, por exemplo, na doutrina moral kantiana para o imperativo categórico” (p. 272 – tradução minha).

Por outro lado, a pergunta externa, no caso da teoria kantiana: “por que se deveria seguir o imperativo categórico?” poderia ter como resposta, segundo Beck, um juízo de fato ou um juízo de valor. Ora, se não queremos “cair” na conhecida falácia naturalista, nenhum juízo de fato pode ser usado para fundamentar um juízo de valor. Portanto, resta-nos apenas recorrer à axiologia. Como já foi mencionado, a pergunta externa pela legitimidade do bom acaba por gerar dificuldades não só para Kant, mas para todo aquele que põe em questão a realidade da moralidade. Tentei oferecer nesta fala alguns argumentos que parecem importantes para a compreensão do projeto kantiano quanto à justificação filosófica da moralidade.

Ora, é claro que ainda assim alguém poderia perguntar se, de fato, o caso que nós temos consciência moral. Ao responder esta pergunta, Beck afirma no supracitado texto que aquele que não “vê” ou compreende a legitimidade da exigência moral – expressa na pergunta “por que eu deveria agir moralmente?” – é porque essa pessoa não pensa moralmente. Ser racional e ser responsável moralmente parece ser uma questão de decisão para Beck, pois, segundo ele, “a oração ‘a razão deveria determinar a

escolha' ou 'a razão é prática' é uma pressuposição da escolha racional ou moral"¹⁶.

Mas além desta objeção que não atinge só a ética kantiana, quer dizer, se rejeitamos a tese de que o homem pode se decidir a não agir moralmente, mas ele não decide se reconhece o bom tendo em vista que a consciência moral se impõe como um fato inegável e imediato, pode ainda surgir a dúvida se Kant não está nos exigindo demais com a sua teoria moral?

Em relação a esta pergunta, duas ponderações precisam ser feitas: 1) Kant não afirma que nós não devemos buscar a felicidade; 2) a ação moral não dá garantias de uma vida feliz. Então, se nós sempre estaremos sob a disciplina da razão prática sendo impossível, portanto, sermos "plenamente" virtuosos¹⁷ e, portanto, dignos, de fato, da felicidade e ademais, não podemos esperar recompensas em um mundo futuro pois isto já tornaria o móbil fundado em heteronomia, a "aridez" permanece.

Para concluir, vale lembrar o que Kant nos diz no Prefácio da primeira edição da *KrV*, a saber, há questões que embora não possam ser respondidas pela razão teórica, jamais deixarão de nos importunar, pois perfazem o interesse mais fundamental da razão. Se dermos uma olhada em alguns escritos contemporâneos, é interessante notar a retomada deste argumento kantiano, pois na polêmica entre Williams e Nagel, segundo a qual a moral impessoal exige demais do sujeito na medida em que tem que negar aspectos importantes da sua existência (tese de Williams), Nagel responde: "afinal de contas, supõe-se que essas morais universalistas respondem a algo muito importante em nós. Elas não se impõem de fora, mas refletem nossa própria disposição de ver a nós mesmos, bem como nossa necessidade de aceitar a nós mesmos de fora. Sem essa aceitação, estaremos alienados de nossas vidas num sentido (muito) importante" (2004, p. 330).

Referências

BECK, L. W. "Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik", *Kant-Studien* 52 (1959): 271-282.

¹⁶ p. 282. Tradução minha: "Das Satz 'Die Vernunft sollte die Wahl bestimmen' oder 'Die Vernunft ist praktisch' ist eine Voraussetzung der rationalen oder moralischen Wahl".

¹⁷ Com a justificação de um princípio moral válido intersubjetivamente, Kant não pensa que os agentes possam chegar a perfeição moral. Na sua resposta a Schiller no escrito sobre a religião, ele deixa claro que o que significa reconhecer os limites do que a moralidade exige de nós, a saber, renunciar os nossos desejos e interesses particulares (ver Nagel e Wolf, p. 328 nota).

- HABERMAS, J. O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HENRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: G. Prauss (org.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. pp. 223-254. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. por Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Werke in sechs Bänden*. Hg. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 2011.
- KERSTING, W. “Liberdade e pessoa”, In: _____, *Liberdade e liberalismo*. Trad. por Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- KLEMME, H. F.; KÜHN, M; SCHÖNECKER, D. (orgs.) *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- NAGEL, T. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- STRAWSON, P. F. *Freedom and resentment*. London: Methuen, 1974.

Resumo: Este artigo consiste em tentar oferecer argumentos razoáveis para a tese de que um dos aspectos característicos da ética ou da filosofia moral consiste em fornecer critérios normativos de avaliação e de motivação moral. Assim, a ética de Kant e as várias correntes teóricas contemporâneas que pretendem reabilitar, de algum modo, o espírito da filosofia moral kantiana, servirão de fio condutor desta investigação na medida em que tais teorias buscam responder a pergunta ética clássica formulada a partir da consciência moral do agente: “o que devo fazer?”

Palavras-chave: normatividade, universalismo, consciência moral

Abstract: This article intends to offer reasonable arguments for the thesis that one of the characteristic aspects of ethics or moral philosophy is to provide normative criteria of evaluation and moral motivation. Thus, Kant's ethics and the various contemporary theoretical currents that claim to rehabilitate, somehow, the spirit of Kant's moral philosophy, will serve as the lead of this research according as that such theories seek to answer the classic question asked from the moral conscience of agent: “what should I do?”

Keywords: normativity, universalism, moral conscience

Recebido em 20/08/2013; aprovado em 30/10/2013.

The transcendental problem of space and time

Lucas Ribeiro Vollet*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

1. Form of the sensitive representations

First, we need to direct our attention to Kant's understanding of matter and the form of representations.

That which in the phenomenon corresponds to the sensation, I term its matter; but that which effects that the content of the phenomenon can be arranged under certain relations, I call its form (KrV, B34)

We will find textual evidence for what Kant understands as forms of intuitions in transcendental aesthetic: "space and time are its pure forms, sensation in general, its matter" (KrV A 43/ B 60). According to the supposition put forward in the beginning of this article, the content of the transcendental aesthetic doctrine, that is, the proof that time and space are pure intuitions and conditions of the possibility of knowledge is, collaterally, a reaction against the possible material reading of the conditions of sensibility. In order to explore and strengthen this supposition, we will start a discussion that involves the personalities of Leibniz and Clarke.

First, we can observe that, in fact, depending on the way in which one approaches time and space, there are two typical modes of considering them, both of which gained a paradigmatic value because they were the two extremes of disagreement between these two philosophers (and physicists). Time and space would be either the metaphysical expression of relationships between things, in which case the physical phenomena depend on a sufficient reason in order to provide the foundation for their relations of causality, or absolute things, in which case these phenomena would be conditioned only by the mathematical quantities that represent the positions and instants as if they were things.

In correspondence between Leibniz and Clarke, there is an example of this bifurcation of trends in a prominent expression. According to Clarke: "Space, finite or infinite, is absolutely indivisible, even so much as

* Email: luvollet@gmail.com

in thought; (to imagine its parts moved from each other, its imagine them moved out of themselves;) and yet, space is not a mere point” (1956, p. 22). And, according to Leibniz, supposing that

...space is something absolutely uniform, and without the things placed in it, one point of space absolutely does not differ in any respect whatsoever from another point of space. Now from this it follows (supposing space to be Something in itself besides the Order of Bodies among themselves) that it is impossible there should be a reason why God, preserving the same situations of bodies among themselves, should have placed them in space after one certain particular manner and not otherwise – why everything was not placed the quite contrary way, for instance, by changing east into west. (1956, p. 26)

The latter intends to save the principle of sufficient reason, without which the transition from Mathematics to Physics would be, according to him, impossible. This is because Leibniz is still an advocate of the notion that mathematical truths depend on “matters of reason,” where nothing related to the relative position of objects is assured, and that the transition of these to “matters of fact” is not unrestrictive and depends on the validity of metaphysical principles such as the principle of sufficient reason. Leibniz’s argument is constructed by coordinating the principle of sufficient reason with the principle of the identity of indiscernibles: if space were real, it would be impossible to distinguish one point from another and there would not be sufficient reason for objects to be one way and not the other; if time were real, the world could have been created sooner. And there would not exist, in the universe, absolute positions in space and time, because they would be indiscernible, and therefore, one and the same. But Leibniz also rejects the notion of space and time as absolute substances because he does not move away from the position firmly supported by traditional logic, where the idea of substance had an incorrigible force: in such a way that space, if real, should be either the subject or the predicate. According to Russell:

The relation, then, between a place and the substance occupying it, is one for which the traditional logic had no room. Accordingly, the independent existence of places was denied by careful philosophers, and admitted by Newton only because he was blind to its consequences. (1992, p. 139)

But this is only Russell’s opinion – which reduces this problem to a broader class, one that belongs to the class of Leibniz’s metaphysics and logic problems, derived from Leibniz’s tacit adoption of the doctrine of substance. Textually, Leibniz does not use this argument.

On the other hand, the former, Clarke, intends to reserve the unrestricted passage of Newton’s principles of mathematics to Physics, without the need for a metaphysical principle: “If space was nothing but the

order of things coexisting; it would follow, that if God should remove in a straight line the whole material world entire, with any swiftness whatsoever; yet it would still always continue in the same place...” (1956, p. 32), which would be vividly contrary to Newton’s theory which allows the estimation of the position of a body through the use of only mathematical quantities. For Clarke, it is inconceivable that time and space may be simple relations between objects, countering the priceless and fruitful findings of Newtonian physics.

We contend that both authors debate time and space without straying from a common point: that these are representable in a *material* way, either through abstract quantities (mathematics) or through relations of order (the metaphysical principle of sufficient reason). It is as a result of their common *material* interpretation that Kant can approach them with a counter-argument that is valid for both of them, as if they were two angles of the same point of view. Stated differently, their mistake is the presupposition that the validity of the principles of physics, the relations of shock, of precedence, above-below, right-left, etc., depend only on *matter*, that is, respectively, or on relative metaphysical order, or a numerical abstraction of a temporal occurrence or a special point (periods, intervals, in mathematical terms). Neither of these are *forms* of space and time. In the excerpt below, Kant provides a clear criticism of Clarke’s, as well as Leibniz’s, concepts with the purpose of showing that both sides have valid arguments:

...those who maintain the absolute reality of time and space, whether as essentially subsisting, or only inhering, as modifications, in things, must find themselves at utter variance with the principles of experience itself. For, if they decide for the first view, and make space and time into substances, this being the side taken by mathematical natural philosophers, they must admit two self-subsisting nonentities, infinite and eternal, which exist (yet without there being anything real) for the purpose of containing in themselves everything that is real. If they adopt the second view of inherence, which is preferred by some metaphysical natural philosophers, and regard space and time as relations (contiguity in space or succession in time), abstracted from experience, though represented confusedly in this state of separation, they find themselves in that case necessitated to deny the validity of mathematical doctrines a priori in reference to real things (for example, in space) – at all events their apodictic certainty. (KrV, A 40/ B 57)

How can one find a middle ground between these doctrines? In order to preserve the validity *a priori* of relations in space and time, without the need to postulate the absolute nature of certain external entities, it is necessary that these relations be sought for in the transcendental form of intuitions. The scenario of Kantian argumentation in favor of the

transcendental nature of time and space is the Transcendental Aesthetic, which is the first part of the doctrine of elements of the *Critique of pure reason*, although these ideas were already maturing in his *Inaugural dissertation on the form and principles of the sensible and intelligible world*. In the *Critique of pure reason*, elements of the Kantian position against the material interpretation of space-time relations are preserved in the form of an argument for each of the two targets: against basing space-time relations on mere concepts and against basing these relations on the external relations of objects. With this attack on two fronts, a shared path is presented: the basis for space and time relations can neither be extracted via the postulation of a relative plane (causality and sufficient reason) nor via the postulation of an absolute plane (mathematical), of the matter of feelings in general. Thus, the theory that these relations give expression to a transcendental/*formal* (not material) foundation of sensibility is freed.

Two consequences must be interpreted here – one for Leibniz's metaphysics and one for Clarke's mathematical physics.

The first is that the *identity of the indiscernibles*, justified by Leibniz through the presupposition of time-space as related substances that *intellectualize the empirical world*, is rejected by Kant to whom the time-space presence implies that relations can be justified only synthetically, that is, through the form of experience of things: their reference to a relation between objects which depends on contingent perspectives and which cannot be reduced to pure ideas. According to Kant, time and space are the formal measurements that coordinate the material relation between intuitions. Thus, his contribution defines the moment of intervention of sensible synthesis or synopsis of the subject – as the one that represents the relations of precedence, order, etc. – over the representations of external objects. This is inferred directly by the fact that space-time relations, such as *to the right of F* and *to the left of F*, cannot be filled by identical objects, even if they share identical features. What gives them a touch of difference, ultimately, is the synthetic form – and the appeal to an empirical region – according to which their intuitive matter is donated, regardless of the mere analysis of the *matter* of their predicates. The *identity of the indiscernibles* principle falls apart because the foundation of relations in space and in time is not derived from intellectual principles of logical identity, nor from metaphysical ideas, but rather from the *form* of sensible donation to a subject, which provides the foundation for dynamic relations.

And thus Leibnitz regarded space as a certain order in the community of substances, and time as the dynamical sequence of their states. That which space and time possess proper to themselves and independent of things, he ascribed to a necessary confusion in our conceptions of them, whereby that

which is a mere form of dynamical relations is held to be a self-existent intuition, antecedent even to things themselves. Thus space and time were the intelligible form of the connection of things (substances and their states) in themselves. But things were intelligible substances (*substantiae noumena*). At the same time, he made these conceptions valid of phenomena, because he did not allow to sensibility a peculiar mode of intuition, but sought all, even the empirical representation of objects, in the understanding, and left to sense naught but the despicable task of confusing and disarranging the representations of the former. (KrV, A 226/ B 332)

On the other hand, the second consequence against Clarke is that, in interpreting Kant's findings, Newton's theory would have to be reinterpreted based on a transcendental doctrine, an analysis of the principles and posthumous metaphysics of nature, screened critically¹: its principles would not result from the supposed absolute nature of time and space that would provide the material basis for relation, but rather from a *formal* principle, which gives foundation to relations of causality, reciprocity, and permanence *synthetically* – and with this we wish to say that the basis of relations are the *formal* conditions of the experience. We quote below an excerpt from Kant's posthumous manuscripts, taken from an article by Hermann Cohen:

We can give account of movement in an entirely math way, for the concepts of space and time can be presented a priori in pure intuition and constituted by the understanding. However, in the case of driving forces, on the respect of efficient cause these movements, as the physical needs of these forces and their laws, these forces require a philosophical principle. (2001, p. 594 – my translation)

Next, we will discuss what the purpose of appropriating time and space to use them as a support for a transcendental theory is. And we will elucidate why this is preferable than to deliver them to the domain of sciences such as geography and physics. At this point, the important observation is that: the matter of intuitions – that is, its empirical or metaphysical occurrence – is not sufficient: we still need space and time as transcendental forms in order to filter the influence of an object over concepts, that is, in order to give the concept an intuitive fulfillment.

¹ In fact, "The turn to a more subjective understanding of space coincided with a fresh insistence upon the revised definition of metaphysics. Metaphysics is no longer equated with the science of substantial forces, but is now cast as the science of the limits of human cognition." (Caygill, 2000, p. 120 – my translation)

2. Time and space as planes of universal experimentation

In opposition to this trend, Kant appropriates the notion of space and time, defining them as *forms* of sensibility that donate intuitions. At this point in the argument, in order to make absolutely clear the complex motives that Kant could not help but hear – for they were bound by the deepest determinations of his work – in his concept of time and space as forms of intuition, it is necessary to draw attention to how Kant comprehends intuition. We need to remember that Kant's interpretation of the *immediate* and *singular* nature of intuitions differs from Locke's or Leibniz's versions of it. The latter perceived only the intellectual or sensitive nature of the problem; therefore, either they considered intuition as a confused representation of that which is thought clearly by understanding, or as a clear and concrete representation of that which is vaguely and abstractly thought by understanding.

It must be admitted that the Leibniz-Wolfian philosophy has assigned an entirely erroneous point of view to all investigations into the nature and origin of our cognitions, inasmuch as it regards the distinction between the sensuous and the intellectual as merely logical, whereas it is plainly transcendental, and concerns not merely the clearness or obscurity, but the content and origin of both. For the faculty of sensibility not only does not present us with an indistinct and confused cognition of objects as things in themselves, but, in fact, gives us no knowledge of these at all. (KrV, B 62)

This same accusation could be applied to Locke who, presupposing the inversion of the same rule, distinguishes the understanding of sensibility as if the former were abstract representations derived from the latter, falling under the same amphibology², that is, confusion about the diversity of knowledge according to its transcendental origin, and ends up considering intuition as “the clearest and most certain that *human frailty is capable of*” (Locke, 1976, p. 272).

Kant offers the transcendental point of view as an expression of the idea that knowledge is neither purely logical nor purely sensitive, but rather that it depends on the contribution of both sources of knowledge: whereas concepts are subordinate to rules, intuitions test the limits of these rules via the modalities of fulfillment, such as confirmation or refutation – both imply a modification of the content of concepts, therefore, a synthetic change, and not a merely analytic test. It should be noted that the

² “In one word, Leibniz intellectualized phenomena, just as Locke, in his system of noogony (if I may be allowed to make use of such expressions), sensualized the conceptions of the understanding, that is to say, declared them to be nothing more than empirical or abstract conceptions of reflection” (KrV A 271/ B 327).

relationship between concepts and intuitions is not the same as that which subsists between the formal and the material, nor between synthesis and the manifold. Indeed, concepts also have a material part and can be presented as a theoretic manifold, and intuitions also have a formal part and can be exposed synoptically (as a unity) through imagination. However, these are different relations, although they overlap. The relation between concept and intuition is only the relation of the generic concept with the possibilities of regional enrichment, that is, the process of particularization of the concepts or application of judgments.

Another way to understand the contribution of singularity and the immediate nature of intuitions in Kant's work is by observing that all the synthetic judgments are representations of some modality of intuitive fulfillment of a concept, implying a regional perspective of approaching this concept – whereas an analytic judgment does not have a regional perspective and does not suffer the weight of intuitions in the evaluation of its truth.

From the transcendental point of view, intuition belongs to a source of representation different than understanding, and is used as a counterpoint for the foundation, restriction, fulfillment, enrichment, contribution, and application for conceptual operations.

With this, Kant draws attention to another aspect of the problem – the phenomenological and transcendental – according to which, intuitions are interpreted as a structural mapping of the location/context of the application of the concepts. Objectively, intuitions are that which assigns a concept to their relation with an object, and this relation must not be confused with the absolute influence of things in themselves, but rather with the partial aspect of the object that is offered to the phenomenal perspective. Depending on how this aspect emphasizes some and omits other information or how it provides a more or less partial perspective to the intuitive contribution, the relation of influence of the object over the concept may have different weights. Now, those who use concepts in a judgment are interested in a homogeneous weight of the influence of an object over a concept, one which definitively influences the decision for one or the other side of the conceptual boundary, in such a way that judgment will be either true or false but never half true or half false nor neither of either. If the intuitive contribution gives as much weight for one side as for the other, or has no weight at all, this is because the relation emphasized by phenomenal perspective does not establish a regional affinity between the concept and the object. In other words, it could be said that in this case the relation established with the object does not establish a measure for its contribution, and consequently, does not provide

phenomenal knowledge. They are *heterogeneous* in relation to each other, and not *homogeneous*, to use the words of Kant in the beginning of his *Analytic of Principles*, the transcendental schema³. This is what would happen if the only possible relation of the concept with the object was given through the random matter of perceptive intuitions, as empiricists desired, creating the problem of induction and leading to skepticism.

In this context, time and space are *forms* of intuition because the exploration of the possibilities of intuitive application within concepts and theories – if we seek knowledge – depends on the identification of the regional margin of its intuitive foundation, and that is determined or measured in an experimental plane, *a priori* and homogeneous: that is, time and space, understood as the final context of an experience concerned with proving or refuting a theoretical system of concepts. For this reason, some laws of intuitive donation can be parallel to the laws of geometry, and the form of sensitive donation obeys certain necessary laws such as the one where two contradictory theories cannot be intuitively contextualized by the same temporal and spatial occurrence (which is an interpretation of a law of physics).

In order to enrich our example, we may point to the fact that, occasionally, the regional margin of the intuitive foundation of a theory is restructured because the structural set of facts that supported a certain conceptual set will eventually gain a new intuitive sense, a new material weight, so that it will either confirm a partial value or it will give the theory a different probabilistic value and this *still* is the very effect of how time and space are contextualized: the mode or *form* of the structural totality of facts is organized on a uniform intuitive line. Hasty theories may find themselves surprisingly refuted or having only an inductive value because the spatial and temporal evidence was contextualized in a limited way, as would happen if a scientist poorly designed his empirical research table (although this is not simply about one of Bacon's tables of contents⁴). If each scientist claims a specific version, *a posteriori*, of the limits of time and space for his investigation, each will have different and frequently contradictory theories, all equally confirmed, because some will omit the data that others will emphasize. But this is not time-space according to

³“Thus the empirical conception of a plate is homogeneous with the pure geometrical conception of a circle, inasmuch as the roundness which is cogitated in the former is intuited in the latter.” (KrV, B 176)

⁴ We refer to the tables of investigation of nature suggested by Bacon in *Novum organum*, where the author applies reason and experience, together, to discover the forms of nature: “From the discovery of forms therefore results truth in speculation and freedom in operation.” (Bacon, 1979, p. 95 – my translation)

Kant. The importance of the non-material and *a priori* aspect of time and space will therefore be evident for knowledge.

Let us now explore, with this new perspective, the requirement for these planes of universal experimentation, that is, time and space, to be *forms* of intuition. For the sake of argumentation, we can formulate the hypothesis that the form of intuitive contextualization/particularization of theories may be interpreted *materially* via geographical cardinal coordinates, or by using metaphysical, or psychological theories, or mathematically using geometry. Thus, we would have a general science of science without the need for transcendental phenomenology: we would be able to judge whether a theory is confirmed or refuted by appealing to cartography, or geometry, and, in this case, the answer concerning the intuitive fulfillment of a theory rests on another theory. In order to obtain confirmation of an evolutionary hypothesis, a biologist would resort to an archaeologist who would in turn seek a psychologist, whereas a psychologist would resort to a physiologist and he, in turn, to a physicist, continuing indefinitely, in a mapping of concepts via other concepts. However, this would mean providing material sense to the formal aspect of intuitive donation, and the very own eminently immediate and simple sense of intuition would be corrupted and exchanged for a mediate and conceptual-theoretical sense. In other words, it would not be intuition confirming concepts, but concepts confirming concepts. It would be similar to exchanging the intuitive senses of seeing, hearing, and perceiving for the theoretical sense of physiological doctrines about sight, hear and perceive, which would lead to the following problem: intuitive value would be naturalized as something that is transcendent in itself and would lose its original immanent contribution, as Husserl has observed:

A seeing cannot be demonstrated. A blind person who would like to be able to see cannot acquire that ability through scientific demonstration; physical and physiological theories of color yield no intuitive clarity about the sense of color comparable to the clarity possessed by those who can see. (2010, p. 63).

The same thing happens when we take time and space as real, transcendent things, studied by physics or geography: the intuition that they would provide would not be real intuition but rather a data of sensibility artificially created by theories, or an intuition constructed conceptually. It would not be absurd to defend the thesis that intuitions are actually concepts or theoretical interpretations of psychology. However, it would be a blatantly anti-Kantian thesis which would open the context to dogmatism and an intellectualist concept of the contribution of experience – which takes us to a second objection.

The other objection against considering time–space as absolute positions is that the relative weight of the objective contribution of intuition would be confused with the absolute weight, as if the partial data of the spatial-temporal position were the representation of the *things themselves* and as if the *laboratory* of each scientist were reality itself. It is in this latter sense that the problem of induction becomes unsolvable and becomes part of the more general class of dialectic problems: for, if each spatial-temporal location were to position the very *thing itself*, each particular inductive generalization would have an absolute weight. And it would not be possible to measure the difference of the value between two theoretical hypotheses with different results.

But, what we consider to be the main problem is that to ignore the indispensable need for the *formality* of time and space would mean to forget that the way factual evidence is intuitively organized depends exactly on how the *subject* disciplines his “experimental laboratory” (the conditions of possibility *a priori*) in order to give spatial–temporal sense to his discoveries. David Hume would not deny that it is our experimental habits that provide a sense of uniform connection, a causal weight, to the content of our experience over time. Was he then the first proponent of Kant’s views (I here refer to the view that time and space are subjective forms of intuitive donation)? Only partially: from the very beginning we cannot disregard the fact that both Descartes and Hume flirted superficially with the transcendental version of the problem of knowledge, but both lose this sense as soon as they find it. Hume remains skeptical with regard to the weight we give to our confirmations and refutations, and rightly so because to him this weight does not depend on the content of robust metaphysical theories but is conditioned by our habit *a posteriori*. Therefore, it depends not on time and space, *formal* and *a priori*, but on the matter of psychological theories that map our representation of time and space. Hume confuses the relative weight of intuitive contributions with the absolute weight of psychological data and that is why – in confusing the sensitive representation with a thing itself – he was able to claim that the influence of the object over concepts is merely contingent and depends on point of view, almost as if to say that “objects” are mere rays of clustered sensitive properties, a view adopted by other empiricists such as B. Russell in *Meaning and Truth*.⁵

The initiative of *The Critique*’s author is to deny any material theory of time and space, denying them not only an absolute nature (thus agreeing with Hume) but also a representative or psychological nature, amplifying

⁵ This text will be discussed in the last section, confronting the analytic tradition in general.

the insight of the Scottish philosopher to a transcendental version of the challenge to metaphysics that the insight suggested. For Kant, as we have seen, time and space are *forms* that condition the intuitive donation, governing all the different ways to fulfill concepts: subsequently, the laws that govern them can be found neither in logic nor geometry but rather in the transcendental axioms of intuition.⁶ The introduction of the transcendental ideality of time and space translates into a matter of time and space as intuitive sources by means of the global ideality of intuitive organization in an experimental context made regional by the transcendental subject. Now, it is not a novelty to translate the search for a basic context for knowledge into a search for time and space.⁷ However, Kant does this in a radical philosophical version of the problem: time and space are not merely the material context where things are, but rather the *forms* that individualize *matter* regionally, allowing synthesis (*not inductive*, and not through tables of content for empirical research) of all the moments of the experience. Thus, he made possible the transcendental evaluation both of the regional foundation of knowledge and the changes in the intuitive focus that expand the regional margins of our knowledge, thus also predicting changes in the theoretical paradigms.⁸

3. Conclusion: confrontation with analytical tradition

We began this article with a controversy that is present in the discussions between Leibniz and Clarke on time and space, and we demonstrated Kant's interest in refuting them in Transcendental Aesthetic as a case associated with the broader interest in proving that the *here and now* that provide the basic content of representations of sensitivity cannot be pointed out materially via a theory, whether it be a geographic, physics, mathematic, or metaphysics theory. The issue of time and space, in Kant, is intimately linked to the importance of the issue of intuition as the only key available to us to the phenomenological relation of representation with the *object* and, thus, this question depends on the legitimacy of the

⁶ The fact that, surprisingly, the laws that were exposed by these axioms coincide with the laws of Euclidean geometry, although it is not an inferior problem (since it is due to this that some critics have used the existence of non-Euclidean geometry against Kant), is not a matter that can be discussed here.

⁷ Hume and Bacon have done this, although they introduced induction to achieve it, and gave rise to this methodological and epistemological problem, contextualized in parallel with the problem of metaphysics (creating skepticism).

⁸ See Alfred E. and Maria G. Miller in the Translator's Introduction to *Kant's theory of natural science* by Peter Plaass: "In this way then, Kant's a priori approach to the grounding of physics (and much of his results) can be reconstructed in a modified form that is consistent with the historical-cultural development approach of paradigm-dependency analysis." (p. 155)

experimental foundation as a whole. What Kant means – we argue – is that if, hypothetically, someone defines time and space as the laboratory of a particular scientist, this will have consequences for the idea of experimental foundation as a whole, and could bring a false phenomenological perspective of knowledge (such as empiricism or dogmatism). Thus, the problem may not be superfluous. The conclusion of transcendental aesthetic promises to point to the correct perspective of this dependency: that time and space are transcendental *forms* of the experience that condition the sensitive representation.

However, this first discussion does not fix itself on a request for agreement with transcendental aesthetic, but rather to focus on the special case of the misconception or mistake committed by Leibniz and Clarke when they considered time and space to be the matter of *relations* or as the matter of *absolute entities*. Therefore, we present the forms of sensitivity – time and space idealized transcendently – in the wake of the requirement that, without them, we would be exposed to a *material* posture, non-formal/non-transcendental, and more, we would be exposed to a mistaken view of the relation of the experimental foundation that evaluates empirical science and knowledge in general.

Since this problem may be spelled out in a few words, as we present it we will not sacrifice the clarity of the conclusion: if the object (the thing itself) is not representable, what is the nature of the influence of an object (or thing in itself) over a representation? –Apparently, this is also a form of adapting the question around Kant's idealism and was formulated for the first time in a letter to Marcus Herz in 1772. How is objectivity possible? However, we adapt this problem now for the following: how does a representation absorb the intuitive contribution of the object? – which is, observably, the same question adapted for the purposes of the chapter *Transcendental schematism* in the first *Critique*: how is it possible to have homogeneity between pure concepts and intuitions (KrV, B 176)? Or, how is it possible to establish an index of recognition for the contribution of that which is represented to give foundation to representation? Now, if Kant's idealism is really empirical realism, it is necessary that it be reflected in some way in the identification of the dependency of the representation with the object; and it is necessary that this have some consequence in the discussion of the philosophy of science. There is no point in accusing his rivals of confusing the two levels of reflection, i.e., the transcendental and the empirical, and the material and the formal, if the alternative does not improve the perspective of objectively giving foundation to knowledge.

The distinction between matter and form includes, in the discussion under this topic, an alternative response, a new phenomenological

approach, based on the expectation that whatever be that the representational matter lacks, in the sense that it does not establish a precise structural correspondence between itself and the object represented (because it is a mere manifold), would be compensated for by *form*, that is, by subjective and synthetic intervention, capable of guiding the intuitive foundation of representations and, consequently, their objective regional direction. This theory, however, has the following gap: Which forms are these and how are they possible? To solve the problem highlighted above, an adjacent theory is needed, concerned with the strategy of justifying the empirical application of the pure forms of the subject and, with them, the existence of synthesis *a priori*, and of the judgments that correspond to them – which is: the thesis of transcendental idealism. We will not discuss it here, but it is, undoubtedly, the scenario for the theoretical background that contextualizes the criticism that Kant has of the view of material space and time, and it provides an alternative: to view them as forms of experience. Thus, the strategy of our program is to present the principal problem of the *Critique of pure reason* – How are synthetic judgments *a priori* possible? – converted to the form of a proposal of justification of the problem of space and of time.

In order to understand how Kant explores the possibility of syntheses *a priori*, for example, one of the paths is to make sense of how *a priori* schemas are possible, which leads to one of the most controversial aspects of Kant's philosophy: the acceptance of a schematizing operation that is realized neither through images and metaphors, nor through dreams, but rather through “determinations *a priori* of time” (KrV A 145/ B 184). This connection of the schematizing activity with time is the recognition that form, or general determination, of the conceptual application, that is, the form of judgment (which is a rule that applies a concept to an intuition) is always connected to the chronology of experiences gathered by the internal sense. Thus, it is the recognition that the homogeneity between concept and intuition is not purely speculative, nor purely sensitive, and does not depend on referring to another scientific theory, such as physics. Rather, it depends on the formal management of an intuitive compartment which accumulates data over time in a “*transcendental 'I think'*”.

With that we enter new terrain of interpretative possibilities of time, solidary, for example, to the terrain traversed by Husserl's phenomenology, to whom “The Eidetic property that the designation “temporality” expresses not only stresses something inherent in general to all individual experience, but a necessary way of linking the experiences” (2006, p. 185).

The utility of exploring divergences and convergences between old and new terrain of interpretative possibilities is clear when we consider

opposite terrains: for example, the terrain of Analytic Philosophy in general, considered in the ambit of its common solidarity *against* synthetic judgments *a priori* and, therefore, opposed to any phenomenological or transcendental framework to portray relations, association, and other modalities of cognitive fulfillment which takes one to a content donated spatial-temporally. The rebirth of Hume's approach through logical empiricism is mostly due to the refusal of the latter to accept Kant's solution, based on the transcendental doctrine of causality (a category of relation which, in turn, provides the foundation to one of the axioms of intuition) and, subsequently, refuses the transcendental doctrine of time and space.

Another part of the consensus of Analytic Philosophy that is not favorable to Kant is the one involving the belief that Kant does not help with the problem of portraying formally the logical relations in structural models, such as function and argument – capable of mapping relational inferences (including numerical calculations) that the subject–predicate form would not be able to do.⁹ But this is another problem that alludes to the difference between the concepts of time and space. For Kant, arithmetic is synthetic *a priori*, and the content of relations in general cannot be reduced to the logical form of propositions, although they could be reduced to the transcendental form of the experience. The analytical perspective of philosophy denies the alleged Kantian intuitionism but at the expense of buying a material view of time and of space, merely theoretical, where fulfillment (and all the modalities of temporal–spatial associations, connections, and relations) is not just one more phenomenological modality (a transcendental form of sensitivity) but rather a mere semantic, linguistic modality, which repositions the topic as, so to speak, a problem of translation or interpretation of domains. Spatial–temporal things are no longer synthetic constructs, but rather inductive rays of qualities (Bertrand Russell) or, to put it more radically, they are interpreted as pragmatic postulates with semantic purposes (Carnap).

Russell, in *Meaning and truth* is willing to make that same old material interpretation of space and time that Kant reproached in Leibniz and Clarke; however, this time the philosopher takes on an empiricist spirit:

⁹ Such criticism could already be found in Frege's re-approach to the Kantian version of analytic, since part of its capacity to give a new structural sense to the notion of conceptual contention – an organic version of the relation between definition and rules of inference – is based on the new version of Frege's Analyticity, through his conceptography and the presentation of the form of function and argument instead of subject–predicate. However, this criticism became more emblematic in this citation by Ryle: "Kant contributes nothing to the technical problem of how to exhibit or symbolize type-homogeneities and heterogeneities in abstraction from the concrete factors which exemplify them." (1980, p. 30)

“our purpose is, if possible, to construct out of qualities bundles having the spatio properties that physics requires of ‘things’.” (Russell, 1956, p. 100)

As we can see, the English philosopher submits his concept of the sensitive thing to theoretical physics, promoting a theoretical construct of sensations, corresponding to what we saw in the first chapter of this article. Coherently, he knows that in this way one does not need to presuppose a substrate for spatial-temporal relations and that, consequently, relational concepts such as causality are interpreted in his theory as contingents:

My conclusion is that the qualities suffice, without our having to suppose that they have instances. Incidentally, we have reduced to the empirical level certain properties of spacio-temporal relations which threatened to be synthetic *a priori* general truths. (Russell, 1956, p. 103)

Russell’s position is an example of a material and empirical interpretation of space and time: these are viewed as a matter of sensations, systematized by geography or by physics. Conflicts concerning which things instantiate and which things do not instantiate a theory should be decided, according to this perspective, by an appeal to natural theories. Carnap’s perspective, on the other hand, radicalizes this empiricism to a completely logical and linguistic view. According to Carnap, “the acceptance of a new type of entity is represented in our language by the introduction of a framework of new forms of expressions to be used according to a new set of rules” (1980, p. 121). With this, the content of fulfillment of a theory is no longer an experimental issue (synthetic–intuitive) but semantic, one that may generate conflicts, yes, but merely linguistic conflicts such as divergences in translations:

Two geographers, a realist and an idealist, who are sent out in order to find out if a mountain that is supposed to be somewhere in Africa is only legendary or if it really exists, will come to the same (positive or negative) result. [...] In all empirical questions there is unanimity. There is disagreement between the two scientists only when they no longer speak as geographers but as philosophers... (Carnap, 1980, p. 162)

The question of the subject disappears, and only language turns out to be relevant to theoretical fulfillment. Concurrently, the question of induction, that is, the empirical relation between two temporal events, disappears in its strong philosophical format – capable of ruining the pretensions of objectivity of sciences – and is transformed into a mere matter of degree, relative to the simplicity of language to portray phenomena, that is, a mere pragmatic issue about the most useful translation or interpretation. Naturally, there are no unanimous interpretations in analytic philosophy: logicism has been accused by the former analytical philosophers. Moreover, the problem of induction has

already been exposed as dangerous.¹⁰ Not to mention the famous culmination of this tradition, in Quine's criticism of the concept of analytic. However, even in these powerful attacks of this tradition against itself, the problem of intuition, of the spatial-temporal content, of subjectivity, has never been re-discussed. They were forever banned, justifying the legendary opposition between Kant's reception made through analytical tradition and the other one, made through phenomenological tradition.

That is, the fundamental anti-Kantian presupposition, the collective attack against the synthetic *a priori*, has stood firm throughout the trajectory of analytical tradition. The contribution of this article is to point to one of the branches that remain solid and well buried in Analytical Philosophy: the material presuppositions about time and space, that is, the refusal to see time and space other than through its matter. The analytical tradition was born from anti-Kantian presuppositions. And part of its limitations, from my point of view, is still due to the inability to adequately discuss these presuppositions.

References

- BACON, Francis. *Novum organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- COHEN, Hermann. *La théorie Kantienne de l'expérience*. Paris: Les éditions du Cerf, 2001.
- HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Trad. por Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. por Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. por A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- HUSSERL, Edmund. *The idea of phenomenology*. Transl. by Lee Hardy. Dordrecht: Kluwer, 2010.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.
- KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. Transl. by J. M. D. Meiklejohn. Philadelphia: Pennsylvania State University, 2010.

¹⁰ "According to my own design, the various difficulties of inductive logic, outlined here, are unsurpassed." (Popper, 1980, p. 5)

- _____. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. por Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.
- _____. *Philosophical correspondence, 1759-99*. Transl. by A. Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. por Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- LEIBNIZ, G. W.; CLARKE, S. *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Manchester, UK: Manchester University Press, 1956.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Ed. by John W. Yolton. Londres: Dent, 1976.
- PLAASS, Peter. *Kant's theory of natural science*. Translation, analytic introduction, and commentary by Alfred E. and Maria G. Miller; with an introductory essay by Carl Friedrich von Weizsacker. New York: Springer, 1994.
- POPPER, K. R. *A lógica da investigação científica*. Trad. por Pablo Rubén Mariconda e Paulo de Almeida. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- RUSSELL, Bertrand. *The philosophy of Leibniz*. London: Routledge, 1992.
- _____. *An inquiry into meaning and truth*. London: George Allen and Unwin, 1956.

Abstract: This article aims to discuss the character of the transcendental concept of space and time – found in the Transcendental Aesthetic – and its importance in the following issues: the phenomenological problem of the form of intuitive donation, the scientific and metaphysical interpretation of space-time, the question of the content of space-time occurrences and their experimental contribution, and the question of the form of relations and associations of experimental content. The goal of the article is to radicalize an interpretive approach to Kant's doctrine of Space-Time in order to demonstrate possible confrontations with current issues of Analytic Philosophy, which will be done, although superficially, in the final section.

Keywords: space-time, transcendental aesthetic, form, science, experience, analytic philosophy

Resumo: Este artigo visa discutir o caráter do conceito transcendental de espaço e tempo – encontrado na Estética Transcendental – e sua importância nas seguintes questões: o problema fenomenológico da forma da doação intuitiva, a interpretação científica e metafísica do espaço-tempo, a questão do conteúdo das ocorrências espaço-temporais e suas contribuições experimentais, e a questão da forma das

relações e associações de conteúdo experimental. O objetivo do artigo é o de radicalizar uma abordagem interpretativa da doutrina do Espaço-Tempo de modo a demonstrar confrontações possíveis com questões atuais de Filosofia Analítica, o que é feito, muito embora superficialmente, na seção final.

Palavras-chave: espaço-tempo, estética transcendental, forma, ciência, experiência, filosofia analítica

Recebido em 09/09/2013; aprovado em 31/10/2013.

A natureza “inatural” da razão em Kant

[The “unnatural” nature of reason in Kant]

Christian Hamm*

Universidade Federal de Santa Maria (Santa Maria, Brasil)

Conforme a ideia central do empreendimento crítico kantiano, segundo a qual a razão é juíza em causa própria, cabe a esta, enquanto razão pura, não só determinar, “a partir de princípios”, as suas “fontes”, sua “extensão” e seus “limites”¹, mas também as regras gerais do seu uso. Qual ou quais dessas regras valem ou devem ser adotadas em um determinado caso sempre se define, por um lado, a partir do próprio “material” disponível (intuições, conceitos, idéias) e das suas respectivas possibilidades de transformar esse material em conhecimentos, pensamentos, princípios, leis, etc., e, por outro, a partir do interesse e das necessidades específicas que a razão “sente” por ocasião do seu envolvimento com um objeto dado ou com uma tarefa dada. – Ora, dizer que a razão “tem interesses”, ou que ela “sente necessidades” (as quais, conseqüentemente, também podem ou devem ser “satisfeitas”), significa atribuir a ela certas qualidades que, segundo os princípios mais básicos da própria doutrina crítica, caracterizam, em geral, justamente uma forma **não-racional**, ou seja, a forma **empírico-sensível** da atuação do ser humano. Cabe, pois, perguntar se tal modo “inconseqüente” de falar sobre a razão representa (como a própria metáfora central do tribunal a qual esta tem que submeter-se) um mero recurso retórico, ou se atrás dele se esconde algo mais substancial, a saber, a tentativa de um “mapeamento” da estrutura auto-reflexiva da razão. Dado, no entanto, que tal estrutura – caso seja possível verifica-la – fica, de princípio, fora do campo do nosso conhecimento empírico, vale olhar um pouco mais de perto para a argumentação kantiana a esse respeito e tentar determinar a possível função sistemática de tais figuras de pensamento no todo da proposta crítica-transcendental. O ponto de partida para tal empresa deve, ou melhor, só pode ser a própria concepção kantiana de **sistema**.

* Email: chvhamm@gmail.com

¹ KrV A XII. – A *Crítica da razão pura* é citada segundo as edições A (1781) e B (1787); as demais obras de Kant, segundo a “Akademie Textausgabe”.

Como se sabe, a obra de Kant é cheia de passagens em que ele frisa a idéia de que qualquer conhecimento autêntico deve se apresentar, não como mero aglomerado, mas como um todo organizado segundo princípios, ou seja, organizado **sistematicamente**. Nomeadamente com respeito à forma de organização da sua própria teoria lemos (na “Doutrina do Método” da primeira *Crítica*²) que “sob o governo da razão” não é admissível que os nossos conhecimentos perfaçam uma mera “rapsódia”, mas que eles, ao contrário, para poder “sustentar e promover os fins essenciais da razão”, têm que constituir um sistema, o qual ele define, no mesmo lugar, como “unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma idéia”; ideia essa que constitui “o conceito racional da forma de um todo na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam umas em relação às outras são determinadas a priori por tal conceito”. Trata-se, em outras palavras, de uma ideia que contém “o fim e a forma daquele todo que é congruente com o tal fim”, um todo que é, portanto, “articulado” e não “amontoado”. Não é difícil mostrar que todo o raciocínio crítico de Kant se baseia, de fato, em tal concepção de sistema: tanto a fundamentação do conhecimento pela razão teórico-especulativa como a do princípio moral pela razão prática pressupõem, ou melhor: só se tornam plausíveis, dentro de uma perspectiva estritamente sistemática, fornecida (e assumida) a priori pela própria razão. Muito menos claro é, no entanto, se tal conceito de sistema, não obstante sua utilidade e necessidade para a construção dos diversos “segmentos” doutrinários da teoria kantiana, se deixa aplicar, sem problemas, também à própria razão, i.e., não só à organização sistemática da multiplicidade dos **objetos** do pensamento crítico-transcendental, mas também àquilo que faz da razão o que ela mesma essencialmente é, isto é, a sua própria “**natureza**”.

Quanto a isso, cabe lembrar, primeiro, que refletir sobre a “natureza” da razão em Kant significa, principalmente, refletir sobre algo inteiramente “inatural”, ou seja, sobre algo que, em sentido estrito, não pertence àquilo que, para Kant, representa “a natureza”. Se partirmos da conhecida definição kantiana de “*natureza*”, segundo a qual esta “é a *existência* das coisas enquanto determinada por leis universais”³, fica evidente que a razão – não obstante a possibilidade ou até a necessidade de ser considerada como **fonte** de tais leis universais – ela própria não pertence às “coisas” cuja “existência” pode ser determinada por elas. Se pertencesse a uma natureza assim entendida, ela necessariamente se tornaria objeto de um possível conhecimento empírico e precisaria, como tal, corresponder a algo

² KrV, B 832 s.

³ Pröl., § 14, AA 4: 294.

no mundo fenomênico – o que ela evidentemente não faz. Dizer, portanto, que a natureza da razão é inatural, significa que ela não é objeto de um possível conhecimento, que não podemos conhecê-la, ou, em outras palavras, que ela nada mais representa do que um conceito vazio, sem “significação real”.

Em vista deste seu caráter incognoscível, pode causar certa surpresa o fato de que Kant parece ter uma idéia bastante clara e precisa da “fenomenologia”, da forma organizacional e dos princípios do funcionamento desta razão. E o que pode parecer mais estranho ainda: com toda a sua manifesta indeterminação por leis “naturais” universais, ela vem sendo apresentada, em quase todas as suas particularidades estruturais, **como se fosse**, não obstante isso, uma entidade ou um órgão pertencente exatamente àquela natureza de que ela, na realidade, independe (e tem que independe).

Verifica-se facilmente que, no fundo, os escritos de Kant contêm só muito pouco o que poderia servir para uma clarificação mais exata e para uma fundamentação adequada da “natureza” **real** da própria razão. – Tal como na “explicação” dos dois “trancos do conhecimento humano”, sensibilidade e entendimento, de que se lê na primeira *Crítica* apenas que eles “talvez brotem de uma raiz comum, mas **desconhecida** a nós”⁴, ou da imaginação, que é introduzida como uma “função cega embora indispensável da alma”⁵, ouvimos também da razão, de forma bem lapidar, que ela constitui uma “faculdade” que “**temos em nós**”⁶ e que ela – essa a única determinação adicional, embora não pormenorizada em parte alguma – “é **por natureza** arquetônica”: o que quer dizer, bem no sentido mencionado atrás, que ela (a razão) “considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema **possível**”, e permite portanto “também somente aqueles princípios que pelo menos não tornem um conhecimento projetado incapaz de coexistir, **em qualquer sistema**, com outros conhecimentos”⁷. É, em outras palavras, seu próprio “**interesse natural**” na sua **própria** coerência arquetônica, pelo qual sua exigência de uma unidade sistemática de todos os seus conteúdos de conhecimento ganha sua justificação.

Ora, para compreender melhor a arquetônica da razão enquanto arquetônica “**natural**”, ou, mais exato: para compreender aquilo que constitui o genuinamente “natural” da sua aspiração à unidade sistemática dos seus conhecimentos, parece oportuno ampliar a perspectiva e lançar um

⁴ KrV, B 29 – negritos meus.

⁵ KrV, B 103.

⁶ Cf. Prol., AA 4: 344.

⁷ KrV, B 502 – negritos meus.

olhar sobre o **portador** desta razão, o homem, e sobre sua qualidade particular de ser, como Kant diz, “cidadão de dois mundos”.

“Cada coisa da natureza”, reza o conhecido parágrafo da *Fundamentação*, “age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*”⁸. Agir “segundo a representação das leis”, é claro, não significa agir fora ou contra as leis da natureza, mas, primeiramente, na base do conhecimento e da compreensão destas leis (estabelecidas e codificadas em última instância, como se sabe, pelo próprio homem como ser racional). Não podemos conhecer a razão, mas podemos conhecer a nós mesmos como detentores da razão, como seres dotados de uma razão que nos capacita para agir “racionalmente”, i.e., agir segundo princípios racionais (e não só, passivamente, segundo leis da natureza). Conhecer as leis e os princípios do nosso agir (teórico e prático) implica, no entanto, como sabemos, não só, no nível do conhecimento empírico, a aplicação “correta” desses princípios ao material dado na empiria e, conseqüentemente, a produção de conhecimentos objetivos e válidos universalmente, mas – eis o teorema basilar de toda a filosofia transcendental – também, no nível do conhecimento puro (que, como já podemos ler nos primeiros parágrafos da primeira *Crítica*, “em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori”⁹), o conhecimento das condições e, sobretudo, dos **limites do seu uso**. A experiência feliz de que a matéria empírica em toda sua multiplicidade não se opõe à forma organizada do uso da nossa faculdade de conhecimento, i.e., organizada segundo as **nossas** regras puras (categorias) do entendimento, comprova constantemente a validade dos seus próprios princípios e, ao mesmo tempo, o seu caráter sistemático, dando lugar a uma hipótese de importância central e presente em toda a obra kantiana: a de uma natureza também sistematicamente organizada, ou seja, da natureza como **organismo**.

Um produto (ou ser) **organizado** da natureza é, segundo Kant, aquele em que “cada uma das partes, assim como só existe *mediante* as restantes, também é pensada *em função das outras* e por amor do todo, isto é, como instrumento (órgão)”¹⁰. Tal ser organizado possui em si – à diferença de uma máquina e sua força meramente “motora” [“bewegende Kraft”] – “**força formadora** [“bildende Kraft”], uma “força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza)”, i.e., uma força “que se propaga a si própria”; é, enfim, “*aquele* [produto] *em que tudo é fim e*

⁸ GMS, AA 4: 412.

⁹ KrV, B 25.

¹⁰ KU, AA 5: 373 s.

reciprocamente meio” e no qual, portanto, “nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”¹¹. Essa visão orgânica da natureza e dos seus produtos possibilita ao homem não só a sua auto-compreensão como elemento constitutivo do todo desta natureza, plenamente integrado na “lógica” do funcionamento orgânico da mesma, mas também a interpretação da sua qualidade específica, de ser um ente racional capaz de agir segundo as suas próprias leis, como algo “dado” pela natureza, ou seja, como “disposição natural”.

A ideia de que na natureza e nos seus produtos “nada é em vão”, ou, positivamente: que neles “tudo tem um fim”, “tudo faz sentido”, permite assim a conciliação entre duas tendências aparentemente opostas no ser humano (enquanto “produto” privilegiado da natureza): a de ele, por um lado, como ser sensível, estar submetido (igual a “cada coisa”) às leis causais da natureza e, por outro, como ser inteligível e possuidor de um livre-arbítrio, poder agir segundo leis e princípios próprios. A sua qualidade híbrida de ser “cidadão de dois mundos”, que, isoladamente vista, parece ser sistematicamente oposta à ideia de uma organização harmônica e coerente da natureza, mostra-se plenamente compatível com tal ideia, na medida em que esta qualidade é pensada como “efeito” ou “produto” daquela “força formadora” da natureza que a caracteriza como organismo: a permissão da “transgressão” das suas próprias leis pela razão e a aceitação da “co-legislação” da última segundo princípios contrariantes são, desse modo, componentes necessários da “estratégia teleológica” adotada pela natureza – uma estratégia sem alternativas, pois é só desta forma de organização que ela, a natureza, consegue garantir o desenvolvimento pleno de todas as disposições do homem – às quais pertence, antes de mais nada, e também “por natureza”, justamente aquela capacidade que faz dele um ser não-apenas-natural, mas inteligível.

Seja dito de passagem que é o mesmo motivo de uma – suposta – “preocupação” da natureza com a sua própria (auto-)organização mais perfeita possível, a que Kant se refere também na sua discussão do caso – só abstratamente ponderado – de uma eventual disposição natural **não**-racional do homem¹². Dado o caráter estritamente causal dos princípios organizacionais da natureza, ela – eis o argumento de Kant – facilmente poderia ter deixado de abrir exceção para o homem e sua legislação concorrente, se a sua verdadeira “intenção” tivesse sido a integração dele unicamente segundo os seus próprios princípios (causais) e, assim, garantir a ele apenas a sua “conservação” e seu “bem-estar” físico. Neste caso, a

¹¹ KU, AA 5: 374, 376.

¹² Cf., entre outros, GMS, AA 4: 395.

natureza obviamente poderia ter feito o que fez com todos os outros seres vivos do mundo: em vez de dotar o homem com uma razão, ela “teria não somente chamado a si a escolha dos fins [dele], mas também a dos meios, e teria com sábia prudência confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto”. O fato de ela **não** ter feito isso só pode ser entendido, conclui Kant, no sentido de que a “integração” do homem, enquanto ser empírico e racional ao mesmo tempo, foi um “ato deliberado” da natureza, correspondendo inteiramente ao todo do seu “plano” organizacional.

É preciso, no entanto, salientar o caráter meramente hipotético dessas reflexões. Na realidade, não sabemos nada sobre os fins da natureza, nem podemos dizer se tais fins existem; afirmar a existência de fins na natureza e tentar determiná-las significaria abandonar a própria posição kantiana e retornar a um dogmatismo teleológico pré-crítico. Por outro lado, cabe também notar que trabalhar com a **ideia** de uma organização da natureza segundo fins é, não obstante isso, um recurso absolutamente legítimo e muito útil, na medida em que ela mantém seu caráter estritamente hipotético, ou, em termos mais kantianos, em que ela está sendo usada em sentido apenas **regulativo** (e não constitutivo). Usada assim, essa idéia pode cumprir uma função heurística muito importante, projetando e traçando, por assim dizer, o caminho que a razão deve tomar no seu procedimento da fundamentação do pensamento e, mais, da sua própria auto-reflexão crítica. – Não é por acaso que Kant, em quase todos os passos da sua argumentação transcendental, costuma apontar para o fato de sua empresa crítica dever-se, finalmente, a um motivo natural, que o homem – leia-se: **todo** homem, não só o especialista em Filosofia – sente uma “necessidade natural” [natürliches Bedürfnis] de chegar a um esclarecimento da sua própria posição e do seu próprio papel no mundo: é neste sentido que também a Metafísica é vista não só como uma disciplina filosófica, mas também, e primordialmente, como “*disposição natural*” do homem; e é também por isso que a “tarefa geral” da projetada crítica da razão deve ser, como Kant ressalta já na Introdução à primeira *Crítica*, não apenas a de encontrar uma resposta à pergunta: *como é possível a Metafísica como ciência?*, mas também à outra, precedente: *como é possível a metafísica como disposição natural?*, ou seja: “como surgem da natureza da razão humana [...] as perguntas que a razão pura levanta para si mesma e que é impelida a responder, tão bem quanto pode, por sua própria necessidade?”¹³

Sobre a origem e os fundamentos concretos desta “necessidade natural” também não ouvimos muito mais do que sobre a origem e os

¹³ KrV, B 21 s.

fundamentos “reais” da própria razão – o que, no entanto, não pode causar surpresa, pelo simples fato de que esta, embora indubitavelmente concebível como algo de certo modo “dado” por natureza, não **pertence** a ela no sentido anteriormente comentado, já que, como foi dito, a sua *existência* não se deixa determinar por “leis universais”, o que significa que não se pode conhecê-la objetivamente. Em conseqüência disso, Kant se manifesta, de fato, só raras vezes e só com muita cautela a respeito da forma particular da “existência” da razão. Lemos do “destino” dela, dos seus “princípios” e “fins” ou do “interesse” e das “necessidades” que ela tem ou até “sente”, mas quase nada – fora das considerações hipotéticas sobreditas – que poderia servir para um esclarecimento maior da sua origem e da sua fundamentação propriamente ditas. Por outro lado, fica absolutamente claro que Kant não põe em dúvida, em nenhum momento, a realidade da razão e a efetividade das suas ações e, mais, que **todos os homens** têm consciência dessa realidade: “[O] homem encontra **realmente** [“wirklich”] em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a *razão*”¹⁴. – Mas em que sentido Kant está usando o termo “**real**”, neste contexto, e o que significa que o homem “**encontra**” em si a razão? Aqui cabe lembrar-se novamente do que Kant diz sobre a estrutura característica da razão, ou, mais precisamente, sobre a estrutura hierárquica de toda a chamada “faculdade superior do conhecimento”:

A **razão**, reza uma das numerosas constatações de Kant a esse respeito, é:

...espontaneidade pura¹⁵ [e, como tal], ainda acima do *entendimento* no sentido de que, embora este seja também atividade própria [...], ele não pode, contudo, tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada.

A **razão**, continua ele, mostra, pelo contrário,

uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento, e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível [“Sinnenwelt”] e mundo inteligível [“Verstandeswelt”], marcando assim os limites ao próprio entendimento.¹⁶

¹⁴ GMS, AA 4: 452 – negritos meus.

¹⁵ O termo alemão “reine Selbsttätigkeit”, às vezes, é traduzido também por “atividade espontânea” ou “pura atividade própria” (cf., por exemplo, Paulo Quintela, *Fundamentação...* In: *Kant (II)*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 153).

¹⁶ GMS, AA 4: 452.

“Pura atividade própria”, “acima do entendimento” e “ultrapassa[ndo ...] tudo o que a sensibilidade pode fornecer” a este – não poderia ser caracterizada mais drasticamente a afirmada “natureza inatural” da razão e nem mostrado mais nitidamente que qualquer tentativa de encontrar um acesso a ela por via do entendimento, i.e., mediante uma determinação dela por conceitos, terá de fracassar. É, portanto, claro que não se pode tratar aqui de uma “**realidade**” empírica e tampouco de um “**encontrar**” que tem forma de conhecimento em sentido (r)estrito do termo. Mesmo assim, continua o conceito de conhecimento, ou melhor: um determinado aspecto ou uma determinada interpretação dele, que constitui o elemento-chave na busca da “realidade” particular da razão: é o próprio ato da marcação dos limites ao entendimento que, na sua qualidade de operação a priori, implica ou pressupõe, por sua vez, conhecimento: um conhecimento, é claro, que não é conhecimento de “objetos” – sejam eles empíricos ou não – nem o conhecimento das regras (puras) que permitem a produção de tais objetos, mas o conhecimento dos próprios limites da sua possível atuação e, por consequência, da necessidade de encontrar uma solução para suas questões irrecusáveis com base no reconhecimento irrestrito desses mesmos limites, já que são justamente estes que obrigam a razão a cumprir aquela sua “mais elevada função” de operar sua auto-organização exclusivamente **por força própria**, ou seja, **sem** recorrer a qualquer outra “força fundamental” [“Grundkraft”] fora dela.

Com respeito a este “vício hereditário” da metafísica tradicional, de procurar tais “forças fundamentais” fora do âmbito da razão, ou seja, no mundo **sobrenatural**, para resolver os conflitos **naturais** da última, a posição de Kant é firme, e sua crítica rigorosa: “Conhecemos esse gênero de forças [...] somente pela experiência *em nós mesmos*, a saber, no nosso entendimento e na nossa vontade, como causa da possibilidade de certos produtos organizados plenamente segundo fins, isto é, *obras de arte*”¹⁷. Só entendimento e vontade são, “em nós” [“bei uns”], forças fundamentais, “das quais a última, enquanto determinada pela primeira, é a capacidade de produzir qualquer coisa *conforme uma idéia* a que chamamos fim”¹⁸. Compete, portanto, definitivamente somente “**a nós mesmos**”, i.e., ao homem, enquanto “pensador por si próprio” [“Selbstdenker”], ou seja, enquanto autor responsável pela organização, “**conforme a uma idéia**” das “**obras de arte**”, zelar pela realização “conveniente” das mesmas.

Ora, o fato de que nós conhecemos a nossa própria força fundamental (**em** [“an”] nosso entendimento e em nossa vontade) “mediante a

¹⁷ ÜGTP, AA 8: 181.

¹⁸ ÜGTP, AA 8: 181.

experiência” não significa ainda que podemos conhecer [“**erkennen**”] a nossa razão (e menos ainda, a “natureza” dela), mas sim, bem no sentido supracitado, que conhecemos [“**kennen**”] a **nós mesmos** enquanto agentes racionais¹⁹, como portadores desta razão, i.e., dotados com uma faculdade que nos torna capazes de agir segundo princípios “racionais” (e não apenas segundo leis mecânicas da natureza). É justamente isso que Kant quer dizer se ele chama ao homem um ser que “encontra” a razão “**realmente** em si mesmo”: que ele sabe que está de posse das suas forças fundamentais, entendimento e vontade, e que ele, na base de um exame crítico do seu “estado de faculdade” [“*Vermögenszustand*”²⁰], também se vê em condições de fazer delas um uso competente e coerente (i.e., em conformidade com os seus respectivos interesses teóricos e práticos).

Se, na passagem supracitada a respeito do caráter arquitetônico da razão, foi falado não só de **um** (único), mas de “**qualquer** sistema”, ou de “um sistema **possível**”, então isso se referiu exatamente a este último aspecto, absolutamente decisivo para a “estática” da construção no seu todo: o das possíveis alternativas de “realização”, quer dizer, o **uso** da razão, ou, mais exato: a forma **correta** de tal uso, o uso **adequado** a seus respectivos interesses de conhecimento e de ação.

Sem embargo, “**depois**” da marcação definitiva dos limites ao entendimento e da determinação dos princípios válidos dentro destes limites e, também, das regras do seu uso adequado, a razão **pode**, sem problemas, reclamar para si o **direito** [“*Befugnis*”] de “especular” – também sobre aquilo que, enquanto mera “coisa do pensamento”, tem seu lugar **fora** destes limites, ou seja, também sobre destinos e fins “ocultos” da natureza, do homem ou da história – na medida, pelo menos, em que os respectivos princípios que orientam tal especulação “não tornem um conhecimento projetado incapaz de coexistir em [...] um sistema junto com outros [sistemas]” e, mais importante ainda, na medida em que ela, a razão, está disposta a observar a máxima determinante do seu próprio procedimento **metódico**, a saber, a de se “servir [...] do princípio teleológico” somente “quando as fontes teóricas do conhecimento não são suficientes”, i.e., “assegurar”, por princípio, “o direito da *primazia* à investigação teórico-especulativa, a fim de pôr todo o seu poder à prova”²¹; pois “é com legitimidade que em toda investigação da natureza a razão primeiro clama

¹⁹ Conhecer [kennen] tais forças “durch Erfahrung **in uns selbst**”, a saber, “**an** unserem Verstande und Willen”, quer dizer: nós “sabemos”, podemos “ter certeza” que possuímos essas duas “forças fundamentais” pela simples observação do seu funcionamento bem sucedido (quer dizer: a partir da avaliação dos resultados do nosso uso adequado do entendimento e da vontade).

²⁰ ÜGTP, AA 8: 160.

²¹ ÜGTP, AA 8: 160.

por teoria e só mais tarde por determinação segundo fins [“Zweckbestimmung”], pois “a falta da primeira nunca pode ser compensada por uma teleologia ou por uma conformidade a fins prática”²². É não só em seu próprio interesse tratar “com respeito” o “viajante meramente empírico e sua narrativa”, sobretudo “quando se trata de um conhecimento coeso de que” ela, a razão, pode “fazer algo com vista a uma teoria”²³, mas é sua própria auto-determinação arquetônica que a obriga a prestar o devido tributo à investigação teórico-especulativa, “antes” de submeter os seus resultados a um eventual tratamento “sistematizante”. A razão, assim Kant aqui novamente, “não tem qualquer autorização” para ultrapassar a linha divisória traçada por ela mesma, nem em uma, nem em outra direção – se ela a tivesse, “não teria qualquer dificuldade em explicar *o que* quisesse e *como* o quisesse”²⁴, mas ela negaria ou invalidaria, neste caso, seja como “ratio ignava”, seja como “perversa ratio”²⁵, sua própria competência limitadora, quer dizer, invalidaria tudo o que a qualifica enquanto única instância legítima para a determinação dos seus próprios limites, os limites entre conhecimento e pensamento, entre o empírico e o inteligível, verdade e ilusão, entre ser e dever-ser, privando-se assim da possibilidade de realizar sua tarefa intrínseca, i.e., de efetuar sua examinação (auto-)crítica, com o fim de resolver os seus próprios conflitos e de satisfazer suas próprias necessidades naturais.

Referências

- KANT, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781). [Akad. Textausgabe, Bd. IV, 1 - 252].
- _____. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787). [Akad. Textausgabe, Bd. III]
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. [Akad. Textausgabe, Bd.V, 167-485]
- _____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. [Akad. Textausgabe, Bd IV, 255-383].

²² ÜGTP, AA 8: 159.

²³ ÜGTP, AA 8: 161.

²⁴ ÜGTP, AA 8: 182.

²⁵ Cf. KrV, B 717 s.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. [Akad. Textausgabe, Bd. IV, 385-464].

_____. “Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie”. [Akad. Textausgabe, Bd. VIII, 157-184]

Resumo: Refletir sobre a “natureza” da razão em Kant significa, principalmente, refletir sobre algo inteiramente “inatural”, ou seja, sobre algo que, em sentido estrito, não pertence àquilo que, para Kant, representa “a natureza”. Se partirmos da conhecida definição kantiana de “natureza”, segundo a qual esta “é a existência das coisas enquanto determinada por leis universais” (Prol., § 14), fica evidente que a razão – não obstante a possibilidade ou até a necessidade de ser considerada como **fonte** de tais leis universais – ela própria não pertence às “coisas” cuja “existência” pode ser determinada por elas. Se pertencesse a uma natureza assim entendida, ela necessariamente se tornaria objeto de um possível conhecimento empírico e precisaria, como tal, corresponder a algo no mundo fenomênico – o que ela evidentemente não faz. Dizer, portanto, que a natureza da razão é inatural, significa que ela não é objeto de um possível conhecimento, que não podemos conhecê-la, ou, em outras palavras, que ela nada mais representa do que um conceito vazio, sem “significação real”. Meu trabalho pretende analisar esta situação paradoxal, tentar traçar pelo menos *uma* via de acesso à compreensão do caráter peculiar do que pode ser entendido como “natureza” da razão e determinar o lugar sistemático desta figura no todo do sistema transcendental kantiano.

Palavras-chave: sistema transcendental, razão, natureza, mundo empírico, princípios teleológicos

Abstract: Reflecting upon the “nature” of reason in Kant means, first of all, reflecting upon something entirely “unnatural”, that is something which, strictly speaking, does not belong to what, in Kant’s view, represents “the nature”. Basing on the well-known kantian definition according to which “nature” means “the existence of things as determined by universal laws” (Prol., § 14), it is evident that – notwithstanding the possibility or even the necessity of considering it the **source** of such universal laws – reason as such does not belong to the “things” whose “existence” can be determined by those laws. Belonging to such kind of nature reason would turn an object of possible empirical knowledge and, accordingly, have to correspond to something in the world of phenomena – what obviously is not the case. Consequently, saying that the nature of reason is unnatural implies that reason not can be an object of possible knowledge or, in other words, that it merely represents an empty conception without any “real signification”. – My

paper aims at analyzing this paradoxical situation and intends to point out, at least, *one* possible approach in order to understand the peculiar character of what can signify “nature of reason” within the scope of the kantian transcendental system on the whole.

Keywords: transcendental system, reason, nature, empirical world, teleological principles

Recebido em 24/11/2013; aprovado em 15/12/2013.

Informações aos autores

- 1 Aceitam-se os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 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) – 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 em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por email ao Editor. O arquivo enviado deve ter formato “.doc”, “.docx” ou “.odt”. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, a enviarem nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenização deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, p. 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, da seguinte forma:
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas. Título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (“org.” ou “ed.”), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, números das páginas do artigo, lugar da edição, editora, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista impressa.
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista Studia Kantiana, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Os originais podem ser enviados por email diretamente ao Editor (chvhamm@gmail.com) ou submetidos ao site da revista na internet.
- 12 Para maiores informações, consultar o Editor.

