

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

número 16

junho de 2014

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
Universidade 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 16

junho de 2014

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

- 05 **Conviver com verdades penúltimas? Um percurso kantiano**
[Living with penultimate truths? A Kantian route]
Alberto Pirni
- 38 **Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura**
[Categorical synthesis and empirical synthesis in the formation of the cosmological ideas and the Antinomy of pure reason]
Miguel Alejandro Herszenbaun
- 52 **Sobre o idealism em Kant e Berkeley**
[On idealism in Kant and Berkeley]
Luís Eduardo Ramos Souza
- 65 **Kant's apple: the moral grounding of right and the interdependence of ethics and law**
Lorena Cebolla Sanahuja
- 91 **A política como realização do projeto da razão prática**
[Politics as realization of the project of practical reason]
Federica Trentani
- 105 **El despertar del sueño dogmático. Un análisis histórico y sistemático**
[Awakening from the dogmatic slumber: a historical and systematic investigation]
Fernando Moledo

- 124 **A estrutura da ação por dever nas obras de fundamentação da moralidade e no escrito sobre a religião a partir da noção de ordem moral dos móveis**

[The structure of action by duty in the writings on the foundations of morals and religion, proceeding from the notion of moral order of incentives]

Letícia Machado Spinelli

Discussão

- 144 **História e teleologia na filosofia kantiana. Resposta às críticas de Ricardo Terra contra a “Escola semântica de Campinas”**

[History and teleology in Kantian philosophy. A reply to Ricardo Terra's criticism of the “Campinas semantic school”]

Daniel Omar Perez

Resenhas

- 160 **GONZÁLEZ, Catalina; PARRA, Lisímaco (eds.), *Suplemento Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, publicado en *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. LXII, 2013.**

Ileana Beade

- 166 **ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María. *Las armonías de la razón en Kant. Libertad, Sentimiento de lo bello y Teleología de la naturaleza*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2013. 366 pp.**

Modesto Berciano

- 177 **Informações aos autores**

Conviver com verdades penúltimas? Um percurso kantiano

[Living with penultimate truths? A Kantian path]

Alberto Pirni*

Scuola Superiore Sant'Anna (Pisa, Itália)

À guisa de preâmbulo

O presente texto busca propor um percurso entre âmbitos conceituais que poderiam *prima facie* parecer dificilmente conciliáveis. À base e em apoio desta consciência inicial poderiam ser colocadas algumas questões que poderíamos definir como “fenomenologicamente evidentes”, e talvez seja oportuno evoca-las de forma explícita. Primeiramente, o que significa “conviver”? Este verbo remete a uma ideia normativa de compartilhamento parcial ou total com outros, a qual, porém, olhando, por exemplo, para o destino multicultural das sociedades contemporâneas, parece o mais das vezes não ser fácil nem pensar, nem realizar. O que significa, em segundo lugar, “conviver com verdades”? Significa talvez compartilhar algo que não tenha nossas mesmas feições, nossos limites e imperfeições? Talvez aluda, de certa maneira, ao fato de ter uma espécie de “vizinho incômodo”, alguém ou algo que nos constrange e atemoriza por e com a sua presença, obrigando-nos, quiçá implicitamente, a nos comportarmos como ele ou ela nos convida a fazer, com o seu simples existir e por meio de sua presença? Finalmente, por que pensar que estas verdades são “penúltimas”? Em que sentido e com respeito a quê? Isso não aproxima ainda mais nossa tentativa de convivência ao risco de fracassar, de permanecer um projeto inacabado, um anelo não expresso ou, ainda que o fosse, de permanecer inadequado em relação às possibilidades de ser realizado?

Outra evidência, desta vez “antropologicamente evidente”, se coloca no ponto de partida do percurso ensaiado aqui. A esperança, o anseio e a necessidade do absoluto sempre acompanharam a busca, por

* Email para contato: a.pirni@sssup.it

parte do homem, do sentido da sua existência. Como se sabe, ao lado de outras e múltiplas “manifestações do espírito”, como diria Hegel, a filosofia, ao longo de sua história multimilenar, tentou de várias maneiras tornar explícita esta exigência fundamental de construir perspectivas para a sua satisfação, de justificar as suas correspondentes tentativas de realização.

Entre os pensadores que dedicaram sua atenção a tal exigência, insere-se certa e merecidamente Immanuel Kant, que não cessa de exercer seu fascínio até em épocas distantes da sua e de certa maneira muito diferentes, inclusive, justamente na interpretação daquela mesma esperança, anseio e necessidade.

A partir deste assunto – e deste autor –, o percurso que se pretende propor neste contexto perpassa uma série de círculos concêntricos ideais postos ao redor do conceito – fascinante, mas potencialmente perigoso – de verdade. Este é certamente um dos construtos semânticos e uma das “portas de acesso” mais conhecidas e frequentadas por aquela mesma exigência constitutiva do ser humano. E é precisamente esta exigência que tentaremos propor de novo, *com* e *através* de Kant, em formas que – esperamos – não sejam já de antemão inadequadas aos desafios – como o da convivência entre indivíduos e grupos irrenunciavelmente diferentes – que a época atual não pode evitar colocar-se a si mesma.

Começaremos percorrendo de novo um liame que o conceito de verdade elaborou historicamente, a saber, entre verdade e ultimidade, tentando percorrer duas diferentes e ulteriores ramificações suas: uma entre último e estável e outra entre último e instável (§ 1). Deixando em segundo plano a exigência de ultimidade, tentaremos então explorar rapidamente o “reino da penúltimidade”, procurando identificar algumas feições concretas das ramificações conceituais acima mencionadas (§ 2). Contudo, parece interessante entender como Kant delinea sua reflexão sobre o tema da verdade na *Crítica da razão pura* (§ 3) – e a isto dedicaremos explicitamente o § 3 – mas também entender quais são os limites da possibilidade de prolongar o “discurso sobre a verdade” além da *Analítica*, ou seja, no interior da *Dialética transcendental*, em sentido lógico e ontológico (§§ 4 e 5). Este percurso, ao tentar uma releitura da dialética entre *ideia* e *ideal*, proporrá como conclusão um novo olhar sobre a dialética entre último e penúltimo (§ 6), na busca de uma “terceira via” entre estável e instável, ou seja, de uma renovada *lógica da pluralidade* capaz de legitimar o engajamento moral de todo e qualquer agente moral visando a convivência com qualquer ser capaz de razão.

1. Verdade e ultimidade: um duplo nexa

Entres as muitas passagens encontráveis no interior da obra que inicia o projeto do *criticismo*, talvez sejam estes os termos mais icônicos com os quais o filósofo de Königsberg dá conta da exigência da qual partimos e que, consequentemente, gostaríamos de utilizar aqui como viático.

[...] o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último. Essa máxima lógica não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, a não ser em se assumindo que, uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada. [...] O incondicionado, porém, se efetivamente tem lugar, pode ser tratado em particular, segundo todas as determinações que o diferenciam daquele condicionado, e tem assim de fornecer conteúdo para muitas proposições sintéticas a priori. Os princípios [*Grundsätze*] surgidos desse princípio [*Prinzip*] supremo da razão pura, no entanto, serão transcendentais em relação a todos os fenômenos, i.e., nunca se poderá fazer um uso empírico adequado do mesmo. [...] Nossa tarefa na Dialética transcendental, que desenvolveremos agora a partir de suas fontes, profundamente ocultas na razão humana, consistirá então em averiguar: se aquele princípio, pelo qual a série das condições [...] se estende até o incondicionado, tem ou não legitimidade objetiva; quais as consequências que decorrem disso para o uso empírico do entendimento [...].¹

Com essas palavras, colocadas no fim da *Introdução* da “Dialética transcendental”, Kant tornava explícito que estava dirigindo-se diretamente ao tema do incondicionado, “princípio supremo da razão pura”, entendido como o que, ao mesmo tempo, unifica a série das condições de um determinado (e de todo possível) processo e se coloca no seu início, em sentido lógico e ontológico. Porém, o incondicionado, “se efetivamente tem lugar” [*wenn es wirklich Statt hat*], afirma o autor, pode ser tratado “segundo todas as determinações”, como para dizer que não se pode deixar de examinar analiticamente suas características e elementos constitutivos. Nisso se encerra o sentido de uma razão que se torna *crítica*, primeiramente de si mesma, e que se lança a investigar e ‘mapear’, com base em coordenadas inovadoras e destinadas a permanecer paradigmáticas, o território tradicional da metafísica.

Tentando englobar a indicação de Kant no interior de nosso percurso, pretende-se aqui caracterizar e especificar a busca do

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], B 364 s. (trad. brasileira usada aqui: p. 283 s.).

incondicionado na forma da busca da *verdade*, propondo-se também começar esta análise de maneira peculiar, isto é, procurando tornar explícito um caráter deste último conceito que, ainda de acordo com o filósofo, poderíamos chamar de *sintético*.²

Este caráter, no âmbito de uma concatenação semântico-conceitual ideal, poderia ser indicado no nexos que liga o conceito de *verdade* ao de *ultimidade*. O mais das vezes, tende-se pensar a necessidade do incondicionado, do último – do verdadeiro, para permanecermos nos termos aqui evocados – conexa à ideia e a uma conotação particular: a de não poder ir além do seu conseguimento, isto é, a consciência de encontrar-se no momento terminal e conclusivo de uma busca de alcance exclusivo. É este, portanto, o primeiro juízo sintético que une aquele substantivo àquele predicado. É relevante, contudo, o caráter sintético ulterior que habitualmente conota esta última adjetivação. Último, de fato, especialmente se conexo ao primeiro elemento, tende o mais das vezes a ser considerado sinônimo de *estável*, de definitivo, de fixado de uma vez por todas.

Nesta ligação sintética prolongada e no reforço ideal recíproco dos dois caracteres de ultimidade e estabilidade se coloca certamente, pelo menos, uma parte do fascínio e da tensão humana por aquele conceito: a verdade é buscada enquanto solução de todas as interrogações, termo de todas as inquietações; enquanto a partir do seu conseguimento poderemos compreender as coisas “como são verdadeiramente” e o “como são verdadeiramente” é algo que se associa à permanente fixidez do equilíbrio, do controle, finalmente, do poder sobre si mesmo, sobre os outros, sobre o mundo que nos circunda.

Poderíamos até sustentar que a conexão verdade / ultimidade / estabilidade constitui um caráter profundamente conatural a uma concepção de fundo tipicamente ocidental e, poderíamos dizer, euclidiana do mundo: uma vez alcançado o cume, o absoluto, o verdadeiro, tudo nos aparecerá ligado, conexo, ordenado segundo uma trama definida e definitiva, que, a partir daquele momento e daquele

² Obviamente, o adjetivo sintético é usado aqui no sentido kantiano do termo. Como se sabe, o autor esclarece tal sentido no parágrafo IV da *Introdução à Crítica da razão pura*: “Em todos os juízos nos quais é pensada a relação entre um sujeito e um predicado [...], essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado ‘B’ pertence ao sujeito ‘A’ como algo que já está contido (de modo oculto) nesse conceito ‘A’, ou ‘B’ se localiza inteiramente fora do conceito ‘A’, mesmo estando em conexão com ele. No primeiro caso eu denomino o juízo *analítico*, no segundo *sintético*. [...] Os primeiros também podem ser denominados juízos de explicação, os últimos juízos de ampliação, já que aqueles não acrescentam nada ao conceito do sujeito por meio do predicado [...]; e os últimos, pelo contrário, acrescentam um predicado ao conceito do sujeito que não era nele pensado, nem poderia ter sido dele extraído por meio de uma decomposição” (KrV, B 10 s.; trad. brasileira: p. 51).

ponto de vista, nos será fácil compreender e justificar de uma vez por todas.

Ora, consciente deste nexos duplo, a tentativa teórica que gostaríamos de apresentar aqui pretende mover-se, por passos sucessivos, para outra direção. Gostaríamos de traçar aqui as linhas de fundo e a articulação preliminar de um outro juízo e liame sintético possível. Mais propriamente: poder-se-ia imaginar uma conexão que una o caráter de *ultimidade* ao de *fluidez* e *instabilidade*? Em suma, já não: ‘verdadeiro, último e estável’, antes: ‘verdadeiro, último e fluido’? Trata-se de pensar este último caráter em termos quase oximoros, como um ponto de chegada que contudo é e permanece móvel, um ponto final que todavia acaba sendo variável, oscilante, instável... Trata-se, em outras palavras, de reconfigurar o termo final segundo uma outra escala de semelhanças e analogias, que não é, contudo, alheia à história da filosofia e que, talvez, em Epicuro, e mais explicitamente em Schopenhauer e sobretudo em Nietzsche, apenas para citar algumas de suas manifestações mais relevantes na história do pensamento ocidental, encontra o seu ápice teórico. No cimo (ou, talvez, no fundo) da nossa investigação não se encontra a ordem, mas o caos; não existe (mais – ou talvez nunca tenha existido) uma ordem ou uma trama, definida ou definitiva, mas a verdade é a instabilidade, a não fixidez, a consciência do ser de outro modo, sempre de novo diferente de quanto a precedeu. Como igualmente se sabe, também nesta concatenação é possível ver uma outra aspiração profunda do pensamento ocidental (não raramente fruto de “contaminações” com culturas exteriores a ele) que, de posição minoritária no curso dos séculos precedentes, chegou a posicionar-se no curso do século XIX em um terreno de interesse e representatividade paritária com relação à primeira.

Tendo presente esta polarização, a questão de fundo a partir da qual o percurso aqui proposto tem um novo começo pode apresentar-se nestes termos: existe a possibilidade, *com* e *através de* Kant, de percorrer uma via média e de certo modo *terceira*, entre estabilidade definitiva e total por um lado e fluidez definitiva e total e instabilidade por outro?

2. O reino do penúltimo: um rápido *excursus*

Para tentar sondar esta possibilidade, parece necessário, por assim dizer, empreender uma “longa via”, que tenha presente preliminarmente e se encarregue inteiramente de uma dificuldade intrínseca a tal discurso. Ele foi, com efeito, mantido até agora naquilo que o autor da *Crítica da razão pura* chamaria de “o domínio do suprassensível”, ou seja, do

extrafenomênico, daquilo que se coloca além e fora de toda experiência empírica possível. Encontrando-se nele, a razão se extenua em paralogismos, conflitos, provas, como a *Dialética transcendental* poderá explicar amplamente, sem conseguir dizer nada de firme, fundamentado e definido no plano quer argumentativo, quer, conseqüentemente, cognoscitivo. Sob este perfil, talvez pareça oportuno propor uma espécie de *epoché*, uma suspensão da investigação do conceito de verdade última. Esta suspensão, conscientemente, não chega a um resultado conclusivo relativamente a ela: não enfileira argumentos nem para afirmar a sua existência, nem para decretar a sua inexistência. Ou melhor, ela, numa primeira aproximação, decide a provisória ausência de efeitos do conceito de verdade última para o nosso presente e para o nosso agir.

De maneira concomitante e congruente a tal *epoché*, poderia ser avaliada, por assim dizer, a descida de um degrau, ou seja, a passagem do *último* ao *penúltimo* e, ao fazer isto, uma passagem correlativa do extrafenomênico ao fenomênico, ao empírico, àquilo que acontece e diz respeito diretamente ao nosso viver aqui e agora.

Esta “descida” – e esta abertura paralela do que poderia ser qualificado como o *reino da penúltimidade* – pode certamente ser interpretada de várias maneiras. Também neste caso, coerentemente ao início, desejar-se-ia propor dela uma dupla declinação *sintética*, ou seja, a prospecção da união de um sujeito com um predicado que não estava já no princípio conceitualmente unido a e gravitando este último. Em particular, desejaríamos contemplar aqui a experiência empírica no sentido da experiência *prática*, ou conexas à práxis, ao agir concreto do homem e dos homens em recíproca interação entre si.

Sob este perfil, na hipótese, primeiramente, da configuração de um possível nexos sintético de *penúltimidade* e *estabilidade*, poderíamos pensar que este encontre no conceito e na esfera do *direito* o seu correlativo objetivo. Trata-se, evidentemente, de um conceito e esfera com perfis tanto evocativos quanto evasivos. Se quiséssemos tentar dar-lhe uma definição, limitada ao uso que se pretende fazer dele neste contexto, poderíamos afirmar numa primeira aproximação que o direito “nasceu com o homem e para o homem”, ou seja, está “indiscutivelmente ligado aos fatos humanos no espaço e no tempo” (Grossi, 2003, p. 12) e, também “é relação entre mais sujeitos, distingue-se pela sua essencial *socialidade*” (*ibid.*, p. 12).

Ele não é, porém, somente um *quid* imaterial e intangível, é uma produção humana em condições de organizar esta socialidade, é *ordenamento* – um dispositivo que é capaz de fazer e dar ordem àquela

multiplicidade do social que mesmo internamente reconhece e pressupõe.³ Além disso, ele é um ordenamento do social *válido*, ou seja, legítimo e vigente, enquanto emanção de uma instituição. Em suma, o direito é “nó de relações organizativas, funções, valores, [...] que vem assumir sua realidade autônoma com sua vida estável no interior da experiência social” (Grossi, 2003, p. 30). Finalmente, mas não menos importante, enquanto ordenamento válido, a sua violação prevê uma sanção, uma espécie de ‘restituição’ ao social da parte de quem põe empiricamente – ou seja, fenomenicamente – em ato uma subversão deste ordenamento, prejudicando assim, de forma mais ou menos explícita, qualquer outro componente daquela mesma esfera social e corpo jurídico⁴.

Enquanto tal, o direito é portanto uma produção que poderíamos chamar de *penúltima* – já que permanece no fluxo da perfectibilidade e da modificação – e que contudo resulta *estável*, enquanto vigente e operante, no aqui e agora, de forma absoluta e sem possibilidade de ser rejeitada. Talvez possam acrescentar-se como ideal e autorizada glosa do que estamos sustentando as palavras que Hegel põe no § 2 da *Introdução dos Princípios da filosofia do direito*:

A ciência do Direito é uma parte da filosofia. [...] Como parte, ela tem um ponto de partida determinado, o qual é o resultado e a verdade do que precede e isso que precede constitui a assim chamada demonstração do resultado. Por isso, o conceito do Direito, segundo o seu *dever*, cai fora

³ Entre os autores contemporâneos que também poderiam ser evocados aqui, Jürgen Habermas sublinhou com relevante eficácia e em termos particularmente influentes para o atual debate sobre a função de integração social desempenhada pelo direito. A obra na qual, embora concentrando-se eminentemente em outras dimensões do viver social, em primeiro lugar na dimensão comunicativa, começa a aparecer a exigência de um nova reflexão sobre o direito deste ponto de vista talvez possa ser indicada em *Theorie des kommunikativen Handelns* (particularmente vol. II, cap. 6; trad. brasileira: *Teoria do agir comunicativo*, vol. II, p. 205 ss.). Esta reflexão chega ao seu ápice sistemático no trabalho posterior *Faktizität und Geltung. Beiträge zur diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (trad. brasileira: *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*). Seguiu com particular lucidez o desenvolvimento teórico desta convicção do filósofo e sociólogo alemão, no interior de uma produção às vezes de difícil reconduzibilidade à unidade, o trabalho de Pinzani (2000), particularmente cap. 1, pp. 9-17 e 25-45.

⁴ A extrema sinteticidade argumentativa à qual me ative não torna possível entrar nos mínimos detalhes de uma série de definições, assim propostas, com múltiplas implicações. Por exemplo, com relação ao que acabou de ser afirmado relativamente ao tema da subversão da ordem jurídica e da relativa pena, já se propôs implicitamente uma leitura a favor de uma concepção eminentemente retributiva e não preventiva da pena. Trata-se de uma opção tudo menos diminuída no debate contemporâneo e sobre a qual, ademais, o próprio pensamento de Kant em questão permite múltiplas interpretações. Com respeito a este último ponto, remeto a Becchi (2007) (posteriormente republicado com o título: *Kant diverso: pena, natura, dignità*. Brescia: Morcelliana, 2011), particularmente cap. 1, pp. 11-45. Sobre o tema conceda-me remeter também a Pirni (2009).

da ciência do Direito, a sua dedução é aqui pressuposta, e é preciso admiti-lo como *dado*.⁵

Nas palavras de Hegel, o direito é verdade, no sentido de ser o autêntico, legítimo e, precisamente, verdadeiro fruto do que o precedeu, que poderíamos numa primeira aproximação indicar como toda produção humana, não somente de caráter propriamente jurídico; ele coincide, no presente, com uma mera facticidade empírica, em suma, com algo que parece fenomenologicamente evidente, não discutível e, enquanto tal, apesar de ser uma construção humana, totalmente *estável*, estabilizado, concretizado na e pela história, e portanto *último*. Ele, todavia, vive na consciência de poder, ou melhor, de dever ser superado, justamente na e pela história que o tornou ‘*dado*’ agora; nesse sentido é constitutivamente *penúltimo* e também *estável*: fixo e vigente no agora, mas constantemente exposto e sujeito à mudança, no seu fazer-se temporal, no seu estar imerso em uma realidade social que é somente enquanto devém.

Todavia, como foi antecipado, ao lado desta configuração pode ser proposta outra, sempre relativamente ao *reino da penúltimidade*, mas desta vez dedicada ao nexos *penúltimidade / fluidez* ou *instabilidade*. Ela poderia encontrar presumivelmente no conceito de *esfera pública* o seu correlativo⁶.

Este conceito sugere costumeiramente a ideia de um espaço, que poderia *prima facie* parecer circunscrito e passível de ser fechado dentro de limites definidos, mas que ao fim se descobre constitutivamente aberto a toda questão possível que se eleve a um nível de interesse supraindividual. A esfera pública é uma estrutura de comunicação, uma rede para comunicar opiniões, compartilhá-las, justificá-las e modificá-las – e isto acontece, como se sabe, seja a partir da modernidade, segundo diferentes modalidades tópicas e diretas, *face to face*, seja, cada vez mais, segundo modalidades metatópicas, características do ponto de não retorno introduzido pela criação de uma rede virtual potencialmente global.

⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg 1995, p. 20 – aqui citado na tradução brasileira de Marcos Lutz Müller (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, 2005, p. 40).

⁶ Continua sendo um marco, relativamente ao tema, a pesquisa de Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (trad. brasileira: *Mudança estrutural da esfera pública*, no prelo).

Ela pode ser dita *penúltima*, quando, enquanto *esfera pública forte*⁷, pode ser pensada como coextensa àquela discussão peculiar dentro de assembleias, eminentemente políticas e administrativas, que, enquanto dotadas de poder de decisão, podem dar prosseguimento ao resultado de tal discussão. Trata-se, em outros termos, de discussões que concretizem de várias formas um consenso que é preliminar à emanção de normas, de várias naturezas e espécies, mas igualmente dotadas de poder cogente, e portanto, poderíamos dizer, a seu modo *últimas* e definitivas relativamente à discussão que as originou. Vislumbra-se talvez neste ponto a maior proximidade possível com o nexo entre penúltimidade e estabilidade que o conceito de direito representa. Mas a esfera pública pode ser dita penúltima também na sua conotação *fraca*, ou seja, compreendida como rede entre indivíduos e grupos de capacidade comunicativa e de mobilização potencialmente infinita, não estruturada no plano procedimental nem espacialmente ou temporalmente limitada, mas dotada de forte capacidade evocativa de questões potencialmente introduzíveis no interior da esfera pública forte, para poder esperar, neste nível, uma solução compartilhada⁸. A esfera pública fraca, contudo, é dotada de uma escassa capacidade efetiva, sobretudo a curto e médio prazo. Penúltima, diríamos aqui, primeiramente com respeito a si mesma, ou seja, com respeito à sua possibilidade, sempre capaz de ser verificada, de mudar seus conteúdos, logo que foram formulados por algumas intervenções, por obra de outras intervenções ainda. Penúltima, portanto, no sentido de idealmente dirigida ao último, à política compreendida como dimensão de decisão cogente, ou seja, à esfera pública forte, da qual se coloca como antecâmara, diretamente antecipadora – mas também diretamente crítica de tudo quanto esta última tiver autonomamente realizado, pondo-se potencialmente em contraste com a primeira e mais larga esfera pública.

Contexto de descoberta, a esfera pública *fraca* – como dirá Habermas, em *Direito e democracia* – ou seja, meio de comunicação potencialmente sem fronteiras espaciais e temáticas; *contexto de justificação*, na sua conotação *forte*, pensando-a como lugar de predisposição e metabolização preventiva de decisões que encontrarão a sua forma definida em normas o mais compartilhadas possível⁹.

⁷ Emprego aqui a distinção entre esfera pública forte e esfera pública fraca introduzida por Fraser (1992), e que foi feita em seguida pelo próprio Habermas. Para um enquadramento mais amplo da inteira temática, seja-me permitida a remissão Pirni (2005).

⁸ “Chamarei públicos fracos – afirma Fraser a propósito – aqueles públicos cuja práxis de consulta para na formação da opinião, sem incluir a deliberação verdadeira e própria [*decision making*]” (Fraser, 1992, p. 134).

⁹ Habermas, *Faktizität und Geltung...*, p. 399 ss. (trad. bras.: vol. II, p. 57 e ss.).

Contudo, em ambas as conotações apresentadas acima, o conceito de esfera pública resulta *sinteticamente* conexo com a ideia de realizar algo de definitório e explícito, mas também transitório, de compartilhado, mas de perenemente mutável, em suma de *penúltimo* (ou seja, conscientemente não qualificável como verdade de indiscutível firmeza) e também *fluido* e *instável* (a partir da consciência ulterior de encontrar-se na presença de algo profundamente relativo à situação comunicativa, aos atores envolvidos e, não por último, ao tema tratado).

Observando-a, contudo, com um olhar de conjunto e de um ponto de vista fundante e ontológico, a esfera pública pode ser dita *penúltima* sob outro perfil, enquanto se funda e se desenvolve idealmente a partir de um ser real, dotado de poder implicitamente normativo; um “ser” totalmente coextenso à esfera social que lhe subjaz, que se constitui como necessidade efetiva, concreta e sobretudo compartilhada em nível intersubjetivo. Mais uma vez Habermas ajuda a entender este aspecto peculiar:

[...] uma esfera pública nunca pode ser ‘construída’ de maneira artificial e arbitrária. Antes de ser interceptada por autores que agem estrategicamente, a esfera pública – juntamente com o seu público – deve nascer como uma estrutura independente, capaz de reproduzir-se *sozinha* . Esta legalidade interna que preside ao nascimento de toda esfera pública que funcione não somente permanece latente na esfera pública construída, mas retorna em vigor nos momentos da sua mobilização. (*ibid.* , p. 479)

A esfera pública e qualquer esfera pública, portanto, onde se constitua, fá-lo de forma autêntica e não postíça ou artificial com respeito à realidade social da qual é expressão. Neste sentido (também e primeiramente) é *penúltima* : diretamente próxima da fonte, da última – e nisto também da primeira – necessidade do ser humano ao qual dá infinita expressão, voz, linguagem: a afirmação de si mesmo enquanto indivíduo, portador de vontade e valores irredutivelmente diferentes, e contudo constitutivamente destinados à convivência.

Perene e originariamente penúltima, portanto, mas também, ao longo de todos os significados que procuramos tornar agora, ainda que sumariamente, explícitos, perenemente *fluida* , flutuante, irremediavelmente proteica e eternamente inconstante, difícil de seguir e ainda mais de governar, a par da opinião pública à qual é amiúde sinonimamente aproximada. A esfera pública se configura assim de forma totalmente diametral relativamente ao direito; a sua intrínseca fluidez e instabilidade é certamente especular à estabilidade deste último, conquanto possa ser descrita concomitantemente a ele. Precisamente, nunca subsumível sob a categoria da validade e da institucionalidade e

tampouco identificável como estrutura ordenativa da multiplicidade do social como o é o direito, ela resulta antes a concretização da sua impossibilidade de *reductio ad unum*. Não obstante, querendo concluir assim este rápido *excursus* no interior de um reino, cujos perfis são certamente difíceis de traçar de uma vez por todas, a diametralidade que ela representa relativamente ao direito, a constitutiva abertura encarnada por ela é totalmente complementar e absolutamente funcional a este último, enquanto expressão e resultado do processo democrático da sua estabilização.¹⁰ Os dois últimos termos se mantêm, portanto, em estreita relação, para confirmar a raiz idêntica da qual brotam e a exigência de controle que pode ser sobreposta, à qual, no fundo, são constantemente chamados.

3. A colocação kantiana do tema

Se quiséssemos, com relação ao percurso anunciado no início, retomar no seu conjunto o traço até aqui desenvolvido, poderíamos concluir que nos demoramos somente no adjetivo que deveria conotar o substantivo principal indicado no título, o conceito de verdade. Equivale a afirmar o óbvio atestar que tal conceito é um dos mais longevos da inteira história do pensamento; poderíamos chegar a sustentar que *verdade* é um daqueles conceitos sobre os quais a inteira filosofia (não somente) ocidental se exercitou constantemente, achando-se em múltiplo e reiterado desacordo.¹¹ A imensa quantidade de reflexões sobre este conceito causou obviamente o surgimento e a ramificação de um nó conceitual fundamental, que resulta conotado por um léxico que está muito longe de ser unívoco.¹²

Sem nenhuma pretensão de dar ordem a este proteico magma, poderíamos iniciar afirmando que a verdade é conexas com algo que vem

¹⁰ Sobre esta peculiar declinação do tema, não ulteriormente explorável no presente contexto e fonte de uma amplíssima bibliografia, remeto aos trabalhos de Gutmann e Thompson (2000) e Ferrara (2011). Para uma problematização de algumas das dimensões supranacionais do tema, permito-me remeter a Pirni (2008).

¹¹ Um preliminar, mas também rico enquadramento histórico-conceitual pode ser encontrado, entre outras, nos verbetes *Verità* (Pieretti, 2006; mas confira também os verbetes dedicados às várias “teorias da verdade”, *ibid.*, pp. 12071-12094) e *Wahrheit* (elaborado por mais de dez autores e que pode ser encontrada na *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12. Basel: Schwabe Verlag, 2004, pp. 48-123).

¹² No interior de uma bibliografia previsivelmente exterminada, limitamo-nos aqui a indicar algumas contribuições científicas recentes que, na advertência de quem escreve, conseguiram dar conta melhor do caráter plural do tema, com atenção voltada seja ao seu itinerário histórico, seja ao debate contemporâneo: Borutti e Fonnesu (2005); Heinrich (2009); D’Agostini (2011); Marsonet (2000); Messeri (1997); *La verità*, número monográfico, «Philosophical News», 2 (mar. 2011); Volpe (2005).

à linguagem: a verdade é enquanto é dita, afirmada por alguém em relação a alguma coisa. Afirmar isto tem algumas implicações. Significa, por um lado, sustentar que a verdade existe somente no interior de uma troca verbal, ou em um contexto dialógico entre dois ou mais sujeitos capazes de linguagem. Por outro, conquanto vaga, esta afirmação implica a inscrição dentro de um paradigma bem reconhecível no interior da história do pensamento ocidental: trata-se do paradigma da verdade como correspondência, tornado célebre pela fórmula da *adequatio rei et intellectus* de Tomás de Aquino¹³, mas cujas raízes se encontram em Platão e Aristóteles.¹⁴

Nesta perspectiva, se quiséssemos concentrar-nos no uso linguístico da palavra e naquilo que deriva mais diretamente dele, poderíamos sustentar ulteriormente que o adjetivo e predicado verbal “verdadeiro” pode ser sempre substituído por outras locuções; em alguns casos (por exemplo, em frases do tipo: “A teoria de Copérnico é verdadeira”) por expressões como “correspondente à realidade” ou “concordante com os fatos”; e outros (“X é um verdadeiro amigo”), com “autêntico” ou “no verdadeiro sentido da palavra”. Sem naturalmente poder continuar dando aqui exemplificações adicionais, poderíamos sustentar finalmente que nas possíveis variantes das duas primeiras expressões costuma-se encerrar a noção de verdade no *sentido lógico* do termo; nas variantes das outras duas, a noção que pode identificar-se como verdade no seu *sentido ontológico*¹⁵. Com relação a esta tradição, poderia ser interessante compreender primeiramente como se posiciona a reflexão de Kant, mas, ainda mais diretamente, com relação à bifurcação do duplice nexos que procuramos articular até aqui, compreender como

¹³ “A verdade se define pela conformidade do intelecto e da coisa”. Portanto, “conhecer esta conformidade é conhecer a verdade” (Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I. q. 16, art. 2). Merece ser lembrado que esta formulação, que graças à incidência da obra de Santo Tomás acabou por difundir-se até tornar-se hegemônica em todo o Ocidente por um longo período da sua história, tinha sido cunhada pelo filósofo neoplatônico Issac Ben Israeli (séculos IX-X).

¹⁴ Tanto para Platão quanto para Aristóteles, a verdade, embora tenha o seu fundamento nas coisas pelo modo como são no mundo, está inextricavelmente ligada às qualidades das nossas enunciações sobre elas. As palavras ou os verbos em si não são nem verdadeiros nem falsos. Nem todos os discursos são verdadeiros ou falsos. São verdadeiros somente os dotados de valor declarativo, ou seja, que “pretendem” dizer como estão as coisas no mundo. Por este motivo, ambos os pensadores ligarão o dizer o verbo (ou o seu contrário) ao que julga poder descrever estados de coisas no mundo. Particularmente icônica permaneceu a afirmação de Aristóteles, colocada no fim do livro Γ da Metafísica “[...] dizer que o que é não é ou que o que não é é falso; enquanto [dizer] que o que é é e o que não é não é é verdadeiro” (*Metafísica*, 1011 b 26-28). Nesta afirmação, Aristóteles retoma em termos mais explícitos o que fora afirmado por Platão no *Crátilo* (385b) e no *Sofista* (263b).

¹⁵ Sobre este ponto, cf. Messeri (1997, pp. 5-10).

poderia colocar-se uma reflexão que, dialogando com esta reflexão, se encarregue de continuar o percurso iniciado.

Como se sabe, para encontrar a mais completa e de qualquer forma a mais paradigmática abordagem da questão da verdade no interior da produção kantiana é necessário dirigir-se à *Crítica da razão pura*. No interior da obra é possível encontrar numerosas ocorrências do termo *Wahrheit*, conceito ao qual o autor volta outras vezes, sem nunca esgotá-lo completa e definitivamente. A primeira se encontra no parágrafo final da *Estética transcendental*, onde Kant começa a propor a interrogação, que se tornará daí em diante recorrente no interior da obra, acerca do ponto de apoio e a fonte da qual o nosso intelecto deriva as “verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas”, próprias, por exemplo, da geometria (KrV, B 64; trad. brasileira: p. 90). A resposta que neste momento se dará (“por meio de conceitos ou de intuições”) prepara o começo da *Lógica transcendental*, no capítulo introdutório da qual o autor retoma o discurso.

Aqui, e em particular nos parágrafos III e IV da *Introdução* desta parte fundamental da obra, encontram-se, com efeito, as ocorrências mais diretamente ligadas ao nosso percurso. Kant coloca-se primeiramente o objetivo teórico de dar uma resposta à veneranda questão com a qual, acreditando-se poder colocá-los assim numa situação embaraçosa, eram apostrofados os lógicos da antiguidade:

[...] *o que é a verdade?* A definição nominal da verdade, a saber, que ela é a concordância do conhecimento com seu objeto, está aqui dada e pressuposta; é preciso saber, porém, qual é o critério universal e seguro da verdade de cada conhecimento. (KrV, B 82; trad. brasileira: p. 100)

Com esta rápida passagem, enquanto por um lado Kant se insere na tradição da verdade como correspondência, por outro denuncia a exigência de um critério mais geral e fundante que justifique e torne seguro para além de qualquer dúvida possível esta definição nominal.¹⁶ A esta exigência Kant crê poder responder precisamente com a sua lógica, que se ocupará de legitimar e garantir “o critério meramente lógico da verdade, i.e., a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão” (KrV, B 84; trad. brasileira: p. 101). Ela dirá respeito, portanto, somente à forma da verdade, ou à correção formal das conexões entre intuições sensíveis – os produtos da *Estética transcendental* – com as categorias – os conceitos puros presentes no entendimento, dos quais, precisamente, se

¹⁶ “[...] um critério universal da verdade seria, então, aquele que fosse válido a respeito de todos os conhecimentos independentemente de seus objetos” (KrV, B 83; trad. brasileira: p. 101).

ocupa a *Analítica transcendental*. Como se sabe, o resultado desta abordagem levará Kant a escrever algumas das suas páginas mais famosas, a saber, aquelas dedicadas ao *esquematismo transcendental* e ao *Eu penso*, dando assim expressão ao que ele chamará a esta altura de *verdade transcendental* (*transzendente Wahrheit*) (KrV, B 185; trad. brasileira: p. 180). A procura de tal critério, ao qual, no fundo, é inteiramente dedicada a *Analítica transcendental*, constitui, “ao menos negativamente, a pedra de toque da verdade” (KrV, B 84; trad. brasileira: p. 102), e portanto somente o seu critério negativo – e formal – e ainda não o critério positivo, ou seja, aquilo que diria respeito ao conteúdo do e de cada conhecimento. Neste sentido, de modo um pouco enfático, Kant poderá afirmar que a *Analítica transcendental* é uma “lógica da verdade”.¹⁷ Mas esta lógica, com toda evidência, não basta à razão, que se acha sempre presa daquele anseio pelo conteúdo absoluto que a leva sistematicamente a ir além dos dados obtidos da experiência.

Deste anseio se ocupará a *Dialética transcendental*, que deve primeiramente colocar-se e, portanto, saber legitimar-se como crítica da “disposição natural” da razão para empregar aquilo que é e deve permanecer um “cânone para o julgamento” (precisamente a lógica como critério negativo) como “órgano para a efetiva produção” (ou seja, como princípio criativo de verdades “positivas” e conteúdoísticas sobre os objetos, julgando assim poder ultrapassar o horizonte fenomênico dos mesmos e tendo a ilusão de poder adentrar cognoscitivamente o que Kant chama de *noumeno*). Em conformidade com esta repartição, enquanto a *Analítica* se constitui como uma lógica da verdade, a segunda parte da *Lógica transcendental* assume o papel de uma “lógica da ilusão” (KrV, B 85 s.; trad. brasileira: p. 102), no sentido de que se ocupará de desmascarar as aparências dialéticas nas quais a razão se envolve *naturaliter*.

No interior deste horizonte teórico de indubitável complexidade e fascínio, coloca-se a tentativa de legitimação de uma renovada retomada do nosso percurso. Esta tentativa parte da posição de uma questão de fundo, aqui representada em termos provocativos: é possível resgatar um percurso dedicado à verdade, ou seja, uma nova passagem da aparência à verdade, permanecendo no interior da *Dialética transcendental*? Kant, embora não explicitamente, deixa espaço para a abordagem de tal conceito entre as dobras dos posteriores

¹⁷ “A parte da lógica transcendental, portanto, que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento, e os princípios sem os quais objeto algum pode ser pensado, é a analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade” (KrV, B 87; trad. brasileira: p. 103). Cf. também KrV, B 170; trad. brasileira: p. 171.

desmascaramentos das pretensões dialéticas, de que se encarregará esta parte da *Crítica*? E esta verdade, se existem margens para sustentá-lo, em que sentido poder-se-ia dizer penúltima, em conformidade com o que estamos procurando no interior da perspectiva que é interessante manter aberta aqui? E finalmente, pode-se tirar desta abordagem os elementos para sustentar um meio termo da posição kantiana com respeito ao ulterior nexos que se propôs nas páginas precedentes, relativo, por um lado, ao liame entre penúltimo e estável, e por outro àquele entre penúltimo e instável?

4. O confronto com Platão

Tentar individuar a resposta a tais interrogações significa necessariamente adentrar o interior da construção da *Dialética transcendental*. Nesta parte da obra, Kant propõe um enquadramento metódico e desconstrutivo, que poderíamos dizer proceder “por fotogramas sucessivos”, do itinerário realizado pela razão no seu anseio pelo conhecimento, na explicação daquela sua disposição natural pela metafísica. Ela se qualifica como a *necessidade* estrutural da razão de deixar para trás a segura *ilha da verdade* – representada pelo conhecimento fenomênico – para *lançar-se ao mar*, e adentrar aquele “vasto e tormentoso oceano”, precisamente o “reino da ilusão” dialética.¹⁸

Como se sabe, esta parte da *Crítica* diz respeito ao âmbito da razão, faculdade que contém em si a origem dos conceitos e princípios “que não toma emprestados nem aos sentidos nem ao entendimento” (KrV, B 355; trad. brasileira: p. 278). Para indicar com exatidão os conceitos da razão, Kant não crê oportuno cunhar um novo termo – empreendimento quase sempre desesperado – mas buscar um termo apropriado entre aqueles de uma “língua morta e erudita” (KrV, B 369; trad. brasileira: p. 286), que permita distinguir estes dos conceitos do entendimento, as *categorias*. O autor chama assim de *ideias* os conceitos puros que a razão produz por si mesma com o objetivo de imprimir nos múltiplos conhecimentos do entendimento uma unidade *a priori*. À noção de ideia são dedicadas as primeiras duas seções do primeiro livro da *Dialética*, intituladas respectivamente *Das ideias em geral* e *Das*

¹⁸ Com a famosa metáfora de *ilha da verdade* e *mar da ilusão*, desenvolvida em relação aos resultados teóricos das duas partes que constituem a *Lógica transcendental*, Kant abre o capítulo conclusivo fundamental da *Analítica* intitulado “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” (Cf. KrV, B 294-315; trad. brasileira: p. 242-256). Uma leitura lúcida deste capítulo no contexto da obra kantiana foi feita por Carugno (1996).

ideias transcendentais. Neste contexto, para dar uma definição preliminar de *ideia*, Kant se refere explicitamente ao significado do termo presente em Platão.

Platão se servia da expressão *ideia* de tal modo que se percebe facilmente que com ele entendia por ela algo que não apenas jamais é emprestado dos sentidos, mas ultrapassa em muito os conceitos do entendimento de que se ocuparia Aristóteles, já que nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela. As ideias são para ele arquétipos [*Urbilder*] das próprias coisas, e não, como as categorias, meras chaves para experiências possíveis” (KrV, B 370; trad. brasileira: p. 286).

A *ideia* deve ser pensada em primeiro lugar como uma noção superior e não passível de ser obtida da experiência nem das categorias; além disso, ela se qualifica imediatamente como *Urbild*, um arquétipo dotado de uma perfeição constitutivamente não encontrável no nível empírico.¹⁹ Com este primeiro enquadramento definitório, Kant tenciona reconectar-se ao significado platônico do termo, distanciando-se, portanto, de maneira implícita da sua acepção moderna, consolidada através do pensamento de Descartes e Locke, segundo os quais, substancialmente, uma *ideia* é aquilo que em termos kantianos se poderia qualificar como uma *Vorstellung überhaupt*, uma projeção mental qualquer, ou seja, toda e qualquer representação indeterminada produzida pelo sujeito cognoscente. Segundo Kant, a *ideia* é, ao contrário, um “conceito da razão” (*Vernunftbegriff*), ou uma representação determinada de uma faculdade humana específica que é precisamente a razão.²⁰

É oportuno lembrar que Kant tinha um conhecimento apenas indireto da filosofia de Platão, que lhe era familiar sobretudo através do manual de Brucker, o qual, significativamente, não era outra coisa senão uma história das doutrinas das ideias desde a antiguidade até os tempos

¹⁹ Kant confirma novamente estas características mais além: cf. KrV, B 377 e 383; trad. brasileira: p. 290 e 294. Elas são recolocadas, aliás, em numerosos contextos. Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, 199-200; *Logik Pölitz*, XXIV, 565; *Wiener Logik*, XXIV, 906; *Metaphysik L₁*, XXVIII, 329; *Metaphysik L₂*, XXVIII, 577; *Handschriftlicher Nachlass. Reflexionen*, n. 2835-2837, XVI, 536-540; *Rationaltheologie Pölitz*, XXVIII, 1058.

²⁰ Sobre este ponto, cf. Camera (2003), espec. cap. II, pp. 59-85. Mas cf. também Hinske (1990, pp. 317-328, espec. pp. 318-321) e Heimsoeth (1966-1971, Teil 1, 1966, espec. pp. 31-32). Para uma análise do significado que o termo *ideia* tinha na Alemanha até a época de Kant, veja-se Ricken (1990). Na vasta literatura crítica sobre a relação Kant-Platão, as contribuições mais fecundas foram retiradas, além das supracitadas, dos seguintes estudos: Heimsoeth (1965/66) e (1967); Venturrelli (1996).

modernos²¹. Contudo, a remissão ao filósofo grego representa ir muito além de uma referência conceitual extrínseca que, como se verá agora, vai por uma direção claramente definida. “Platão – continua, com efeito, Kant – encontrou suas ideias sobretudo naquilo que é prático, i.e., que se baseia na liberdade, a qual, por seu turno, situa-se entre os conhecimentos que são um produto próprio da razão” (KrV, B 371; trad. brasileira: p. 287).

Emerge aqui com clareza uma nota dominante da referência que Kant faz a Platão, que poderia *prima facie* pasmar, considerado o contexto eminentemente teórico no qual é formulada: quando menciona Platão, o filósofo de Königsberg pensa primeiramente no Platão filósofo prático e moral, enquanto tende a excluir a relevância da sua metafísica e gnosiologia, ou, em todo caso, não tenciona neste contexto empenhar-se em uma avaliação positiva delas.²² Continuando, assim, a ter presente Platão, Kant continua, portanto, a abordagem da *ideia*, aprofundando-lhe o caráter axiológico e normativo ao qual acenamos precedentemente:

Fica claro para qualquer um, por outro lado, que, se alguém lhe for apresentado como modelo de virtude, ele terá sempre, todavia, somente em sua própria cabeça o verdadeiro original, com o qual irá comparar esse suposto modelo e apenas assim avaliá-lo. Tal é porém a ideia de virtude, em relação à qual todos os objetos possíveis da experiência podem de fato servir como exemplos (provas da factibilidade, em certo grau, daquilo que o conceito da razão exige), mas não como arquétipos [*als Urbilder*]. [...] Pois somente através dessa ideia é possível um juízo sobre o valor ou desvalor moral; ela constitui necessariamente, portanto, o fundamento [*Grunde*] de qualquer aproximação da perfeição moral, por mais que os obstáculos na natureza humana, não determináveis quanto ao grau, mantenham-nos distantes disso. (KrV, B 371-372; trad. brasileira: p. 287 s)

Fica aqui evidente como o aprofundamento do caráter normativo acaba naturalmente na referência e na aplicação de tal noção ao âmbito prático. A *ideia* se esclarece como um arquétipo de perfeição, um

²¹ Esta tese foi demonstrada primeiramente por Mollowitz (1935). Cf. também Micheli (1988, espec. pp. 908-910). Sobre a importante influência que o manual de Brucker (1723) teve no Iluminismo alemão, justamente em relação a uma retomada do platonismo, vejam-se Longo (1979); Vieillard-Baron (1979). Aliás, Kant cita explicitamente Brucker justamente na seção *Das ideias em geral* (KrV, B 372-373), embora se oponha explicitamente à sua interpretação da *ideia platônica de república*.

²² É o próprio autor que legitima esta convicção numa nota inserida a propósito da passagem supracitada (ibid.). Isto não exclui, obviamente, que Kant se demore alhures sobre uma mais atenta análise destes aspectos da especulação platônica. No que concerne particularmente ao aspecto metafísico e gnosiológico, remeto mais uma vez a Camera (2003). No que diz respeito, por outro lado, a uma análise da interpretação kantiana do “Platão matemático”, vejam-se Micheli (1984) e Marcucci (1985).

modelo que excede toda cópia e, ao mesmo tempo, como a norma com base na qual é possível julgar e avaliar cada caso particular, cada exemplo de perfeição que a experiência nos oferece constantemente. Ela constitui, ademais, o que permite ao homem obrar em vista do melhoramento da sua condição moral, ou seja, de si mesmo enquanto ser racional. Mas a referência ao âmbito conceitual derivado da ética se torna ainda mais evidente no desenvolvimento da abordagem. Parece oportuno segui-lo ainda mais um pouco, de tal modo que se possa resgatar seu valor para a “construção” da “terceira via” que se tenciona enfrentar neste momento.

Como mencionado acima, o autor se serve da ideia de virtude para definir a característica normativa e criteriológica da noção de ideia em geral. Sempre referíveis ao âmbito ético e inclusive político são também os adicionais exemplos de *ideia* dados por Kant neste capítulo: a ideia da humanidade e a “ideia da república platônica”. É sobretudo neste último que o autor se entretém de modo inesperado, seja pela amplitude das argumentações, seja pelo contexto no qual elas são propostas. Kant se opõe primeiramente à interpretação tradicional – apoiada também por Brucker – que qualifica a república platônica como um exemplo de perfeição fantástica, boa somente para um “pensador ocioso”. Em vez de deixá-lo de lado sob o pretexto da sua impossibilidade, objeta Kant, “seria bem melhor se nos acercássemos desse pensamento e (ali onde esse distinto homem nos deixa sem apoio) o iluminássemos através de novos esforços” (KrV, B 372-373; trad. brasileira: p. 288).

Uma constituição da *maior liberdade humana*, no entanto, sob as leis que fazem com que a *liberdade de cada um possa coexistir* [*zusammen bestehen kann*] com a *liberdade dos demais* (não uma constituição da maior felicidade, pois esta já se seguirá por si mesma), é pelo menos uma ideia necessária [*eine notwendige Idee*] que se tem de pôs como fundamento [*zum Grunde*] não apenas do primeiro projeto de uma constituição do Estado, mas também de todas as leis, e com a qual se começa a fazer abstração dos presentes obstáculos, que talvez não surjam tão inevitavelmente da natureza humana, mas antes do desprezo pelas verdadeiras ideias na legislação. (KrV, B 373; trad. brasileira: p. 288)

A *ideia de república platônica*, enquanto representa o modelo perfeito e o arquétipo de toda constituição política, permite avaliar toda forma existente de constituição e deveria ser colocada como fundamento de todo Estado e de todas as leis; ela constitui ademais o princípio que torna possível a coexistência, o estar junto de mais seres racionais com base em leis de liberdade, ou seja, legitima a existência de uma comunidade política. O princípio unificante e fundante é representado por uma legislação que torna conciliável o máximo de liberdade de todo

‘consociado de direito’, ou seja, que permite o máximo grau de liberdade de cada um compativelmente à liberdade de todos os outros; trata-se de um princípio, para reconduzi-lo aos termos da discussão precedente, que tem presente e incentiva o *fluido* e indeterminável produzir-se da liberdade de cada um com a necessidade de manter uma ordem evidente e *estável* no interior da comunidade política.²³

A *ideia* é portanto apresentada como norma eterna e modelo de perfeição em conformidade com o qual requer-se do ser racional não somente *conhecer*, mas também *agir*, obrar em vista da aproximação da ideia de virtude que todos nós possuímos em nossa mente, não obstante, ou melhor, justamente graças à consciência de “que nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela” (KrV, B 370; trad. brasileira: p. 286). Trata-se de agir com a consciência de não poder nunca realizar completamente em nossa pessoa e através de nossa ação esta ideia; com a “certeza” de um desvã constante, de uma constitutiva falta daquela *adequatio rei et intellectus* no plano prático que garantiria a sua verdade em sentido lógico. O agir prático, poderíamos dizer, é confiado não tanto à sua falsidade ontológica (a lei moral é falsa, ou seja, se baseia em pressuposto falaciosos, e portanto inteiramente modificáveis), quanto à sua constitutiva não ultimatividade (sabemos que a lei é racionalmente justificável, e portanto verdadeira, em hipótese, mas sabemos também que o agir concreto nunca consegue dar prova definitiva da sua efetividade): é esta a mensagem mais profunda e em certo sentido paradoxal que Kant confia ao leitor das primeiras páginas da *Dialética transcendental*.

5. A *dialética* entre ideia e ideal

Mas Kant vai além, na elaboração da ‘caixa de ferramentas’ a qual julga oportuna para enfrentar adequadamente aquela inclinação natural pela metafísica da qual a razão não consegue se livrar. E desta caixa faz parte legitimamente o conceito de *ideal*, que acabará sendo particularmente fecundo para o nosso percurso, no interior de uma ulterior *dialética* hipotética com o conceito de *ideia*. Busquemos então percorrer novamente a sua elaboração e a sua referência ao primeiro conceito da razão.

No curso da *Dialética transcendental*, Kant individua três *ideias transcendentais*, ou seja, três conceitos “não arbitrários” que são

²³ Para uma explicitação mais analítica deste ponto no interior do percurso kantiano, permito-me remeter a Pirni (2000, espec. cap. 5, pp. 99-130) e (2001).

“fornecidos pela natureza da própria razão” (KrV, B 384; trad. brasileira: p. 294): a ideia psicológica, a ideia cosmológica e, precisamente, a ideia teológica ou *ideal transcendental*. É esta última *ideia* que, por via regulatória, permite e legitima a suprema unidade da razão na sua atividade primordialmente cognoscitiva. Como para a noção de *ideia*, também neste contexto a abordagem se articula em dois diferentes núcleos reconduzíveis a duas diferentes seções do capítulo, intituladas por Kant respectivamente *Do ideal em geral* e *Do ideal transcendental*²⁴. Numa primeira aproximação, poderíamos sustentar que a afinidade conceitual entre *ideia* e *ideal* se configura de maneira evidente. Ambas as noções encerram de fato um *maximum* de perfeição e se constituem como norma ou critério com base no qual julgar os exemplos de perfeição (cf. KrV, B 373 e B 597; trad. brasileira: p. 288 e 449). Contudo, é possível observar algumas características significativas que diferenciam tais noções, elaboradas por Kant, porém, de maneira completamente contígua a outras que, ao contrário, as aproximam decisivamente.

Na seção intitulada *Do ideal em geral*, o autor articula uma primeira definição fundamental de *ideal*, que se liga diretamente à noção de *ideia* já precedentemente delineada “[...] eu denomino *ideal* [*Ideal*] [...] a ideia [...] *in individuo*, i.e., como uma coisa singular que só é determinável, ou mesmo determinada, através da ideia” (KrV, B 596; trad. brasileira: p. 449). Numa rápida passagem é posta deste modo uma qualificação fundamental que, ao mesmo tempo, relaciona e distingue de maneira decisiva as duas noções. O *ideal* é uma ideia *in individuo*, ou seja, uma ideia que contém todas as determinações da sua perfeição num modelo precisamente individuado e completamente determinado. Este modelo não seria, portanto, outra coisa senão a ideia enquanto *pensada* na sua realização adequada. Kant procura esclarecer esta assunção logo em seguida, empregando, como de costume, uma referência conceitual derivada do âmbito moral:

A virtude, e com ela a sabedoria humana, em toda a sua pureza, são ideias. Mas o sábio (do estoico) é um ideal, i.e., um ser humano que só existe em pensamento, mas que não é inteiramente congruente com a ideia da sabedoria. (KrV, B 597; trad. brasileira: p. 449)

A *ideia* é conceito da razão que é caracterizada duplamente, a saber, primeiramente pela sua universalidade e, em seguida, pela sua

²⁴ Entre os mais lúcidos textos interpretativos deste complexo núcleo da primeira *Crítica*, remeto a Heimsoeth (1969, espec. pp. 409-545); Andersen (1983); Piché (1984, espec. pp. 13-119) e Camera (2003, espec. cap. I, pp. 13-58).

indeterminação. Neste sentido, devem ser interpretadas as palavras com as quais Kant qualifica mais de uma vez tal conceito: “nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela” (KrV, B 370; trad. brasileira: p. 286). Do mesmo modo que não existe uma realização completa da ideia em nível experiencial, não existe tampouco um adequado pensamento de tal realização²⁵. A partir deste ponto de vista, o *ideal* é de súbito caracterizado no sentido contrastivo em relação à *ideia*. Esta noção permite, com efeito, evitar justamente a implicação que dizia respeito ao *pensamento* da *ideia*; o *ideal*, graças à sua constitutiva *determinação*, oferece a plena pensabilidade da realização da *ideia* e constitui, por sua vez, o seu exemplo paradigmático e perfeitamente determinado. Ademais, constituindo-se como modelo mental de uma “coisa particular” (*einzelnes*), permite também reconhecer em exemplos realmente existentes tantas outras aproximações à sua perfeita realização.

A ligação recíproca – e a nova distinção – entre as noções de *ideia* e *ideal* é aliás proposta por Kant em uma ulterior passagem, sobre a qual parece oportuno demorarmo-nos:

Assim como a ideia fornece a regra [*die Regel*], o ideal serve [...] como modelo para a determinação completa da cópia; e nós não temos outro padrão de medida [*Richtmaß*] para nossas ações senão o comportamento deste ser humano divino em nós [o sábio do estoico], com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos melhoramos, muito embora não possamos jamais atingi-lo. (KrV, B 597; trad. brasileira: p. 449 s.)

Acresce-se aqui um novo e relevante elemento na cena argumentativa. Se antes a diferença entre as duas noções podia ser compreendida em termos quantitativos – indeterminação da *ideia* e “completa determinação” do *ideal* na representação do modelo –, é agora necessário desenvolvê-la numa ótica qualitativa. Enquanto o *ideal* coloca o modelo de perfeição completamente determinado, a *ideia*, afirma Kant, oferece a *regra*, ou preside à atuação e guia as modalidades operativas de realização do *ideal*, graças ao caráter de obrigatoriedade e normatividade que a regra enquanto tal possui.

É este um aspecto não sem relevo: reconhecer esta peculiaridade da relação entre as duas noções implica, com efeito, situar o inteiro discurso kantiano no interior de uma perspectiva eminentemente prático-

²⁵ “Quando se nomeia uma ideia, diz-se *muito* a respeito do objeto (como um objeto do entendimento puro), mas *muito pouco* a respeito do sujeito (i.e., em relação à sua realidade sob condições empíricas), justamente porque ela, como o conceito de um máximo, não pode jamais ser dada *in concreto* de maneira congruente. [...] Costuma-se dizer então, de semelhante conceito: *é apenas* uma ideia. Poder-se-ia dizer, assim, que o todo absoluto dos fenômenos *é apenas* uma *ideia*, pois, dado que não podemos jamais projetá-lo em uma imagem, ele permanece um *problema* sem qualquer solução” (KrV, B 384; trad. brasileira: p. 294).

normativa. E é, com efeito, a esta perspectiva, embora no contexto teórico da *Crítica da razão pura*, que Kant reconduz finalmente seja a noção de *ideia*, seja a de *ideal*. Como o leitor lembrará, já no nível da articulação e definição preliminar de *ideia*, na seção intitulada *Das ideias em geral*, Kant, fazendo um explícito e reiterado confronto com a reflexão platônica, coloca esta noção em dimensão prática. O coerente desenvolvimento de tal perspectiva se observa, portanto, na ulterior seção *Das ideias transcendentais*, na qual é especificamente introduzida a noção de *ideia prática* da razão:

A ideia da razão prática pode sempre ser efetivamente dada *in concreto*, ainda que apenas em parte, e é mesmo a condição indispensável de todo uso prático da razão. Sua execução é sempre limitada e deficitária, mas sob limites não determináveis, portanto sob a permanente influência do conceito de uma completude absoluta. Por isso a ideia prática é sempre altamente frutífera e incontornavelmente necessária [*unumgänglich nothwendig*] com vista às ações reais. Nela, a razão tem até mesmo a causalidade para efetivamente produzir aquilo que seu conceito contém. (KrV, B 385; trad. brasileira: p. 294 s.)

Fica deste modo sancionada a imprescindibilidade do papel desempenhado pelas ideias em relação ao uso prático da razão. A *ideia prática* é, com efeito, qualificada como “incontornavelmente necessária” com relação à ação concreta. A ação conduzida em vista desta ideia representa, relativamente a ela, uma atuação sempre limitada, mas constantemente e indefinidamente melhorável. Portanto, a *ideia*, no seu valor prático, graças à mediação da razão que busca traduzi-la em ato, pode e deve exercer uma influência constante num sentido progressivo sobre a realidade existente.²⁶ A função precípua da *ideia prática* é portanto a de intervir e presidir à modificação da realidade numa direção melhorativa, aproximando-a indefinidamente da perfeição moral. Do ponto de vista prático-operativo, tal influência pode exercer-se através da lei moral; tenha-se presente, com efeito, que a *ideia prática*, no seu núcleo determinante, contém e é expressão originária da *lei moral*.²⁷

²⁶ A temática da influência – que, aliás, coincide com a recolocação da noção de causalidade no âmbito moral – está documentada no *Cânone da razão pura*, em particular no contexto em que Kant fala do *mundo moral* como de uma simples ideia, “mas uma ideia prática que realmente pode – e deve – ter a sua influência [*Einfluß*] no mundo sensível, de modo a torná-lo o mais conforme possível a essa ideia” (KrV, B 836; trad. brasileira: p. 586).

²⁷ Como justamente sublinhado por Cunico, “Para Kant a lei (ou o princípio regulatório) descende da ideia, é dada pela ideia, ou melhor, é, no fundo, a própria ideia enquanto regra e critério de um dever ser. A lei é a tradução em proposição (*Satz*, *Grundsatz*, que exprime a necessidade prática do *Sollen*) da ideia prática [...], assim como a ideia é, vice-versa, o ‘esquema’ da lei, ou seja, o ‘esquema de um princípio regulatório’ (B 698, 702, 710, 712) que é, contudo, ao mesmo tempo ‘constitutivo’ (praticamente determinante) para a vontade (KU, § 88, B 437)” (Cunico, 2001, espec. parte terza, pp. 185-217, aqui p. 204).

Se enquadrada nesta perspectiva, a indeterminação de que a noção de *ideia* é dotada na sua dimensão teórica parece perfeitamente coerente e mesmo imprescindível onde ela se especifica como *ideia prática*. Neste nível, com efeito, a indeterminação não seria nada mais que a expressão do caráter de *universalidade e formalidade* da lei moral que a *ideia prática* implica em si. Uma vez que a *ideia* “fornece a regra”, deve estruturar-se de modo a permitir a tal regra valer “sempre e em todo lugar”. Com relação a esta exigência acaba sendo funcional pensar esta ideia como constitutivamente indeterminada e justamente por isso se torna instância normativa universalizável em nível formal, ao lado do imperativo categórico.

O ideal também, aliás, é uma noção introduzida por Kant não somente numa função cognoscitiva, para poder com ela dar unitariedade a todas as diferentes ideias da razão, mas também na dimensão prática e numa função da ação moral.²⁸ A própria *ideia teológica* ou *ideal transcendental*, enquanto *ideia*, é também *incontornavelmente necessária* para a razão. O objeto de tal *ideia* – “um único, sábio e todopoderoso criador do mundo” – deve ser pressuposto, portanto, com a consciência de que, não obstante ele não possa ser conhecido em nível experiencial, “esta ideia está inteiramente fundada [*ganz gegründet*] no uso mundano [*Weltgebrauch*] de nossa razão” (KrV, B 725 s.; trad. brasileira: p. 522).

Precisar estes conceitos é tudo menos secundário ou ocasional. O *ideal transcendental* encerra em si o conceito “completamente determinado” de Deus assim como ele pode ser legitimado pela razão, mas não com o objetivo de fazer dele um “uso ultramundano”, um objeto de culto, porém com o objetivo de fazer dele precisamente um “uso mundano”, terreno e por isso concreto, prático.

Sob este perfil, o *Weltgebrauch* não pode não lembrar a *Weltweisheit*, a *sabedoria mundana*. Se a *sabedoria* (*Weisheit*) – como Kant buscará esclarecer em uma página do *Opus postumum* – “existe somente em Deus enquanto sumo princípio de todos os conhecimentos teóricos e prático-morais”, por *sabedoria mundana* se deve entender “a sabedoria humana [*menschliche Weisheit*] [...], um *analogon* da sabedoria [divina] comensurado ao homem e nada mais que [...] um

²⁸ Sustenta a este respeito Kant: “temos de admitir que a razão humana contém não apenas ideias, mas também ideais que, embora sem a força criadora *platônica*, têm *força prática* (como princípios regulativos) e servem de fundamento à possibilidade da perfeição de certas *ações*” (KrV, B 597; trad. brasileira: p. 449). Venturelli sublinhou especificamente a dimensão prática que compreende em si e abarca *ideia* e *ideal* (1996, espec. pp. 220-221).

amor por tal sabedoria”²⁹. Na primeira *Crítica*, significativamente, Kant define a sabedoria como “a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis”; enquanto tal “ela tem [...] de servir para tudo o que é prático como condição originária, pelo menos restritiva, da regra”³⁰. A esta peculiar forma de racionalidade – que em outros lugares coincide com o inteiro filosofar – Kant confiará, na *Crítica da razão prática*, a determinação da *ideia* do *sumo bem*, “o objetivo final da razão pura prática”³¹. É portanto a este “uso mundano”, ou seja, à aplicação prático-moral das ideias teóricas, que Kant alude também e eminentemente no contexto do *ideal transcendental*, a *última* das *ideias* da razão, que oferece a ela a imprescindível e todo-compreensiva unidade teleológica de todo o seu pensar.³²

6. A tensão da (e pela) penúltimidade

Parece possível, chegados que somos a este ponto da exploração da *Dialética transcendental*, tentar esboçar uma conclusão, ainda que provisória, ou propor alguma tentativa de resposta às questões evocadas no começo e no âmbito do percurso proposto. Para fazer isso, talvez seja oportuno partir de um olhar de conjunto dirigido ao referir-se recíproco de *ideal* e *ideia*, buscando assim obter três teses conclusivas.

A *primeira tese conclusiva* que gostaríamos de defender, depois de termos procurado encontrar ao longo do caminho argumentos a seu favor, é que os dois conceitos fundamentais da *Dialética transcendental* podem ser perfeitamente inseridos no interior da distinção *último* / *penúltimo* da qual partimos. E isto se justifica primeiramente – e significativamente – em relação à dúlice diretriz (lógica e ontológica) dentro da qual se inseriu historicamente o debate filosófico ocidental em torno do conceito de verdade.

Por um lado, do ponto de vista lógico, a *ideia* é um conceito que acaba por preceder imediatamente o *ideal*, numa escala de complexidade crescente, no sentido de que lhe contém *in nuce* a generalidade e a formalidade que antecipa imediatamente e se correlaciona necessariamente com a determinação da qual o *ideal* é representação racional. Nada de pensável parece (pelo menos nada de empírico, ou não produzido diretamente pela razão) que se coloque no interior de uma potencial e somente hipotética *adequatio* entre *ideia* e *ideal*, entre uma

²⁹ Kant, *Opus Postumum*, XXI-XXII, 120-121.

³⁰ KrV, B 385; trad. brasileira p. 295. Cf. também *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, IX, 24.

³¹ Kritik der praktischen Vernunft, V, 108.

³² Cf. ainda Camera (2003, espec. pp. 30-58).

sua plena correspondência, a não ser precisamente o fato de que “assim como a ideia fornece a *regra*, o ideal serve nesse caso como *modelo* para a determinação completa da cópia” (KrV, B 597; trad. brasileira: p. 449): como a *ideia* é a *verdadeira* regra para se chegar assintoticamente ao *ideal*, o *ideal* é o *verdadeiro* modelo ou arquétipo que determina a regra da qual a *ideia* é expressão formal e normativa. Existe, portanto, uma relação de infinitésima proximidade entre os dois conceitos – que torna conceitualmente impossível a inserção de outros e intermediários –, conquanto tal relação, como mostramos, nunca possa evoluir na aniquilação de uma diferença de fundo. Portanto, os dois conceitos, de um ponto de vista lógico, podem dizer-se como um (a *ideia*) precedendo imediatamente o outro (o *ideal*), que constitui assim a última e todo-compreensiva exemplaridade que podemos pensar enquanto seres capazes de razão.

Mas este referir-se de liminar e recíproca penúltimidade julga-se poder ser encontrado também do ponto de vista ontológico. Isto parece evidente na continuação da abordagem do tema do ideal, onde Kant fala do *princípio da determinabilidade* (*Grundsatz der Bestimmbarkeit*) ao qual subjaz todo conceito (e portanto também todo conceito da razão). Com base neste princípio, que repropõe substancialmente o de não contradição de matriz aristotélica, a todo conceito pode ser atribuído somente um de dois predicados opostos. A este primeiro princípio, o autor faz seguir o *princípio da determinação completa* (*Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*), ao qual subjaz toda coisa (*Ding*) e “segundo o qual apenas um de todos os predicados possíveis das coisas [...] pode servir-lhe” (KrV, B 599-600; trad. brasileira: p. 451). Este último, aos olhos de Kant, vai além do princípio de não contradição, enquanto “considera cada coisa também em relação com a possibilidade total [*gesamte Möglichkeit*], [...] como tendo sua possibilidade [*seine eigene Möglichkeit*] derivada da parte que tem naquela possibilidade total” (KrV, B 600, trad. brasileira: p. 451). Portanto, todo objeto define a si mesmo através de uma operação progressiva de negociação e exclusão de qualquer outra ‘porção’ de realidade e de todo conjunto de predicados possível.

Agora, lembrando que Kant havia qualificado o *ideal* como uma coisa particular (*einzelnes Ding*)³³, fica mais inteligível o que o autor chega a inferir, de modo quase silogístico. Primeiramente, afirma Kant, a *ideia* pode ser pensada como o “conjunto completo de todas as

³³ “[...] eu denomino *ideal* [*Ideal*] [...] a ideia [...] *in individuo*, i.e., como uma coisa singular que só é determinável, ou mesmo determinada, através da ideia” (KrV, B 596; trad. brasileira: p. 449).

possibilidades” (KrV, B 601; trad. brasileira: p. 452). Contudo, ela, “como conceito originário de uma variedade de predicados, exclui predicados que já são dados como derivados a partir de outros, ou que não poderiam estar lado a lado”. Em tal processo de exclusão ela

se refina em um conceito determinado completamente *a priori*, tornando-se assim o conceito de um objeto singular completamente determinado [*durchgängig bestimmt*] através da mera ideia, e tendo de ser denominada, portanto, um ideal da razão pura. (KrV, B 601-602; trad. brasileira: p. 452)

É portanto a ideia, enquanto conceito da razão, que se coloca, primeiramente, sob o *princípio da determinabilidade*, por força do qual perde predicados contraditórios, derivativos ou espúrios com respeito ao perfil que ela vai assumindo; ela se coloca, portanto, sob o *princípio da determinação completa*, com base no qual ela pode “refinar-se” ulteriormente, obtendo por si uma porção exclusiva daquela “possibilidade total” que possuía inicialmente. Levando, conseqüentemente, a termo tal processo, ela se torna assim “o conceito de um objeto singular”, ou seja, precisamente o *ideal*. Deste modo, a *ideia*, de “substrato transcendental” [*transzendentales Substratum*], ou seja, “a ideia de um todo da realidade (*omnitudo realitatis*)” (KrV, B 603-604; trad. brasileira: p. 453) desemboca em “conceito de um *ens realissimum*”, o que Kant qualificará, daqui para frente, como *ideal transcendental*.

Considerada sob este perfil, parece ulteriormente justificada a total proximidade entre *ideia* e *ideal*, que se pode dizer agora não somente mais resgatável do ponto de vista lógico, mas também do ponto de vista ontológico, como liame que resulta racionalmente justificado e tornado necessário em sentido, poderíamos dizer, ascensional, por um horizonte de possibilidade total, que é o ser no sentido geral do termo, a uma determinação completa, que vai excluindo possibilidades e predicados até chegar a um ser conceitualmente ‘último’, ou seja, completamente determinado e que exclua qualquer outra possibilidade. Por outro lado, como enfatizamos acima, tal percurso ontológico também se desenrola no interior da dualidade *ideia/ideal* e não contempla assim ulteriores ‘inserções conceituais’. A partir do que até aqui inferimos, acreditamos que seja lícito resgatar uma plena correspondência do nexos último/penúltimo com respeito aos conceitos de *ideal* e *ideia*, e talvez legitimar também um discurso sobre a verdade no interior da *Dialética transcendental*, que justamente daquele liame lógico e ontológico parece receber uma possibilidade e um espaço teórico firme. Tal legitimação constitui a *segunda tese conclusiva* que tencionamos sustentar neste

momento. Em outros termos, a partir da consciência, já platônica e aristotélica, de que a verdade possa dar-se somente na relação entre dois ou mais elementos de um discurso possível, o referir-se entre *ideal* e *ideia* parece constitutivamente subtrair-se àquela “lógica da aparência” da qual a própria *Dialética* se propõe como instância desmascaradora e sistematicamente crítica, para chegar a dar voz a uma instância veritativa de indubitável profundidade e, talvez, parece que Kant chega a sustentar Kant, de mais sólido fundamento de tudo o edifício metafísico até então disponível. Por esse caminho se chega, portanto, a reconhecer novamente o alcance inovador do empreendimento crítico kantiano: trata-se, com efeito, de reconhecer que os instrumentos que compõem a ‘caixa de ferramentas’ para desmascarar os efeitos perniciosos daquela disposição natural à metafísica não são feitos do mesmo ‘material’ dos ‘objetos’ que devem contrastar, mas vivem da mesma tensão teórica-argumentativa que anima a lógica da verdade de que é expressão *Analítica transcendental* e, no fundo, o inteiro criticismo, ponto de não retorno para a inteira filosofia ocidental.

Aliás, se quiséssemos tentar seguir o percurso de respostas à outra interrogação evocada acima, deveríamos poder justificar também em que sentido e dentro de quais limites, *através de* Kant, seria possível resgatar uma terceira via relativamente ao duplo liame sintético que se obteve entre penúltimo e estável por um lado e penúltimo e instável por outro. O cerne de tal possível resposta encontra mais uma vez na noção de *ideia* o seu ponto de fuga e constitui a *terceira tese conclusiva*.

Primeiramente, demos repetir aqui, a *ideia* como conceito da razão é em si penúltima, enquanto sistematicamente ligada em ordem de infinitésima proximidade ao outro conceito principal conceito da razão: o *ideal*. Em segundo lugar, poderíamos sustentar que é ela mesma que oferece a possibilidade de um espaço teórico intermediário entre o *estável* – ou seja, o *ideal*, enquanto “coisa singular” e “objeto completamente determinado” do pensar – e o *instável*, pondo-se como “conjunto de toda possibilidade”, e portanto conceitualmente fluida e aberta a toda mudança e nova articulação de si.

Ademais, poderíamos sustentar que a *ideia* é terceira e intermediária em si mesma. Isto parece poder ser argumentado se tivermos presente novamente, por um lado, o seu constituir-se como norma e critério para toda práxis possível, logo ponto de referência estável para o agente (moral) e, por outro, o seu não poder evitar o confronto com o constitutivamente *instável* e fluido mundo do agir concreto, no qual o respeito daquela norma e o ater-se àquele critério resultará ainda assim sempre indeterminado até o ocasional, perenemente

aberto a toda possibilidade de submissão ou recusa e de todo modo constantemente inadequado e irremediavelmente distante do modelo que ela exprime – e que, enquanto *ideia prática*, encontrará, como se sabe, no conceito de imperativo categórico a sua formação mais paradigmática.

A perspectiva conceitual aberta pela *ideia* permite, portanto, a pensabilidade de uma orientação dupla, que não somente, na sua penúltimidade, contém a mais forçosa relação veritativa de que a razão é capaz com o último, o *ideal*, mas que é, ao mesmo tempo, constantemente confiado à duplicidade de estável e instável, de modelo normativo e conjunto de exemplo de atuação transitória, de norma inalterável (enquanto “modelo” de *imperativo categórico*) e opinião fluida (ou *máxima*, “princípio subjetivo do agir”, como dirá o autor da segunda *Crítica*).

A “escolha” da convivência com verdades penúltimas, primeiramente no sentido e dentro dos limites que tentamos resgatar aqui, parece oferecer finalmente um contraponto articulado a uma dupla tendência que a proximidade com todo discurso sobre a verdade – e em particular sobre a verdade moral – torna patente. A escolha da não ultimidade parece, com efeito, tornar possível evitar os efeitos do entrincheiramento, primeiramente, naquilo que poderíamos definir “um presente sem futuro”, no qual nos concentramos somente no mundo empírico e concreto, extraindo regras de conduta contextuais e dotadas de validade completamente circunscrita, ou decretando a inexistência da verdade última e não sabendo como torná-la efetiva no presente. É esta a atitude própria de uma “sabedoria mundana” diferente da que procuramos descrever, uma sabedoria que Kant não hesitaria em definir como pobre e fronteira mais com a astúcia e a habilidade do que com a moralidade do agente capaz de razão prática.³⁴ Por outro lado, o fato de nos concentrarmos na penúltimidade parece evitar o perigo de focalizarmos aquilo que poderíamos chamar especularmente de “um futuro sem presente”, um viver no qual o que conta é a perspectiva de tal modo “outra” e perfeita, que é completamente inatingível e sem efeitos no aqui e agora, que acaba sendo totalmente desvalorizada.

Finalmente, o convívio com verdades penúltimas pensado *através* do conceito kantiano de *ideia* procura conter qualquer desvalorização de uma práxis orientada a uma ideia de moralidade racionalmente informada e incentivar uma ética do empenho, embora com a

³⁴ Sobre este ponto, entre os mais recentes trabalhos, permito-me assinalar o estudo de Ivaldo (2012, espec. Sez. I, pp. 13-155).

consciência constante do risco de ineficácia e da certeza de inadequação do próprio agir. Sob este perfil, pensando a *ideia* da razão dentro da sua determinação de *ideia platônica*, poderíamos chegar a sustentar que esta última torna possível e funda tudo quanto tencionamos qualificar acima como o “reino da penúltimidade”, que encontra nas diferentes mas não divergentes dimensões do direito e do confronto público a concretização e também a inexaurível metamorfose da coexistência da máxima liberdade de cada um com a de todos os outros.

Nas páginas finais do seu importante trabalho dedicado ao tema da verdade, Marco Messeri cria um diálogo ideal entre “o amigo da única verdade”, o qual, em ininterrupta linearidade com o *Teeteto* de Platão, sustenta a existência de um único horizonte da verdade do qual é logicamente impossível sair e “o amigo das verdades díspares”, que trata a inexistência da verdade única como uma das verdades díspares que está disposto a admitir. Enquanto o primeiro amigo vive com a consciência de um horizonte que a desagregação da certeza, ocorrida no século XIX, de poder contemplar de maneira unitária os vários conceitos da verdade tornou inatingível, o segundo interpreta a consciência trágica de um dos mestres da desconfiança:

com Nietzsche, ele sabe que a morte de Deus – a morte da verdade – não determina por si uma ausência liberatória, mas, inicialmente, somente a presença de um cadáver, que [...] pode também ser um estorvo. Que se trate de cadáver tornou-se inegável pela desesperadora inoperatividade que a ideia de uma totalidade do verdadeiro mostra: a ideia da verdade morreu porque revela não poder fazer mais nada por nós. (Messeri, 1997, p. 159)

Se quiséssemos continuar o diálogo, poderíamos encontrar nas curvas do percurso através de Kant que aqui foi proposto o semblante de um terceiro interlocutor, que poderia representar o papel do “amigo das verdades penúltimas”. Trata-se de um personagem que vive com a consciência da falha da demonstrabilidade de todo horizonte de ultimidade veritativa, mas que não renuncia ao seu degrau imediatamente inferior, colocando-se no ponto de vista de uma lógica *penúltima* e por isso constitutivamente *plural* da verdade. É esta uma lógica que permite não deixar que o (verdadeiro ou presumido) “caráter da verdade” obstrua a estrada do agir, mas que emprega o que há de mais próximo da verdade – ou o que parece racionalmente demonstrável, na formalidade e universalidade de que a “*ideia prática*” é expressão – como peça chave para um empenho mundano o mais coerente possível com aquele dever de convivência que não pode evitar interpretar.

Referências

- ANDERSEN, Svend. *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*. Hrsg. von G. Funke und J. Kopper. Berlin: de Gruyter, 1983.
- BECCHI, Paolo. *Tre studi su Kant filosofo del diritto*. Genova: Compagnia dei Librai, 2007.
- BORUTTI, Silvana; FONNESU, Luca (a cura di). *La verità. Scienza, filosofia, società*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- BRUCKER, Johann J. *Historia philosophica doctrinae de Ideis, qua tum veterum imprimis Graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*. Augustae Vind.: D.R. Mertz et J.J. Mayer, 1723.
- CAMERA, Francesco. *Ermeneutica e filosofia trascendentale. Ricerche kantiane*. Genova: Tilgher, 2003.
- CARUGNO, Daniela. “Insularità del vero. Omogeneità ed eterogeneità negli sviluppi dialettici dell’Analitica trascendentale”, *Giornale di Metafisica* (Nuova Serie), 18 (1996): 369-407.
- CUNICO, Gerardo. *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*. Pisa: ETS, 2001.
- D’AGOSTINI, Franca. *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati Boringhieri, 2011.
- FERRARA, Alessandro. *Democrazia e apertura*. Milano: Bruno Mondadori, 2011.
- FRASER, Nancy. “Rethinking the public sphere. A contribution to the critique of actually existing democracy”. In: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*. pp. 109-142. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- GROSSI, Paolo. *Prima lezione di diritto*. Roma & Bari: Laterza, 2003.
- GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. *Democracy and Disagreement*. 3rd ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: Entre facticidade e validade*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora da UNESP, no prelo.
- HEGEL, Georg W. G. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. por Marcos Lutz Müller. (Cadernos de tradução nº 10) Campinas: UNICAMP, 2005.
- HEIMSOETH, Heinz. “Kant und Plato”, *Kant-Studien*, 56 (1965/66): 349-372.

- _____. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: de Gruyter, 1966-1971.
- _____. "Plato in Kants Werdengang". In: H Heimsoeth; D. Heinrich und G. Tonelli (Hrsg.), *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*. pp. 124-143. Hildesheim: Olms, 1967.
- HEINRICH, Richard. *Wahrheit*. Stuttgart: UTB, 2009.
- HINSKE, Norbert. "Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von 'Idee'". In: M. Fattori; M. L. Bianchi (a cura di). *Idea*. pp. 317-328. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1990.
- IVALDO, Marco. *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*. Pisa: ETS, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. por Fernando C. Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LONGO, Mario. "Storia 'critica' della filosofia e primo illuminismo: Jakob Brucker". In: G. Santinello (a cura di), *Storia delle Storie Generali della filosofia*, vol. 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*. pp. 527-637. Brescia: La Scuola, 1979.
- MARCUCCI, Silvestro. "Il significato 'teorico' dell'elogio di Kant a Platone nel § 62 della 'Kritik der Urteilskraft'". In: V. E. Alfieri (a cura di). *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*. pp. 364-371. Milano: Franco Angeli, 1985.
- MARSONET, Michele (a cura di). *Il concetto di verità nel pensiero occidentale*. Genova: Il Melangolo, 2000.
- MESSERI, Marco. *Verità*. Firenze: La Nuova Italia, 1997.
- MICHELI, Giuseppe. "Platone e la matematica nell'interpretazione kantiana". In: G. Michelli; G. Santinello (a cura di). *Kant a due secoli dalla 'Critica'*. pp. 255-273. Brescia: La Scuola, 1984.
- _____. "Filosofia e storiografia: la svolta kantiana". In: G. Santinello (a cura di). *Storia delle Storie Generali della Filosofia*, vol. 3/II, *Il secondo illuminismo e l'età kantiana*. pp. 879-957. Padova: Antenore, 1988.
- MOLLOWITZ, Gerhard. "Kants Platoauffassung", *Kant-Studien* 40 (1935): 13-67.
- PICHÉ, Claude. *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*. Bonn: Bouvier, 1984.
- PIERETTI, Antonio. "Verità". In: *Enciclopedia filosofica*. Vol. XII, pp. 12049-12071. Milano: Bompiani, 2006.
- PINZANI, Alessandro. *Diskurs und Menschenrechte. Habermas's Theorie der Rechte im Vergleich*. Hamburg: Kovač, 2000.
- PIRNI, Alberto. *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*. Genova: Il Melangolo, 2000.

- _____. “La morale e la fondazione della sfera giuridica in Kant. Un percorso interpretativo”, *Ragion pratica* IX, n. 17 (2001): 155-178.
- _____. *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*. Höffe, Geertz, O’Neill, Gadamer, Taylor. ReggioEmilia: Diabasis, 2005.
- _____. “Il nesso sfera pubblica/democrazia, eredità e compito per l’Europa”, *Ragion Pratica*, n. 30 (2008): 189-207.
- _____. “La dignità come fondamento per um discorso etico-giuridico interspecifico?”, *Teoria politica* XXV, n. 1 (2009): 163-168.
- RICKEN, Ulrich. “‘Idée’/‘Idee’ dans la pensée philosophique des Lumières en France et en Allemagne”. In: M. Fattori; M. L. Bianchi (a cura di). *Idea*. pp. 299-316. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1990.
- RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2004.
- VENTURELLI, Domenico. “Etica e metafisica. Alcune riflessioni di Kant sulla filosofia di Platone”, *Giornale di metafisica* (Nuova Serie) 18 (1996): 215-226.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Platon et l’idealisme allemand (1770-1830)*. Paris: Vrin, 1979.
- VOLPE, Giorgio. *Teorie della verità*. Milano: Guerini e Associati, 2005.

Resumo: O presente artigo pretende oferecer uma interpretação do tema da verdade (entendida como busca de sentido) no pensamento de Kant, procurando desconstruir um nexo que a história dos conceitos deu como óbvio e imutável, a saber, o nexo entre *verdade* e *ultimidade*. Ao fazer isso, pretende-se percorrer duas diferentes ramificações de tal nexo: uma entre *último* e *estável* e outra entre *último* e *instável* (§ 1). Em conformidade com a *epoché*, que Kant recomenda com respeito ao “reino da verdade última”, efetuaremos um excursus sobre o “reino da penúltimidade” e sobre o correspondente nexo duplo entre penúltimo e estável – considerado a partir da reflexão de Hegel – por um lado e entre penúltimo e instável – considerado a partir da perspectiva habermasiana – pelo outro (§ 2).

Contudo, parece interessante entender como Kant delinea sua reflexão sobre o tema da verdade na *Crítica da razão pura* (§ 3), mas também entender quais são os limites da possibilidade de prolongar o “discurso sobre a verdade” além da *Analítica*, ou seja, no interior da *Dialética transcendental*, em sentido lógico e ontológico (§§ 4 e 5). Este percurso, ao tentar uma releitura da dialética entre *ideia* e *ideal*, proporá como conclusão um novo olhar sobre a dialética entre *último* e *penúltimo* (§ 6), na busca de uma “terceira via” entre estável e instável, ou seja, de uma renovada *lógica da pluralidade* capaz de legitimar o engajamento moral de todo e qualquer agente moral visando a convivência com qualquer ser capaz de razão.

Palavras-chave: verdade, ultimidade, penúltimidade, estabilidade, instabilidade, *Crítica da razão pura*, ideia, ideal, Kant, Hegel, Habermas

Abstract: The essay focuses on the concept of truth – as search for meaning – within the Kant’s perspective, by seeking for deconstructing a link – between *truth* and *ultimacy* – that the western history of ideas has always assumed as consolidated and not modifiable. In doing that, the essay concentrates first on two different ramifications of such a link: the ramification between *ultimate* and *stable*, on the one hand, and that one between *ultimate* and *unstable*, on the other (§ 1). According to the *epoché* suggested by Kant about the “realm of ultimate truth”, then the essay deals with an *excursus* about the “realm of penultimate” and about the corresponding dual link: that one between *penultimate* and *stable* – here explored through the concept of law by Hegel – and the second one between the *penultimate* and *unstable* – following the concept of public sphere by Habermas (§ 2).

However, it seems interesting to understand how Kant precisely outlines his reflection on the topic of truth in the *Critique of Pure Reason* (§ 3). But it’s also of particular interest to understand possibilities and limits of extending the “discourse of truth”, by referring to its logical and ontological meaning, beyond the *Transcendental Analytic*, ie within the *Transcendental Dialectic* (§§ 4-5). Conclusively, this argumentative path would like to offer a new perspective about the dialectic between *ultimate* and *penultimate* by trying to re-read the Kantian conceptual dialectic between *idea* and *ideal* (§ 6). The main goal of such a re-reading is the search for a “third way” between *stable* and *unstable*, i.e., a renewed “logic of plurality” able of legitimizing the moral commitment of any rational agent who, according to the law of reason, tries to make effective the attempt of living together with any other.

Keywords: truth, ultimate, penultimate, *Critique of Pure Reason*, idea, ideal, Kant, Hegel, Habermas

Recebido em 27/04/2014; aprovado em 31/05/2014.

Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura

[Categorical synthesis and empirical synthesis in the formation of the cosmological ideas and the Antinomy of pure reason]

Miguel Alejandro Herszenbaun*

Universidad de Buenos Aires / CONICET (Buenos Aires, Argentina)

1. Introducción

El presente trabajo se propone realizar un estudio sistemático de la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura en su relación con el silogismo cosmológico. Si damos crédito a las palabras de Kant (A 497/ B 525), el silogismo cosmológico sería el fundamento de la Antinomia. En efecto, proponemos una interpretación de la primera, segunda y séptima sección de la “Antinomia de la razón pura” a fin de mostrar cómo el silogismo cosmológico presentado en esta última sección daría la base para la conformación de los contenidos presentados en la “primera” y “segunda” (las ideas cosmológicas y las posiciones enfrentadas en la Antinomia respectivamente) (Klimmek, 2005, p. 76).

La tesis general que defenderemos es que el silogismo cosmológico presenta los pasos necesarios para la conformación de las ideas cosmológicas y sus correspondientes conflictos antinómicos. Más específicamente, se sostendrá (1) que la cabal comprensión de la formación de la Antinomia exige distinguir, por un lado, la síntesis categorial (implicada en la premisa mayor) con la que se conforman las ideas y, por otro lado, la síntesis empírica (implicada en la premisa menor y en la conclusión) sobre la que se sostendría propiamente el conflicto antinómico. Se intentará demostrar (2) que las ideas cosmológicas no conducen por sí mismas a la Antinomia. Así, (3) al

* Email: herszen@hotmail.com

revelarse que la Antinomia no se produce a través de las síntesis categoriales, se pone en evidencia la necesidad de la intervención del tiempo y las síntesis empíricas en la formación de la Antinomia. De este modo, las posiciones enfrentadas bajo la forma de tesis y antítesis en la Antinomia suponen y se refieren a síntesis empíricas, las cuales concuerdan con las síntesis categoriales fundantes de las ideas cosmológicas, pero dándoles una referencia al tiempo o espacio imprescindible para la conformación de la Antinomia.

2. La formación de las ideas cosmológicas

Explicar la formación de la Antinomia nos exige estudiar detenidamente el silogismo cosmológico. La premisa mayor de dicho silogismo es, en este sentido, especialmente destacable.

Si atendemos a su contenido, puede verse que presenta el mismo que el que fuera expresado por el principio sintético de la razón pura presentado en A 307-8/ B 364 (Grier, 2001, p. 179; Heimsoeth, 1967, p. 297; Klimmek, 2005, p. 78). En A 307/ B 364 Kant nos presenta una máxima lógica según la cual se ordena “encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él”. Esta máxima del uso lógico de la razón consiste en una máxima subjetiva que no impone una determinación a los objetos. Sólo ordena la búsqueda de lo incondicionado para todo conocimiento condicionado dado por el entendimiento.

Nos advierte Kant que “*esta máxima lógica* no puede volverse un principio de la *razón pura* de otra manera, que suponiendo que si lo condicionado es dado, está dada también [...] toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es, por tanto, ella misma incondicionada. Pero ese principio de la razón pura es manifiestamente sintético; pues lo condicionado se refiere analíticamente [...] a alguna condición, pero no a lo incondicionado” (A 308/ B 364. La cursiva es nuestra).

Así, la necesidad lógica de la razón de buscar lo incondicionado para todo condicionado dado es tomada como el principio objetivo según el cual lo incondicionado es dado junto con lo condicionado.¹

¹ Cfr. Grier (2001, p. 124). La autora considera que el pasaje de la máxima lógica al principio de la razón resulta “desconcertante”. Sostiene que la máxima y el principio expresan la misma necesidad de la razón de buscar unidad, pero mientras la máxima expresa una necesidad subjetiva, el principio consiste en su aplicación. Por otra parte, señala la autora que la máxima supondría al principio cfr. Grier (2001, p. 126). Siguiendo el mismo criterio, Allison (2004, pp. 330-332) y Ameriks (2006, p. 287). En nuestro trabajo “Un estudio sobre la premisa mayor del silogismo cosmológico kantiano” presentado en el Coloquio Internacional “El pensamiento de Kant” (Stgo.

El silogismo cosmológico toma, en efecto, tal principio sintético de la razón pura como premisa mayor (en concordancia con lo indicado en A 308-9/ B 365-6²). Dicha premisa expresa que “Si lo condicionado está dado, también lo está la entera serie de todas las condiciones de ello” (A 497/ B 526).

Esta premisa no sólo sostiene que si es dado lo condicionado, sería dado también lo incondicionado, sino que supone una cierta síntesis categorial que debe ser explicada. Kant afirma que “la premisa mayor del silogismo cosmológico toma lo condicionado en el significado trascendental de una categoría pura” (A 499/ B 527). Esto significa que la representación y síntesis considerada en la premisa mayor no tiene referencia al fenómeno o al tiempo, como sí la tendría la síntesis implicada en la premisa menor (A 499/ B 527). Esto nos da una pauta importante sobre cómo entender las palabras expresadas por Kant en A 498/ B 526. Allí Kant afirma que “si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, entonces, si lo primero ha sido dado, no sólo es *impuesto* el *regreso* a la segunda, sino que ésta está también ya efectivamente dada”. Como vemos, aquí se repite el contenido expresado por la premisa mayor del silogismo haciéndose un destacable agregado: que la condición y condicionado aquí implicados son cosas en sí. Más aun, Kant agrega que “aquí la síntesis de lo condicionado con su condición es una síntesis del mero entendimiento, que representa las cosas *tales como son*” (A 498/ B 526).

En consecuencia, la premisa mayor supone una síntesis del mero entendimiento, esto es, se vale de meros enlaces categoriales para pensar cosas en sí, tomadas como dadas y condicionadas. Este enlace categorial que no admite sucesión entre los elementos sintetizados (por su falta de referencia al tiempo) implica que junto a lo condicionado es dada

Chile, 2013) hemos defendido la tesis opuesta: el principio debe presuponer y malinterpretar la máxima lógica aplicada a elementos puramente lógicos (premisas y conclusiones). También rechazando la posición de los autores mencionados cfr. Rohlf (2010, p. 207).

Por otra parte, Renault habla de una sustancialización y cosificación de una exigencia puramente lógica de la razón y considera que el pasaje de la máxima lógica al principio trascendente consiste en un pasaje de una máxima subjetiva a una expresión sobre la existencia misma o un pasaje de lo posible a lo existente cfr. Renault (1998, pp. 356 y 359). El autor señala que el pasaje de la máxima al principio se sostiene en considerar a lo incondicionado como *causa sui*; la “deconstrucción” kantiana de la metafísica se operaría a través de una crítica generalizada al argumento ontológico en el que se sostendría el principio trascendente que pasa del concepto de lo incondicionado a su existencia cfr. Renault (1998, pp. 362 y 363).

² Allí Kant presenta una serie de temáticas y problemas que la “Dialéctica” deberá abordar, poniéndose foco sobre la naturaleza de este principio y sus consecuencias. Entre estas cuestiones, se indica el menester de preguntar “cuáles [...] son las interpretaciones erróneas y los engaños que puedan infiltrarse en los silogismos cuya premisa mayor es tomada de la razón pura”. El silogismo cosmológico concuerda con esta descripción.

inmediata y simultáneamente su condición, y con ésta la suya, y, por tanto, la entera serie de condiciones, i.e. lo incondicionado.³

Así, la síntesis categorial supuesta en la premisa mayor permitiría la representación de lo incondicionado, pero para lograr tal representación se exigiría un enlace categorial reiterado que ascienda de condicionado a condición. Este enlace categorial es la tarea de las síntesis del mero entendimiento, que permiten *pensar* cosas en sí.

Por lo tanto, la representación de lo incondicionado es el trabajo de un enlace a través de las síntesis del entendimiento puro, enlace que se realiza reiteradamente yendo de condicionado a condición hasta completar la entera serie de condiciones. Esta actividad sintética daría por resultado una serie completa de condiciones y concordaría con las exigencias de la máxima lógica convertida en principio trascendente y tomada como premisa mayor.

Ahora bien, en A 497/ B 526 Kant afirma que “se introducen de acuerdo con la diversidad de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos) en la medida en que constituyen una serie, otras tantas ideas cosmológicas que postulan la totalidad absoluta de esas series” (A 497/ B 526).

La diversidad de las condiciones a que se refiere Kant depende del tipo de enlace categorial implicado. Cada enlace categorial se ocupa de reunir cierto tipo de condición, así como cada tipo de juicio determina a los conocimientos implicados como cierto tipo de condición y condicionado.⁴ Esto quiere decir que la actividad de síntesis aquí referida

³ En A 416/ B 444 se anticipa lo que se dirá en la “sección séptima”, afirmándose que “si uno se representa todo *por meros conceptos puros del entendimiento*, sin condiciones de la intuición sensible, se puede decir directamente: que para un condicionado dado está dada también la serie completa de las condiciones subordinadas unas a otras”. La cursiva es nuestra. Con esto queda claro que lo pensado en la premisa mayor se basa en una síntesis del mero entendimiento. En lo siguiente, también se evidencia esta distinción entre la síntesis categorial y la empírica: “sigue siendo un problema [determinar] si acaso esta integridad es sensiblemente posible. Pero la idea de esta integridad reside, por cierto, en la razón, independientemente de la posibilidad, o imposibilidad, de conectar con ella conceptos empíricos de manera adecuada. Por consiguiente, como en la totalidad absoluta de la síntesis regresiva de lo múltiple en el fenómeno (según la guía de las categorías, que la representan como una serie de condiciones para un condicionado dado) está contenido necesariamente lo incondicionado, por más que se deje sin decidir si acaso, y cómo, esa totalidad ha de ser realizada” (A 417/ B 444-5). El texto es algo dubitativo en cuanto a la determinación precisa de la relación entre la síntesis categorial y la empírica. No obstante, puede verse aquí que Kant claramente las distingue. Por otra parte, en el párrafo siguiente se distinguen los dos modos de lo incondicionado para la síntesis categorial y se señala la insuficiencia del *regresus*, esto es, la síntesis empírica, para su conformación. Esto, nuevamente, distingue las dos síntesis.

⁴ Ese punto amerita una mayor aclaración. Kant no ofrece una definición integral de la noción de “condición”. Habitualmente, se cree que esta noción se agota en la de “causa” o en la de evento precedente. Por el contrario, hay numerosos ejemplos en la *Crítica de la razón pura* donde puede verse que elementos lógicos tales como premisas y conclusiones se encuentran en relaciones de

puede realizarse a través de distintos tipos de síntesis. La exigencia presentada en la premisa mayor puede satisfacerse a través de diversos enlaces categoriales y conformando distintas series completas de condiciones, es decir, distintas representaciones de lo incondicionado⁵, siempre que las categorías involucradas sean capaces de constituir series de condiciones (A 409/ B 436).

Ahora bien, en A 409/ B 436 Kant caracteriza a la idea como categoría ensanchada.⁶ En A 326/ B 383 también se afirma que la razón “procura llevar hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética que es pensada en la categoría”. Por lo tanto, las representaciones aquí referidas pueden ser llamadas legítimamente *ideas*.

Esta elevación hasta lo incondicionado o aquel ensanchamiento de la categoría se realiza a través de la construcción de una serie ascendente de condiciones, a través de un enlace categorial reiterado, en el que se

condicionamiento (las premisas como “condición” de las conclusiones) cfr. A 331-A 332/ B 388-B 389 y A 500/ B 528. Con lo cual, puede verse que la noción de “condición” no se agota en aquella de causa ni supone precedencia temporal, pues las premisas no “causan” la conclusión ni la preceden o determinan en el tiempo. La *Lógica Jaesche*, sin dar una definición de la noción de “condición”, brinda sin embargo una solución. En su parág. 60, la *Lógica Jaesche* (Log, AA 09, p. 121) deja en claro que la condición es una relación entre conocimientos en un juicio, es decir, es una relación lógica. Y que la condición puede consistir en tres tipos de relación: la que hay entre los conocimientos implicados en un juicio categórico, en un juicio hipotético y un juicio disyuntivo. En consecuencia, que algo sea “condición” es que esté ocupando un cierto lugar o rol en estos tipos de relación en la que se determinan los conocimientos implicados (por ej., el conocimiento que al interior de un juicio categórico es determinado como el sujeto del predicado).

Esto quiere decir que el enlace de condiciones no depende del material dado ni de su forma intuitiva, sino, antes bien, del enlace lógico o lógico-trascendental llevado a cabo. El tipo de condición de que se trate está determinado por el tipo de enlace lógico interviniente. Así, si cierto conocimiento se convierte en “condición” en virtud del enlace judicativo o la estructura impuesta por el juicio en el que él participa, de igual forma la actividad o función de enlace de la categoría implicada en el ascenso de condicionado a condición (y en la formación de la serie) determinará el tipo de condición de que se trate en virtud, precisamente, del tipo de enlace implicado, y no por el tipo de material de que se trate. Entendiendo la noción de “condición” en concordancia con nuestra posición, cfr. Reich (1992, pp. 71 a 75).

⁵ Cfr. Klimmek (2005, p. 78). El autor considera que no debiera entenderse aquí diversas maneras de comprender la relación de “condicionamiento”, sino una cierta diversidad de los estados de cosas sintetizados; es decir, una diversidad de los objetos de los sentidos sintetizados que, en última instancia –reconoce–, dependería de la determinación categorial.

⁶ En dicha sección, Kant afirma que “la razón no genera propiamente concepto alguno, sino que a lo sumo libera al concepto del entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, y procura, por consiguiente, ensancharlo más allá de los límites de lo empírico, aunque en conexión con ello” (A 409/ B 436). Kant explica que “[e]sto ocurre en virtud de que ella exige, para un condicionado dado, absoluta totalidad por la parte de las condiciones (bajo las cuales el entendimiento somete todos los fenómenos a la unidad sintética), y con ello convierte a la categoría en idea trascendental, para darle integridad absoluta a la síntesis empírica mediante la continuación de ella hasta lo incondicionado (que nunca se encuentra en la experiencia, sino sólo en la idea). [...] [L]as ideas trascendentales no son propiamente nada más que categorías ensanchadas hasta lo incondicionado, y aquéllas se podrán disponer en una tabla ordenada según los títulos de las últimas” (A 409/ B 436).

piensa y se enlaza condición a condición precedente sin referencia al tiempo, pensándose así una entera serie de condiciones en sí dadas. La extensión de la categoría hasta lo incondicionado se realiza a través del reiterado enlace de lo condicionado hasta su completitud.

Aquellas representaciones de una serie completa de condiciones, i.e. lo incondicionado, producto de satisfacer la exigencia de la razón a través de los diferentes enlaces categoriales que lo permitieran son, como vemos, ideas, en tanto y en cuanto estas representaciones cumplen con la descripción de categorías ensanchadas⁷. La categoría, a través de este enlace reiterado, se ensancha para representar lo incondicionado.

Esta extensión sólo se puede llevar a cabo con las categorías que permitieran construir series de condiciones. En efecto, Kant sostiene que “no todas las categorías servirán para ello, sino solamente aquellas en las que la síntesis constituya una serie” (A 409/ B 436). Como vemos, las ideas cosmológicas se construyen de acuerdo con aquellas categorías que permiten representar series de condiciones (A 409/ B 436).

El resultado de este procedimiento sería la construcción de cuatro ideas cosmológicas: (I) “la absoluta integridad de la *composición* del todo dado de todos los fenómenos”, correspondiente a la categoría de cantidad; (II) “la absoluta integridad de la *división* de un todo dado en el fenómeno”, correspondiente a la categoría de cualidad; (III) “la absoluta integridad del *surgimiento* de un fenómeno en general” correspondiente a la categoría de relación (causalidad) y (IV) “la absoluta integridad de la *dependencia* de la *existencia* de lo mudable en el fenómeno” correspondiente a la categoría de modalidad.⁸

3. La síntesis categorial y los dos sentidos de lo incondicionado

Hemos visto que las cuatro síntesis puras del entendimiento que permiten representar series de condiciones pueden extenderse en su uso,

⁷ Klimmek, por el contrario, explica la deducción de las ideas cosmológicas a partir de ambas premisas (mayor y menor) del silogismo cosmológico, haciendo intervenir al tiempo y espacio en su formación. Cfr. Klimmek (2005, pp. 80, 84).

⁸ A 415/ B 443. Aquí resulta pertinente indicar que Kant no realiza la deducción “pura” de estas cuatro ideas cosmológicas. Como puede notarse en su caracterización y en lo que seguirá de nuestro texto, resulta evidente que estas ideas son presentadas en una íntima referencia a las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo. No obstante, se intentará mostrar que la formación “pura” de las ideas debe hacerse a través de un mero enlace categorial y sin dicha referencia. Luego, este enlace categorial se relacionará con una síntesis empírica, a través de la cual se pretenderá conocer un objeto acorde a cada idea, conduciendo así al enfrentamiento entre tesis y antítesis descrito en la Antinomia. Sin embargo, la presentación de Kant de las ideas cosmológicas relacionándolas con el tiempo y el espacio no es caprichosa: el objetivo de Kant es conducirnos directamente a la Antinomia; por ese motivo, no se detiene en la mera presentación de estas categorías extendidas, sino que se ocupa directamente de su referencia al tiempo y espacio.

a través de un enlace reiterado, para ascender hasta lo incondicionado. Así se conformaban las cuatro ideas cosmológicas.

Sin embargo, la serie que asciende hasta lo incondicionado puede ser entendida de dos modos distintos. En A 331-2/ B 388-9 Kant nos dice que “pudiera ser que por el lado de las condiciones la serie de las premisas tenga un [elemento] primero, como condición suprema; o [que] no [lo tenga], y que por tanto *a parte priori* [sea] sin límites; pero aun así debe contener la totalidad de la condición, aunque nunca podamos llegar a abarcarla” (A 331-2/ B 388-9). Aquí Kant presenta dos maneras de concebir lo incondicionado. Lo incondicionado puede ser entendido como el primer miembro de una serie de condiciones o bien como la entera serie sin límites.

Estas dos maneras de comprender lo incondicionado son fundamentales para comprender el surgimiento de la antinomia. En la sección anterior, sólo habíamos considerado la formación de las ideas cosmológicas. Las ideas se construían a través de distintas clases de síntesis categorial pura que enlazaban condicionado a condición repetidamente conformando distintas series de condiciones. Cada serie pretendía representar lo incondicionado. Pero como vemos, la serie puede ser pensada como ascendiendo hasta una primera condición incondicionada o como una serie infinita dada completamente. Estas dos formas de comprender lo incondicionado son, por tanto, válidas para las cuatro ideas cosmológicas. No podríamos decidir si lo representado en cada una de estas ideas responde a la primera o segunda caracterización de lo incondicionado, y esto parece ponernos en la antesala de la Antinomia. Sin embargo, para llegar a la Antinomia falta un elemento ineludible. La antinomia no se produce por medio del mero enlace categorial, no es el producto de una contraposición entre dos modos de comprender este enlace categorial elevado hasta lo incondicionado. *Sin tener en cuenta las formas de la intuición y la síntesis empírica descripta en la premisa menor del silogismo cosmológico la antinomia no se produce* (A 497/ B 526).

En efecto, la representación racional de lo incondicionado admitiría estos dos sentidos. No obstante, esto no conduce a una contraposición⁹ – o, al menos, no a la contraposición que Kant presenta–.

⁹ Este es precisamente uno de los puntos de crítica de Hegel sobre Kant respecto del tratamiento kantiano de las Antinomias. Escandaliza a Hegel el que Kant no haya podido ver la contradicción en su verdadero fundamento, sin referencia alguna a material sensible alguno: el concepto mismo; y haya mezclado la razón con la sensibilidad, el tiempo, etc. para producir la Antinomia, cfr. Hegel (1956, T. I, pp. 246 y 247). “[U]na consideración más honda de la naturaleza antinómica o, más verdaderamente, dialéctica de la razón muestra en general *cada* concepto como una unidad de momentos opuestos, a los que por lo tanto, podría darse la forma de afirmaciones antinómicas. El

Cada idea cosmológica representa la totalidad de las condiciones, según el tipo de condición correspondiente a la síntesis de la que se trate en cada caso. Todas conciben la “absoluta integridad” del tipo de las condiciones (A 415/ B 443) que le correspondiera. Cada una de estas representaciones que pretende pensar lo incondicionado admitiría cualquiera de las dos caracterizaciones de lo incondicionado y, por tanto, tales representaciones podrían consistir ya sea en una serie que asciende hasta un primer miembro o una serie infinita dada.¹⁰

No obstante, considerando que en la premisa mayor del silogismo (de acuerdo con la cual se conforman las cuatro ideas cosmológicas) se trata sólo de un enlace categorial, esta distinción no provoca el conflicto antinómico.¹¹ De hecho, ambas representaciones aparentemente contrapuestas se identifican la una con la otra. No consideremos a estas representaciones racionales como productos terminados o reificados en la mente, uno frente al otro oponiéndose toda vez que uno consta de una serie infinita y el otro de una serie finita. Considerémoslas como lo que esencialmente son, actividades de síntesis, de reunión.

Cada una de estas actividades de síntesis o enlace puede ser realizada de los dos modos ya indicados: ascendiendo hasta una primera condición o conformando una serie infinita completa; pero ambos modos

devenir, el existir, etc. y cualquier otro concepto podrían así suministrar sus particulares antinomias, y por lo tanto podrían establecerse tantas antinomias cuantos conceptos se den. [...] Kant no comprendió la antinomia en los conceptos mismos, sino en la *forma ya concreta* de las determinaciones cosmológicas. A fin de tener las antinomias puras y tratarlas en su simple concepto, no debían tomarse las determinaciones de pensamiento en sus aplicaciones y en su mezcla con las representaciones del mundo, del espacio, el tiempo, la materia, etc., sino que sin esta materia concreta, que no tiene aquí ninguna fuerza ni poder, debían ser consideradas puramente por sí, en cuanto ellas únicamente constituyen la esencia y el fundamento de las antinomias”.

¹⁰ En A 417-8/ B 445-6 parece poder distinguirse estos dos sentidos y, a la vez, notar que son propios de la síntesis categorial y no de la síntesis empírica que intenta adecuarse a ella. Por otra parte, el texto parece sugerir que las contraposiciones antinómicas surgen de esta doble concepción de lo incondicionado para la síntesis categorial, pero explicamos a continuación por qué el conflicto antinómico debe suponer las formas de la intuición, especialmente al tiempo.

¹¹ Klimmek mezcla la síntesis categorial involucrada en la premisa mayor con la síntesis empírica tenida en cuenta en la premisa menor. Así, el conflicto antinómico y las ideas cosmológicas tendrían el mismo origen, sobre una síntesis de elementos fenoménicos. Incluso, la diferencia entre los distintos tipos de síntesis la atribuye a los distintos estados de cosas sintetizados, como si el material intuitivo impusiera que se trate de una serie ascendente de *cantidades* y no de *causas*, en lugar de depender esto del enlace categorial. Sin embargo, como ya se ha indicado, reconoce que el estado de cosas depende de un enlace categorial que lo constituya. Así, el autor parece querer decir que, primero, es necesario un enlace categorial que constituya la objetividad del estado de cosas; y, segundo, a partir de dicho estado de cosas y dependiendo del tipo de estado de cosas de que se trate, se iniciará una síntesis empírica ascendente de condicionado a condición. El tipo de estado de cosas determinaría si la serie se conforma de condiciones en términos de cantidad, cualidad, causalidad o modalidad. Cfr. Klimmek (2005, pp. 78, 84-85).

de realizarse dan un mismo resultado: *el pensamiento de la totalidad de las condiciones* para un en sí condicionado dado.

Analícemos ambos modos de realizarse la síntesis *como actividades de enlace*. Supongamos un enlace categorial que ascendiera hasta la primera condición partiendo desde un condicionado dado. Dicha síntesis, en tanto enlaza y reúne elementos no temporales, puede suponer que inmediata y simultáneamente junto con lo dado es dada su condición, y con ella la entera serie de condiciones hasta la primera condición. Así, sin duración alguna, la síntesis recorre la entera serie (finita) hasta su primer miembro; la representación de lo incondicionado se basa en una síntesis del entendimiento que no dura tiempo y que consiste en el pensamiento de la entera serie de condiciones dada simultáneamente junto con lo condicionado en sí dado.

Ahora bien, consideremos el segundo modo de realizarse la síntesis del mero entendimiento que asciende hasta lo incondicionado. Este segundo modo consistiría en un enlace categorial que asciende de condicionado a condición recorriendo íntegramente una serie infinita de condiciones. Como los elementos considerados por la síntesis del mero entendimiento no son fenoménicos y no tienen, por tanto, referencia alguna al tiempo, son dados simultáneamente junto con lo en sí condicionado dado. Y por tanto, la síntesis que los reúne no dura en el tiempo, esto es, al igual que la síntesis anteriormente considerada, no *tarda* en recorrer y sintetizar todos los miembros de la serie infinita. Esta actividad o síntesis que conforma el segundo modo de representar lo incondicionado se identifica con la primera actividad de reunión antes caracterizada: es una síntesis (según el mismo tipo de enlace categorial) que no dura en el tiempo y que piensa la entera serie de condiciones como dada inmediatamente junto con lo en sí condicionado dado.

Si los resultados de ambos modos de extenderse el enlace categorial hasta lo incondicionado pretenden diferenciarse, nosotros acabamos de ver que la actividad de enlace que está a la base de ambos se identifica plenamente. La actividad sobre la que se sostienen ambas representaciones de lo incondicionado son, esencialmente, la misma.

Las síntesis implicadas producen la representación o el pensamiento de una serie completa de condiciones (lo incondicionado). Cada una se realiza íntegramente y del mismo modo, por su falta de referencia al tiempo. En consecuencia, ambas actividades de reunión no se diferencian esencialmente, son la misma actividad que piensa la íntegra serie de condiciones fuera del tiempo. Los resultados pretenden distinguirse a través de una diferencia absolutamente inesencial: considerar a la serie construida como finita o como infinita.

4. La intervención de la síntesis empírica en la formación de la Antinomia

Ahora bien, *la diferencia entre estos dos modos de concebir lo incondicionado sí resulta significativa cuando consideramos la síntesis empírica*. La premisa menor del silogismo cosmológico afirmaba que “objetos de los sentidos nos son dados como condicionados” (A 497/ B 525). La conclusión asevera que nos sería dada la entera serie de todas las condiciones de los objetos de los sentidos (A 497/ B 525). En la premisa menor y conclusión entra en juego una síntesis empírica. La síntesis empírica se diferencia fundamentalmente de la síntesis tenida en cuenta en la premisa mayor. Esta se realiza sobre fenómenos efectivamente dados en la intuición. Dichos fenómenos, en tanto no son cosas en sí, existen exclusivamente en tanto son dados de manera efectiva a la percepción (A 493/ B 521, A 499/ B 527). Por otra parte, existen necesariamente bajo las formas de la sensibilidad. En tanto existen en el tiempo, cada uno ocupa un momento particular del mismo. Y una síntesis que pretenda recorrerlos yendo de condicionado a condición deberá recorrer el tiempo, esto es, tener en cuenta la sucesión de los fenómenos e implicará cierta duración (A 500/ B 528-9).

En otras palabras, la síntesis empírica no puede suponer sin más que porque es dado lo condicionado, es dada con ello su condición. La condición, en tanto fenómeno, es dada si y sólo si se da a la intuición y en un momento particular del tiempo. Y, por su parte, la ascensión de condicionado fenoménico a condición fenoménica implica la sucesión temporal. En otras palabras, la síntesis empírica *dura en el tiempo*.

Si la síntesis empírica pretende construir objetos acordes con las representaciones racionales que permiten pensar lo incondicionado, puede hacerlo en los dos sentidos ya indicados: Puede buscar la condición incondicionada o bien puede intentar recorrer la serie infinita de condiciones.

Ahora bien, considerando que la síntesis empírica debe hacerse sobre el tiempo y, por tanto, dura en el tiempo, *estos dos modos de concebir lo incondicionado difieren esencialmente*.

La síntesis empírica que pretendiera recorrer una serie infinita de condiciones tendría una duración infinita. En cambio, la síntesis empírica que pretendiera ascender hasta una condición incondicionada como primer miembro de la serie podría tener –al menos, hipotéticamente– un fin. Estrictamente hablando, ambas síntesis empíricas resultarán

imposibles por los motivos que se explicarán más abajo. Pero lo que nos interesa señalar es la diferencia respecto de la síntesis pura del entendimiento: los dos modos de llevar a cabo la síntesis empírica que responden a los dos modos de concebir lo incondicionado se diferencian esencialmente uno de otro. Una síntesis empírica tendría un final en el tiempo, la otra no. En consecuencia, son distintas actividades de enlace.

Ahora bien, como indicamos, ambas síntesis empíricas resultan imposibles de llevarse a cabo plenamente. La síntesis empírica que pretendiera recorrer por completo la infinita serie de condiciones requeriría de un tiempo infinito. Como aquí se trata de enlazar fenómenos que están en el tiempo, las síntesis empíricas suponen una duración. Y recorrer infinitas condiciones supone una duración infinita que implica que la síntesis nunca estaría acabada.

Por su parte, la síntesis empírica que pretendiera ascender hasta una condición incondicionada en el tiempo podría – al menos hipotéticamente – concluir. Como indicamos, su duración no necesariamente debería ser infinita. Sin embargo, todo fenómeno dado en la experiencia es condicionado y, por tanto, supone una condición precedente. O, para decirlo en otras palabras, todo acontecimiento en el tiempo supone un momento precedente (A 189/ B 232-3). En consecuencia, no se encuentra en el tiempo o entre los fenómenos una condición incondicionada alguna. Y, por tanto, la síntesis empírica no encuentra el primer miembro de su serie de condiciones, debiendo siempre continuar su ascenso hacia una condición ulterior. Esto quiere decir que la síntesis empírica aquí implicada no halla un fin y, en consecuencia, es imposible su realización completa.

Como vemos, cuando sólo nos atenemos a un enlace categorial, las dos caracterizaciones de lo incondicionado no se diferencian esencialmente. Ambos enlaces categoriales consisten en una actividad de reunión de condiciones en sí que se completa íntegramente de forma inmediata, suponiendo dada la entera serie de condiciones (finita o infinita). Así se demostraba que ambas representaciones suponían la misma actividad del pensar. En cambio, las síntesis empíricas que pretenden conformar un objeto congruente con dichas representaciones del mero pensar sí se diferencian según si pretenden recorrer una serie finita o infinita. Aquella tendría una duración finita, ésta una duración infinita. No obstante, ambas resultan imposibles por los motivos ya explicados. La “Antinomia de la razón pura” se sostiene sobre las síntesis empíricas y no sobre las del “mero entendimiento”. Los conflictos antinómicos se refieren a síntesis empíricas que se realizan sobre el tiempo y el espacio. Los adversarios presentados bajo la forma

de tesis y antítesis prueban recíprocamente la imposibilidad de la síntesis empírica defendida por su contrincante. Y son estas síntesis empíricas – las que presuntamente brindarían conocimiento objetivo de las representaciones construidas por meros enlaces categoriales– las que afirman (en concordancia con tesis y antítesis) la finitud o infinitud de la entera serie de condiciones caracterizada como mundo.

En otras palabras, la producción de la Antinomia no se sostiene en meros enlaces categoriales, sino que supone y requiere de una referencia a las formas de la intuición, i.e. espacio y tiempo. Esta referencia al tiempo y espacio de lo representado en las síntesis categoriales puras – por medio de las cuales se pretendía conocer cosas en sí– se debe a la intervención de las síntesis empíricas descriptas y es en lo que consiste la confusión entre fenómeno y cosa en sí en que cae el metafísico dogmático. Siendo así, la Antinomia opera como una prueba indirecta del Idealismo Trascendental (A 506/ B 534), alegando a favor del reconocimiento de la idealidad de tiempo y espacio y de la distinción entre fenómeno y cosa en sí.

5. Conclusiones

Podemos recapitular sobre las conclusiones alcanzadas: (1) la formación de las ideas cosmológicas depende de diversas síntesis categoriales llevadas a cabo de acuerdo con la exigencia de la premisa mayor del silogismo cosmológico, premisa que por otra parte concuerda con la máxima lógica y el principio trascendente; (2) dichas síntesis categoriales admitían un doble sentido como conformando una serie infinita o una serie finita que asciende hasta un miembro incondicionado. Sin embargo, (3) este doble sentido de las síntesis categoriales no conduce a la antinomia, pues se descubrió que a la base de estas aparentemente diferentes representaciones, se encontraba una única actividad de síntesis. (4) La Antinomia se produce exclusivamente en virtud de la referencia de estas síntesis categoriales (o las ideas cosmológicas) al tiempo y al espacio.

Referencias

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- AMERIKS, K. "The critique of metaphysics: The structure and fate of Kant's dialectic". In: Paul Gruyer (ed.), *Cambridge companion to*

- Kant and Modern Philosophy*. pp. 269-302. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, T. I y II. Trad. A. Mondolfo y R. Mondolfo. Buenos Aires: Hachette, 1956.
- HEIMSOETH, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, IV tomos. Berlin: Walter de Gruyter, 1966-1971.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- _____. *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 9 Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900 ff.
- _____. *Lógica Jaesche*. Trad. M. J. Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal, 2000.
- KLIMMEK, N. F., *Kants System der transzendentalen Ideen*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- REICH, K. *The completeness of Kant's table of judgments*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- RENAUT, A. "Transzendente Dialektik, Einleitung und Buch I". In: Georg Mohr; Marcus Willaschek (ed.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. pp. 353-370. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- ROHLF, M. "The ideas of pure reason". In: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant's Critique of pure Reason*. pp. 190-209. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Resumen: El presente trabajo propone una interpretación sobre la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura. Ambas estarían basadas sobre el silogismo cosmológico de la "sección séptima". Sostendremos como tesis que (1) la formación de las *ideas* depende de *síntesis categoriales* implicadas y supuestas en la premisa mayor del silogismo cosmológico, mientras que (2) la formación de la *Antinomia* depende de la intervención de *síntesis empíricas* que les dan una referencia temporal y espacial a las ideas cosmológicas (concordando con sus síntesis categoriales). Por último, (3) la insuficiencia de las síntesis categoriales para producir la contradicción que

caracteriza a la Antinomia hará evidente la necesidad de síntesis empíricas y la intervención del tiempo en su formación.

Palabras clave: silogismo cosmológico, síntesis categorial, síntesis empírica, antinomia, ideas cosmológicas

Abstract: This paper offers an interpretation about the forming of the cosmological ideas and the Antinomy of pure reason. Both are based on the cosmological syllogism of the “Section VII”. I support the thesis that (1) the forming of the *ideas* depends on *categorial synthesis* which are implied and supposed in the major premise of the cosmological syllogism, whereas (2) the forming of the *Antinomy* depends on the intervene or involvement of empirical synthesis which give the cosmological ideas a spatio-temporal reference (in concordance with their categorial synthesis). Finally, (3) the inadequacy of the categorial synthesis to produce the contradiction that characterizes the Antinomy may help realizing the need of empirical synthesis and the involvement of time in its forming.

Keywords: cosmological syllogism, categorial synthesis, empirical synthesis, antinomy, cosmological ideas

Recebido em 26/02/2014; aprovado em 04/05/2014.

Sobre o idealismo em Kant e Berkeley

[On idealism in Kant and Berkeley]

Luís Eduardo Ramos Souza*

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

1. Introdução¹

Historicamente, as afinidades entre as filosofias de Kant e Berkeley são inicialmente mencionadas por Garve-Feder (1782), cuja reação contrária de Kant aparece explicitamente no apêndice dos *Prolegômenos* (1783). Tais aproximações entre os dois filósofos são também apontadas por Mendelssohn, Herder, Hamann, Pistorius e Eberhard², bem como mais recentemente por K. Smith (1918), C. Turbayne (1955) e P. Strawson (1966). Por sua vez, os distanciamentos entre eles são apontados por M. Wilson (1971), H. Allison (1973) e J. Bonaccini (2002).

Em *Los limites del sentido* (1966), Strawson afirma em várias passagens que ‘Kant está mais próximo de Berkeley do que ele mesmo crê’. Este trabalho pretende tomar como ponto de partida essa ideia geral apontada por Strawson para, em seguida, compreender de forma mais ampla as relações existentes entre os dois filósofos mencionados do ponto de vista tanto das suas semelhanças como diferenças. Tal tarefa pode ser formulada na forma da seguinte questão: em que sentido o idealismo de Kant se aproxima e se distancia do idealismo de Berkeley?

A resposta à questão acima será dividida em duas partes, uma dirigida aos pontos de aproximação ou semelhança e, a outra, aos pontos de distanciamento ou diferença entre os dois filósofos. Ao todo, serão focalizados quatro pontos, sendo dois relativos às aproximações e dois referentes aos distanciamentos. Quanto à primeira parte, serão focalizados os seguintes pontos: (i) a descoberta do sujeito e sua

* Email: clubedelogica@yahoo.com.br

¹ Utilizam-se as seguintes abreviaturas para os textos de Kant e Berkeley: *Crítica da razão pura* (1781/ 1787) por *CRP*; *Crítica da razão prática* (1788) por *CRPt*; *Crítica da faculdade do juízo* (1793) por *CFJ*; *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783) por *Prol.*; *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* (1710) por *TCH*.

² Cf. Allison, *Kant's critique of Berkeley*, 1973, p. 43.

preeminência sobre o objeto; (ii) a crítica do idealismo. Quanto a segunda parte, destacar-se-ão estes pontos: (i) as defesas do realismo; (ii) a concepção do espaço e tempo.

2. Algumas aproximações entre Kant e Berkeley

2.1 A descoberta do sujeito e sua preeminência sobre o objeto

Tanto Kant como Berkeley – à semelhança de Descartes antes deles – descobrem o sujeito como o fundamento de todo o conhecimento. Em geral, todos eles defendem a tese da subjetividade, na medida em que reconhecem no sujeito uma atividade peculiar e essencial da qual depende em última instância o conhecimento do objeto. A respeito das possíveis aproximações entre Kant e Berkeley ligada à tese da subjetividade, Strawson menciona, de um lado, a posição sustentada por ambos de que o mundo natural não possui existência independente das nossas representações ou percepções e, de outro, a visão comum de que há em certo sentido uma determinada preeminência do interno sobre externo, isto é, da consciência sobre o mundo (1966, pp. 19, 31). A perspectiva de Turbayne é mais radical ao defender que a tese subjetivista comum a ambos é, na verdade, efeito da influência da filosofia de Berkeley sobre o pensamento de Kant (1955, p. 243), enquanto Smith sustenta uma posição mais moderada ao afirmar que Kant é berkeliano apenas no contexto da 1ª edição da *CRP*, embora anti-berkeliano no âmbito da 2ª edição (1918, p. 305).

No caso de Berkeley, ele identifica o sujeito à mente, espírito, alma ou eu, caracterizando-o como um ser percipiente e ativo, responsável por diversas operações, tais como conhecer, querer, imaginar, recordar, etc. (*TCH*, § 2). Por outro lado, para ele, o objeto é algo passivo e inerte, porque desprovido da capacidade de perceber e de qualquer uma das operações próprias do sujeito mencionadas acima (*TCH*, §§ 25/89), além de sua própria existência ser dependente do sujeito, quer humano ou divino (§§ 29-33).

No caso de Kant, o sujeito é identificado de modo geral à mente ou ânimo (em alemão, *Gemüt*), sendo também concebido como um elemento ativo e que possui a propriedade de conhecer, querer e sentir (*CFJ*, 1ª versão da introdução, III, p.18). Para ele, a atividade interna do sujeito depende do funcionamento de um conjunto de faculdades (teóricas, práticas e estéticas), sendo tais faculdades portadoras de certos princípios puros, quer dizer, princípios dados antes de toda experiência e

do próprio objeto (*CFJ*, LVIII). Em particular, o objeto do conhecimento é visto como algo dado ao sujeito e, embora não criado por este, é igualmente destituído dos poderes mentais próprios do sujeito.

O lema de Berkeley para a descoberta do sujeito e a afirmação da sua preeminência sobre o objeto é o *esse est percipi* (*TCH*, § 3), ao passo que o mote de Kant é a *revolução copernicana* (*CRP*, B XVI). Pelo primeiro revela-se que somente o sujeito tem a função de perceber, sendo a natureza do objeto a de ser meramente percebido (*TCH*, § 139). Pelo segundo indica-se que a função do sujeito é conhecer, enquanto a do objeto é a ser conhecido. Em ambos os casos, as funções entre o sujeito e o objeto são irreversíveis, uma vez que o objeto não tem a função de perceber ou conhecer. Portanto, para Berkeley e Kant, o sujeito aparece como o elemento ativo que contém as operações de perceber e conhecer em geral (além de querer, sentir, imaginar, etc.). Por sua vez, o objeto apresenta-se em geral para ambos como um elemento passivo, ou ainda, no dizer de Kant, como uma espécie de testemunha a responder às perguntas do sujeito legislador (*CRP*, B XIII).

Nesse sentido, pode-se dizer que a tese da subjetividade defendida por Kant e Berkeley mais os aproximam que os distanciam. Afinal, ambos sustentam, em linhas gerais, que os objetos externos podem ser ilusões se vistos sem relação ao sujeito ou como extrínsecos à mente, o que, por sua vez, conduziria ao ceticismo – refutado por eles – à medida que inexistiria um critério seguro para garantir se tais objetos independentes da mente são de fato reais (*Prol.*, A 63; *TCH*, § 87).

2.2 A crítica do idealismo

Tanto Berkeley como Kant adotam uma postura crítica contra o idealismo, isto é, a doutrina segundo a qual o mundo externo é uma ilusão. Nenhum deles aceita confundir suas concepções filosóficas com essa esta espécie de visão idealista, não obstante terem sido acusados de defenderem tal posição por parte dos seus críticos.

Quanto a Berkeley, apesar de sua filosofia ter sido censurada de idealista, inclusive posteriormente por Kant, ele rejeita firmemente tal espécie de crítica. Segundo a tese fundamental de Berkeley – *esse est percipi* – afirma-se que o ser ou a essência dos objetos em geral consiste em serem percebidos, o que significa que eles não têm existência própria e independente do sujeito, pelo contrário, os objetos existem na medida em que são percebidos pelo sujeito, de modo que sem essa percepção eles não têm qualquer existência. Uma consequência da tese de Berkeley é tornar impossível, absurdo ou sem sentido conceber-se a “existência

absoluta de objetos sensíveis em si mesmos ou fora do espírito” (*TCH*, § 24) ou, em outras palavras, postular objetos existentes e não percebidos pelo sujeito é algo inteiramente contraditório. Contra os críticos que o acusam de idealista, Berkeley sentencia no § 91: “seria erro ver nestas afirmações a negação da realidade das coisas”. Para ele, embora os objetos dependam necessariamente de uma mente para existirem, quer seja a mente humana ou divina, isso não implica serem os objetos externos ilusórios, porque estes são produzidos pela mente de um Agente sábio e bom (Deus) que garante a sua realidade (*TCH*, § 106).

Quanto a Kant, a sua filosofia precisou também defender-se contra a crítica de ser idealista. Nos *Prolegômenos* (§ 13, II, A 62-4) Kant expõe e rebate tal espécie de crítica, cujo alvo é a sua doutrina da idealidade do espaço e do tempo, a saber: dado que pela sensibilidade representamos somente os fenômenos e não as coisas em si mesmas, então tais representações se encontram só no sujeito e não se referem a coisas reais (*Prol.*, A 62). Contra essa crítica Kant responde: “eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos [...], mas nem por isso, menos real” (*Prol.*, A 63). Em particular, nesta passagem Kant argumenta que os objetos externos existem e são reais porque são dados e afetam a sensibilidade do sujeito, cuja organização interna deste último produz representações deles como fenômenos e não como são em si mesmos.

Embora Berkeley e Kant tenham em comum rejeitarem serem chamados simplesmente de idealistas, curiosamente Kant acusa Berkeley de ser um deles, classificando-o como uma espécie de idealista dogmático. Na *CRP*, Kant diz que o idealismo dogmático de Berkeley declara que “o espaço, com todas as coisas às quais adere como condição inseparável, algo impossível em si mesmo e por isso mesmo também considera as coisas no espaço como simples ficções” (B 274). Embora a primeira parte da afirmação de Kant seja verdadeira – relativa ao fato de Berkeley considerar impossível conceber-se o espaço e os objetos em si mesmos, sem relação com a mente –, é questionável se a segunda parte também o seja, ao dizer que Berkeley também considera as coisas no espaço como meras ficções. Afinal, como visto no § 91 do *TCH*, Berkeley declara explicitamente serem errôneas tais interpretações e críticas contra sua filosofia e, nos §§ 29-33, ele argumenta que os objetos externos são reais e não ilusórios.

Mesmo a despeito dessa advertência, Kant propõe-se a refutar o idealismo dogmático através da combinação da sua doutrina da

idealidade e da realidade empírica do espaço e do tempo, elaborada na Estética Transcendental, o que conduz a uma nova forma de idealismo defendida por ele, chamada de idealismo transcendental. De acordo com Kant, o idealismo transcendental, em oposição ao idealismo dogmático, caracteriza-se com base nestas duas doutrinas: (i) a idealidade transcendental, a qual afirma que o espaço e o tempo são inerentes à mente do sujeito; (ii) a realidade empírica, pela qual admite-se que os objetos da experiência são conhecidos pelo sujeito como fenômenos no espaço e no tempo e não em si mesmos (*CRP*, A 369).

Em particular, Kant confronta a sua doutrina da idealidade do espaço com a concepção do espaço de Berkeley, o que resulta na hipótese sustentada por Kant de que o espaço é inerente à mente do sujeito, o que contrasta com a hipótese de Berkeley de que o espaço é inerente aos objetos.³ Contudo, convém salientar que, para Berkeley, o fato de se conceber o espaço como inerente aos objetos não implica em eles próprios serem ilusórios, pelo contrário, eles são supostos como reais. Sendo assim, uma vez que Berkeley não declara serem o espaço e os objetos ilusórios, o problema que se coloca é explicar em que sentido pode se compreender a crítica de Kant ao idealismo de Berkeley. Tal dificuldade produz, em linha geral, dois posicionamentos opostos: de um lado, há aqueles comentadores que reconhecem ser a crítica de Kant a Berkeley confusa e sem sentido (ver Smith (1918) e Bonaccini (2002)); de outro, há aqueles que tentam encontrar algum modo razoável de compreender tais críticas de Kant (ver Turbayne (1955), Allison (1966) e Wilson (1971))⁴.

Em face de tal problemática, este artigo entende que a crítica de Kant a Berkeley, independente de sofrer de confusões ou mal entendidos, pode ser aceitável em dois sentidos distintos: (1º) a tese idealidade de Kant (inerência do espaço ao sujeito) tem a vantagem sobre a de Berkeley (inerência do espaço ao objeto) à medida que, como observa Kant, explica melhor a produção e a aplicação de regras espaciais necessárias aos objetos sensíveis (ver Wilson (1971) e Allison (1973)); (2º) a tese da idealidade tem também uma ligeira vantagem sobre a de Berkeley por não pressupor hipóteses teológicas para garantir a realidade do espaço e dos objetos externos (isto é, a mente de Deus),

³ Esta tese de Berkeley é também sustentada por Leibniz (ver adiante neste texto item 3.2)

⁴ Em linhas gerais, Turbayne, Allison e Wilson argumentam que a crítica de Kant a Berkeley (de que este é um idealista ou ilusionista) pode ser compreendida no sentido de que tal idealismo trata-se de uma *consequência* da filosofia de Berkeley, mais do que a própria filosofia de Berkeley (Turbayne, 1955, p. 243; Allison, 1973, pp. 61-2). De modo particular, Wilson e Allison indicam que o ponto central da crítica de Kant reside na concepção do espaço de Berkeley, cuja consequência é o ilusionismo (Wilson, 1971, pp. 474-5; Allison, 1973, pp. 61-3).

muito embora a tese de Kant suponha igualmente hipóteses metafísicas pouco ortodoxas para assegurar tal realidade (a saber, a de que o espaço é uma forma pertencente à mente humana).

3. Alguns distanciamentos entre Kant e Berkeley

3.1 As defesas do realismo

A crítica do idealismo tanto quanto a defesa do realismo são pontos que aproximam Berkeley e Kant, uma vez que nenhum dos dois filósofos aceita a crítica de que suas filosofias conduzem ao idealismo, quer dizer, à afirmação de que o mundo externo seja ilusório. Pelo contrário, ambos defendem a tese realista que afirma que o mundo é real, embora o que os diferencia neste ponto são apenas os argumentos usados para defender o realismo.

Para Berkeley, o principal argumento em prol do realismo é de caráter teológico, tal como o fizera anteriormente Descartes nas *Meditações* (1641, 6ª Med.). Segundo Berkeley, os objetos podem ser divididos em três espécies: sensíveis, imaginários e intelectuais (*TCH*, § 1). Destes, os dois últimos têm sua existência dependente da mente humana, enquanto os primeiros existem independentemente dela. Porém, o fato de os objetos sensíveis terem sua existência independente da mente do homem, isso não significa que existam independentes de qualquer mente. Para Berkeley há para os objetos sensíveis “alguma outra vontade ou espírito que os produz” (*TCH*, § 29), o qual é identificado à própria mente de Deus, o sujeito do qual depende toda a existência dos objetos naturais. Comparativamente, os objetos produzidos pela mente humana são mais fracos e irregulares, e podem ser até ilusórios, ao passo que os objetos produzidos pela mente divina são mais fortes e regulares e, portanto, reais (*TCH*, § 33). À semelhança de Descartes, também Berkeley apela à bondade divina para garantir que o mundo externo criado por Deus seja real e não ilusório, dado pressupor “que toda a criação é obra de um Agente sábio e bom” (*TCH*, § 106).

Kant, por sua vez, utiliza dois argumentos principais para defender o realismo, a saber, o argumento da imediaticidade e o argumento epistemológico (*CRP*, B 274ss; A 367ss). Pelo primeiro (imediaticidade⁵), ele afirma que os objetos exteriores são dados de modo imediato aos sentidos humanos, e por isso não são criados por alguma faculdade da sua mente, tal como a imaginação. A explicação

⁵ O termo “imediaticidade” é empregado por Caranti (2011).

deste último ponto envolve dois aspectos: de um lado, a declaração de que os objetos sensíveis são apreendidos por uma faculdade receptiva (a sensibilidade), a qual não tem o poder de criar os próprios objetos; de outro, o reconhecimento de que a faculdade da imaginação tem o seu material adquirido a partir da própria experiência e que ela não tem o poder de intuir os objetos que imagina. Pelo segundo argumento (epistemológico), Kant pretende garantir a realidade do mundo externo mediante o fato de ser possível construírem-se regras ou leis universais acerca dos objetos sensíveis, tal como realizado pela física. Assim, o fato de leis científicas poderem ser construídas sobre os objetos externos implica que estes são reais, ao contrário do que ocorre com os objetos oníricos, cujas relações não são submetidas a leis universais.

O cotejo dos argumentos realistas propostos Berkeley e Kant revela que o argumento teológico do primeiro apresenta-se como problemático à filosofia do segundo. A principal razão disso é que a discussão do idealismo pertence à razão teórica, no campo da qual Kant mostrou ser impossível obter-se um conhecimento acerca de Deus, devido ao fato de que esta é uma ideia problemática que envolve determinados conflitos racionais insolúveis. De acordo com Kant, é somente no campo da razão prática que é possível apresentar-se uma justificação adequada da ideia de Deus a título de um postulado prático responsável por garantir a realização do sumo bem, isto é, a reunião da moralidade com a participação na felicidade (*CRPt*, A 223ss). Por sua vez, do ponto de vista da filosofia de Berkeley o argumento teológico é justificável para explicar a origem dos próprios objetos dados na natureza, uma vez que estes não são criados pela mente do homem, mas sim pela mente de Deus. Quanto a isso, Kant limita-se a admitir que os objetos da natureza são dados disponíveis à mente humana e não criados por ela, mas sem avançar ao ponto de supor que tais dados são criados pela mente divina, visto ser este último passo, para ele, uma postura dogmática e não crítica.

Por fim, convém observar que Kant se autodenomina um realista empírico ao admitir, mediante a sua doutrina da realidade empírica do espaço e do tempo, que estes conceitos fazem referência aos objetos empíricos. Em contraposição, distingue-se do realismo transcendental à medida que, segundo ele, aqui o espaço e o tempo são considerados como inerentes aos próprios objetos, cujo representante é Leibniz – e possivelmente também Berkeley. Todavia, tal distinção entre o realismo empírico e transcendental é ausente neste último filósofo.

3.2 A concepção do espaço e do tempo

Um dos maiores contrastes entre Berkeley e Kant pode ser visto no que diz respeito às suas concepções do espaço e do tempo. Embora ambos compartilhem a mesma ideia de que o espaço e o tempo não são absolutos – isto é, entidades auto-subsistentes, existentes como coisas em si mesmas e fora do sujeito⁶ –, ambos divergem quanto à compreensão do seja um espaço e tempo puros.

Para Berkeley, o princípio fundamental do *esse est percipi* assegura, negativamente, que nenhum objeto exista em si mesmo e sem qualquer relação ao sujeito e, positivamente, indica que todos os objetos dependem do sujeito para existir. Tal princípio é igualmente válido para o espaço e o tempo. A primeira consequência disso é o fato de Berkeley negar o caráter absoluto do espaço e do tempo, contrariando assim a visão de Newton, uma vez ser impossível ou um contra-senso supor a existência do espaço e do tempo fora do sujeito, sem que este possa de algum modo percebê-los. A segunda implicação é que Berkeley concebe um espaço e um tempo puros (embora não absolutos) em conformidade com sua visão empirista, a saber: o espaço puro depende da resistência de outros corpos para o movimento no mundo exterior, e o tempo puro depende da sucessão de ideias no interior da mente. Ou seja, tanto o espaço como o tempo puro são concebidos por referência aos objetos sensíveis, quer estes sejam dados diretamente como no caso dos corpos no espaço, quer indiretamente como no caso das ideias no tempo. Tal concepção permite estabelecer graus de pureza do espaço e do tempo proporcionalmente à maior ou menor resistência dos corpos, ou então ao maior ou menor fluxo das ideias. Porém, isso não significa dizer que há um espaço e tempo totalmente puros, desprovidos da referência a qualquer objeto (corpos ou ideias), que existam enquanto entidades abstratas ou separadas dos próprios objetos ou ideias. Para Berkeley, o espaço e o tempo são inseparáveis ou inerentes às próprias coisas ou ideias. Para ele, ao eliminarem-se os corpos e as ideias desaparecem juntos o próprio espaço e tempo (*TCH*, §§ 97-8/ 116).

Por sua vez, Kant contraria na Estética Transcendental tanto o espaço e o tempo absolutos de Newton quanto o espaço e o tempo relativos de Leibniz. Para ele, a visão absoluta pressupõe o espaço e o tempo como auto-subsistentes, isto é, como transcendentais ao sujeito e aos objetos; já a visão relativa os supõe como inerentes aos objetos e

⁶ Convém notar que ambos sustentam que o espaço e o tempo não estão fora, mas sim dentro do sujeito, a saber, na mente de Deus (para Berkeley) e na mente do homem (para Kant).

transcendentes ao sujeito. A concepção alternativa de Kant consiste em conceber o espaço e o tempo como inerentes ao sujeito, tal como proposta na sua doutrina da idealidade do espaço e do tempo (*CRP*, §§ 3/6). Quer dizer, o espaço e o tempo não são transcendentem nem inerentes aos objetos, tampouco transcendentem ao sujeito – tal como propuseram Newton e Leibniz. Para Kant, o espaço e o tempo são inerentes ao sujeito a título de formas ou condições pertencentes a uma determinada faculdade da sua mente (*Gemüt*), a sensibilidade. Embora negue o espaço e o tempo absolutos de Newton, Kant admite o espaço e o tempo puros, identificados por ele a tais formas da sensibilidade. Kant chama o espaço e o tempo de puros porque julga que eles são formas dadas antes de toda experiência, e não porque seriam abstraídos desta. Em outras palavras, o espaço e o tempo puros são dados na mente do sujeito independente (de) e anteriormente a toda experiência. Uma consequência dessa concepção de pureza sustentada por Kant é que, se os objetos (externos e internos) forem eliminados, o espaço e o tempo continuam a subsistir na mente do sujeito, permanecem intactos ou inalterados, enquanto simples formas vazias e não preenchidas por objetos (*CRP*, B 38-9, B 46).

A confrontação entre as concepções do espaço e do tempo de Berkeley e Kant mostra, em primeiro lugar, que ambos negam o conceito do espaço e do tempo absoluto ainda que admitam um espaço e tempo puros; todavia, compreendem distintamente tal conceito de puro. Para Berkeley, a pureza do espaço e do tempo tem a ver com a sua possível referência aos objetos (externos ou internos), ao passo que para Kant com sua inerência à mente do sujeito. Decorre daí que para o primeiro o espaço e o tempo envolvem graus de pureza que variam de acordo com o maior ou menor número de objetos aos quais fazem referência, enquanto para o segundo a pureza do espaço e do tempo independe de toda a referência aos objetos e por isso não admite graus.

Em segundo lugar, pode-se dizer que a crítica de Kant à visão de Leibniz é extensiva também a Berkeley, na medida em que estes dois últimos defendem uma concepção relativa do espaço e do tempo. Nesse sentido, de acordo com Kant, ambos consideram que o espaço e o tempo são inerentes aos objetos e, portanto, transcendentem ao sujeito. Porém, ambos não reconhecem que o espaço e o tempo sejam inerentes ao próprio sujeito. Essa última é uma tese peculiar de Kant, introduzida pela sua doutrina da idealidade transcendental, por meio da qual se diferencia tanto da concepção absolutista de Newton quanto da visão relativista de Leibniz e Berkeley.

Em terceiro lugar, a concepção subjetiva e pura de Kant acerca do espaço e do tempo contrasta com a concepção relativa e empirista de Berkeley. O significado disso é que, para Berkeley, o espaço e o tempo desaparecem ao eliminarem-se os objetos e que, para Kant, eles permanecem (no sujeito) ao desaparecerem os objetos. Todavia, ao analisarem-se tais concepções à luz do desenvolvimento da física pós-newtoniana, mais precisamente da física relativística, conclui-se que o ponto de vista do espaço e do tempo relativo de Berkeley afigura-se mais acertado que o de Kant. A razão disso não tem nada a ver com semelhanças meramente terminológicas que aparece, por exemplo, no termo ‘relativo’ usado para caracterizar a concepção do espaço e do tempo de Berkeley, por um lado, e a de Einstein, por outro. Trata-se de uma razão mais profunda, a saber: o fato de Einstein ter realizado, mediante a sua teoria da relatividade geral, uma crítica decisiva quanto à concepção do espaço e do tempo absolutos de Newton, no sentido de afirmar que “o espaço-tempo não é necessariamente algo a que possamos atribuir uma existência separada e independente dos objetos da realidade física [...], [de modo que] o conceito de ‘espaço [e tempo] vazio’ perde seu significado” (Einstein, 1999, p. 9; cf também pp. 92, 128-9). A crítica de Einstein atingiria somente a visão absolutista de Newton, sem afetar a de Kant, se este último não tivesse também afirmado que o espaço e o tempo subsistem como formas puras na mente mesmo ao eliminarem-se os objetos. Ora, o que Einstein sentencia na teoria da relatividade geral é justamente o contrário do que Kant afirma na *Estética Transcendental* quanto à pureza do espaço e do tempo, pois para aquele – tanto como para Berkeley e Leibniz – nada resta ao eliminarem-se os objetos. Nesse sentido, pode-se dizer que Berkeley e Leibniz aproximam-se mais de Einstein, do que Kant deste último quanto a este ponto. Convém notar que Einstein, além de visar a crítica do espaço e do tempo absoluto de Newton, tem consciência que sua teoria da relatividade geral atinge também a concepção de Kant, a quem critica algumas vezes ao discordar da natureza *a priori* do espaço e do tempo defendida por Kant, na medida em que, segundo Einstein, o conceito do objeto destinado a preencher o espaço e o tempo serve de ponto de partida para se construir estes próprios conceitos (Einstein, 1997, pp. 165-7). Ou seja, as propriedades e relações do espaço e do tempo não são fixadas previamente para descrever os objetos, como queria Kant, mas, ao contrário, a natureza dos objetos determina as propriedades e relações do espaço e do tempo de modo indissociável, ao ponto de os objetos não subsistirem sem o espaço e o tempo, e vice-versa, o espaço e o tempo não subsistirem sem os objetos. Assim, há a partir da teoria da

relatividade geral uma determinação recíproca entre os objetos, de um lado, e o espaço e o tempo, de outro, ao invés de uma determinação unilateral do espaço e do tempo sobre os objetos, tal como propusera Kant. Em termos filosóficos, essa concepção da relatividade geral pode ser associada à concepção relativa do espaço e do tempo defendida por Berkeley e Leibniz, a qual implica a inerência do espaço e do tempo aos objetos, mas não ao sujeito.

4. Considerações finais

Este trabalho abordou apenas alguns aspectos que aproximam e distanciam as filosofias de Berkeley e Kant, deixando naturalmente de fora, por questão de delimitação, outros pontos que também tem relação com a temática proposta. Entre estes pontos poderia citar-se a concepção da coisa em si, a questão do ceticismo, a teoria das faculdades, as relações entre o teórico e o prático, etc. Todos estes pontos são relevantes para uma análise mais ampla e minuciosa acerca do pensamento de Berkeley e Kant, porém, aqui foram selecionados somente aqueles que apresentam uma relação mais próxima com a problemática do idealismo e do realismo nos dois filósofos.

O cotejo geral entre Berkeley e Kant revelou que ambos tomam o sujeito como ponto de partida das suas filosofias, no sentido de considerá-lo como o fundamento de todo o conhecimento, o que confirma a asserção de que este ponto aproxima bastante Kant e Berkeley. Além disso, mostrou que os dois filósofos defendem a posição realista e refutam a idealista, embora para tal empreguem argumentos distintos e em conformidade com seus respectivos pressupostos filosóficos. Em linhas gerais, Berkeley e Kant tem interesse em provar que o mundo externo é real e não uma ilusão. Quanto à defesa do realismo, mostrou-se que o principal argumento de Berkeley é o teológico, ao passo que o de Kant é o da imediaticidade e o epistemológico. Quanto à crítica do idealismo, revelou-se que ambos foram acusados de idealistas e, no entanto, refutaram tal censura mediante a tese de subjetividade, cujo argumento central assegura em geral a dependência do objeto em relação ao sujeito, quer este seja concebido como o homem (no caso de Kant) ou como Deus (no caso de Berkeley). Por fim, o contraste entre as concepções do espaço e do tempo de Berkeley e Kant indicou que a principal diferença entre eles consiste em que, para o primeiro, o espaço e o tempo são concebidos como inerentes aos objetos, enquanto, para o segundo, como inerentes ao sujeito. Com base em tal distinção, mostrou-se, de um lado, que Kant

acusa a concepção de Berkeley resvalar em um idealismo, embora tal crítica não encontre um claro respaldo neste último e de a própria crítica de Kant necessitar de uma compreensão adequada para não cair em absurdos; de outro, apontou-se em que sentido a concepção do espaço e do tempo de Berkeley ajusta-se melhor que a de Kant aos resultados da física de Einstein proposta pela teoria da relatividade geral.

Referências

- ALLISON, Henry. "Kant's critique of Berkeley", *Journal of the History of Philosophy*, 11.1 (1973): 43-63.
- _____. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press, 2004.
- BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- _____. *Tratados sobre a visão*. Campinas: UNICAMP, 2010.
- BONACCINI, Juan. "Kant e o problema do mundo externo", *Manuscripto*, 25.1 (2002): 7-68.
- _____. "Peculiaridade e dificuldade do conceito de idealismo transcendental em Kant", *Princípios*, 2.3 (1995).
- CARANTI, Luigi. "The one possible basis for the proof of the existence of the external world: Kant's anti-sceptical argument in the 1781 fourth paralogism", *Kant Studies Online* (2011): 162-192.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- EINSTEIN, Albert. *A teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- _____. *Como vejo o mundo*. São Paulo: Nova Fronteira, 1997.
- EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. *A evolução da física*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes. 2012.
- _____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LEIBNIZ, Gottfried. *Correspondência com Clarke*. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983.
- NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

- SMITH, Kemp. *A commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*. London: Macmillan, 1918. Disponível em: <www.gutenberg.org/files/43572/43572-0.txt>.
- STRAWSON, Peter. *Los limites del sentido*. Madrid: Ed. Revista del Occidente, 1975.
- TURBAYNE, Colin. "Kant's refutation of dogmatic idealism", *The Philosophical Quarterly*, 5.20 (1955): 225-244.
- WILSON, Margareth. "Kant and 'The dogmatic idealism of Berkeley'", *Journal of the History of Philosophy*, 9.4 (1971): 459-475.

Resumo: Este trabalho tem por objetivo analisar algumas relações de semelhanças e diferenças entre o idealismo de Berkeley (1710) e o de Kant (1781/1787), cujo problema geral pode ser assim formulado: em que sentido a filosofia idealista de Berkeley e Kant se aproximam e se distanciam entre si? Tal resposta será focalizada sob quatro aspectos, divididos como segue. Quanto às aproximações, analisar-se-á, de um lado, a concepção do sujeito em ambos os filósofos e, de outro, suas respectivas defesas do realismo. Quanto aos distanciamentos, abordar-se-á, de uma parte, as críticas dos referidos filósofos ao idealismo e, de outra, suas devidas concepções do espaço e do tempo.

Palavras-chaves: idealismo, realismo, espaço, tempo, Kant, Berkeley.

Abstract: This paper aims to analyze some relations of similarities and differences between the idealism of Berkeley (1710) and Kant (1781/ 1787), whose general problem can be formulated as follows: in what sense the idealist philosophy of Berkeley and Kant's approach and distant from each other? Such a response will be focused on four aspects, divided as follows. Regarding approaches, will examine whether, on the one hand, the conception of the subject in both philosophers and on the other, their respective defenses of realism. As for distances, will address whether, in part, the criticisms of those philosophers to idealism, and another, their proper conceptions of space and time.

Keywords: idealism, realism, space, time, Kant, Berkeley

Recebido em 28/05/2014; aprovado em 15/06/2014.

Kant's apple: the moral grounding of right and the interdependence of ethics and law

Lorena Cebolla Sanahuja*

Università degli Studi di Trento (Trento, Itália)

Introduction

Much has been discussed about the relationship of dependence or independence of the Kantian philosophy of right from his moral theory. Positions vary widely from one extreme to the other.

The strong independence thesis, or the absolute independence of right from morals, has been sustained amongst others by Allen Wood and Georg Geismann. The medium-independence thesis has been defended by Thomas Pogge in an attempt to differentiate Kantian philosophy of right from Rawlsian comprehensive liberalism. There is also the “non-conclusive” position of Arthur Ripstein regarding this dependence (he claims that the Principle of Right does not derive from the Categorical Imperative but is, notwithstanding, a legitimate extension of it). Finally there is the position of Otfried Höffe and Paul Guyer, which defends a strong dependence between right and morals, and states a deduction of the Principle of Right (PR) from the Categorical Imperative (CI) through the notion of freedom. I will base my defense on the discussion between Markus Willaschek and Gerhard Seel regarding this matter because their positions summarize many of the fundamental arguments used by both lines of thought¹, and I will refer to the other scholars' arguments when proposing my own defense of the dependence thesis.

One latter remark: it is interesting to outline that if the strong dependence thesis is proved to be correct it would be reasonable to expect a clarification of the kind of relation right and ethics hold with regard to each other. I will argue that defending the dependence thesis,

* Email: <lorena.cebolla@unitn.it>. Post-doc PAT 2011.

¹ There exists a recent discussion on the matter of the derivability of Kantian right from the Categorical imperative between Michael Nance (2011) and Willaschek (2012). Although we will refer to Willaschek's response to Nance, we have decided to use as reference the texts on the Willaschek-Seel discussion because they are richer on content regarding this problematic, and also because Willaschek response to Nance reiterates the position stated in the former discussion paper.

the necessity of the CI to the legitimacy of right, leads to the defense of an interdependence relation of right and ethics, or of the two parts of the *Metaphysics of Morals*; a position that some of the defendants of the dependence thesis would not be in accordance with.

1. Willaschek versus Seel: the problem of Kant's apple

The question of the dependence or independence of Kantian philosophy of right from the moral imperative or from his moral theory (the derivability or non-derivability of the Kantian concept of right, or of the principle of right, from the categorical imperative and the normative independence or dependence of right from morality) is the core of the confrontation of Marcus Willaschek and Gerhard Seel on number 17 of the *International Journal of Philosophical Studies*. While Willaschek defends the independence thesis on the line of Pogge, Ripstein and Wood, Seel, together with Tretter and Oberer (amongst others), defends the strong dependence thesis.

In this paper I will defend the strong dependence thesis, but I will also argue that the arguments Seel presents are not enough, or conclusive, to defend this position.

The main argument in defense of the independence thesis seems to be the analytic nature of the principle of right and the definition of the law of right as a postulate. That is, the identity between right and coercion and the nature of the law of right are used as the basis to defend the various degrees of independence of right from the categorical imperative. On this line, several arguments are outlined by Willaschek that try to complement these theses, amongst others, the impossibility of there being a conflict between duties in the realm of right that is, however, possible in morals, or what I will call the problem of Kant's apple. On the other hand, Seel defends the dependence thesis through an argument *ad absurdum*, that is, by proving the falsity or wrongness of the previous thesis and arguing in favor of the dependability thesis as the only response available after his critique of Willaschek; but he does not offer a definitive or strong argument to defend the derivability of the principle of right from the categorical imperative. Seel also makes a series of affirmations that are at least controversial, such as the statement that the theory of wide duties is completely inconsistent with the Kantian conception of moral obligation.

Let me face, on the one hand, the arguments supplied by the independence thesis.

According to Willaschek, to prove the derivability of the PR from the CI we must be able to include the legitimacy of coercion in this derivation. Since coercion and the law of right are analytically linked, if the former cannot be proved to be derivable from the CI, neither could the latter. On a second attempt, he will try the opposite route, that is, to prove the legitimacy of coercion through the derivability of the PR from the CI. Finally, as I said before, he will defend the independence thesis through the exposition of the problem of Kant's apple.

Willaschek tries to prove the non-legitimacy of coercion by denying its derivability from the Kantian moral theory. He argues that neither the notion of moral autonomy, nor the end in itself formula or the universal formula of the CI are adequate basis from where to derive the legitimacy of coercion. The first, because the subject does not need coercion to maintain his moral autonomy²; the second, because, according to the author, to defend that Kantian right implies the possibility of legitimate coercion in order to further defend right as an end of rational beings requires to presuppose the legitimacy or validity of coercion linked analytically with the concept of right, and this seems to make the deduction logically invalid; the third, because considered as a universal formula, coercion would make the moral duties indistinguishable from juridical ones and hence from coercible duties, annihilating the very essence of morality.

After these arguments, Willaschek attempts to legitimate coercion retroactively, that is, by showing that the PR derives from CI and so that the PR would be the CI limited to the external use of freedom; he denies this possibility because it would make all external duties juridical ones.

Finally, he defends the independence thesis also through an argument that enlightens the difference between rights and morals on the basis of the possibility, or not, of allowing conflicting duties or, to say it in another way, to effectively limit rights. This last example, which we have called the problem of Kant's apple, is argued according to the following example: since it can be said of two individuals that they can have a moral right to eat an apple and attempt to do so, but only one of those have a juridical right to eat it, it follows that morality allows conflicting rights while this is not the case for right, which delimits

² This is highly debatable from two aspects: one is the very notion of human autonomy and the power exercised by the CI, understood as a coactive power; the other is the acknowledgment of the contradiction that supposes to act in a moral way in an environment adverse to morality, which it is followed by the very definition of what does it entails to fulfill a duty towards another. We will discuss both these points on the paper. It can also be argued, as we will see later, that this is one of the reasons at the basis of the duty to enter a civil state and the possibility to act morally in an environment that allows it.

exactly the right of one person by coercing the rest to respect it. I will discuss later this problem on the basis that the very notion of having a moral right to eat an apple, or to have a moral right to a specific empirical object, is a non-sense proposition.

When Seel argues with Willaschek he defends the dependence thesis, in the end, on the basis of the rejection of Willaschek's entire thesis. The problem is that in his attempt to deny some of the former thesis he makes some statements difficult to defend and of poor value in order to advocate for the dependence thesis. For example, he states that the law of right cannot be derived from the CI because no content can be derived from a non-content law, and so that, if there is a derivation, it has to be done through the test of the universal validity of the PR. This is why, when he argues against Willaschek's argument that there are some obligations that are specifically legal and other moral in nature, Seel tries to defend the thesis that the action prohibited by the CI and the PR are the same, and thus he states that there are no moral duties to act externally that are not at the same time juridical or legal duties. In doing so, Seel relegates the nature or role of the duties of virtue to an inconsistency within the Kantian system derived from his Christian legacy, instead of defending the most logical argument, which would be to argue that all juridical duties can be considered also ethical or of moral nature, and so defend the integration of the first into the second, showing that moral duties are of a wider nature and include amongst them the juridical ones. That is, he does not argue the notion of duty Willaschek is using, but his argument leads to a misunderstanding, declaring that duties of virtue are not duties properly speaking (we will see later that this is not the case).

When arguing about the impossibility of conflicting rights with Willaschek, he also offers an argument that is not correct, and so does not contribute to the defence of the dependence thesis.

Finally, when arguing about the problem of Kant's apple, or the question concerning the possibility of two persons having the moral right to eat an apple but not the legal right to do it, Seel tries to refute Willaschek's argument denying that the proposition that allows two persons to have the moral right to an apple could pass the universality test. This is another example that does not touch the core of the problem, unlike arguing that to have a moral right to eat an apple makes no sense according to Kantian moral theory.

In the end, and after refuting the validity of the independence thesis through this analytic strategy, Seel defends the dependency thesis on the basis that no other possible foundation is available in the Kantian

theory, and discusses the notion of practical reason as a grounding concept for the PR on the basis that it is not clear what this reason is, if not the moral capacity under the law of morality, nor the moral nature of men. He also discusses the solution given by Ebbinghaus and Geisman, who base the independence thesis on the conviction that the doctrine of right can be sufficient on the basis of hypothetical imperatives, arguing that the authors confound motivation with justification. While it is true, in this latter case, that both arguments are correct, they do not help much in order to provide a positive argument for the dependence thesis. They are arguments of the type “until someone can prove these theses to be incorrect, the PR can be said to be founded on the CI”, but they do not provide a convincing explanation for the dependence thesis.

I will try to defend that the PR is grounded and depends on the CI. I will do this through a linear and simple argument: the derivation of the notion of coercion from the CI, by using the notion of self-coercion, external freedom and universal will as key concepts of that deduction. This way, I will try to oppose the two stronger arguments the defendants of the independence thesis use to prove the non-derivability of the PR from the CI: the analytic nature of the PR regarding coercion and the nature of postulate of the law of right.

2. Defending the dependence thesis: on the legitimacy to use coercion

To defend the dependence thesis I will focus on a single argument. Following the direction of Paul Guyer’s analysis, I will defend that the analytic nature of the PR is one that does not preclude a deduction, and that the nature of postulate of the law of right does presuppose in fact the existence of some concept to which it serves as a guarantee proposition, on account of a practical necessity and so unfit in order to deny derivability of the PR from the CI.

Guyer defends the dependence of right from morality by showing how the PR derives its validity from the concept of freedom. He says that even if it is true that the PR cannot be derived from the CI because the second forces to act according to maxims, and the former according to actions, the PR can still be proven to be derived from the concept of freedom, and he shows this by proving that both the analytic nature of the PR and the nature of postulate of the law of right presuppose in fact the notion of freedom, and also by defending that the system of rights and coercion promote the freedom of every subject. I will extend

Guyer's argument in some ways. I will attempt a justification of the dependence thesis through an explanation of the fundamental link that exists between freedom and coercion, through the explanation of the notion of external freedom and the postulate that grounds it, and through the exhibition of what does it mean for an external action to be in accordance with the CI, and how this explains the nature of the postulate of the law of right. In doing so, I can defend that the PR is deduced from the CI as far as the first one is just the reformulation of the notion of external freedom under the form of an imperative that supposes the maxim of the subject as the maxim of a universal will or third individual: the sovereign.

3. External freedom or the universal validity of coercion

It is interesting, at this point, to recall the structure of the action in the Kantian philosophy and the fact that every maxim has an object³; that in every action there is an end that has also to conform to the CI in order to be considered good or according to morality. This is not something new in Kant's practical philosophy, but corresponds to his notion of an object of practical reason as defined in the second Critique (KpV, AA 05: 57), and is one of the keys of the notion of external freedom, and of the grounding of right and the state in Kantian philosophy.

We will use the following Kantian definition of external freedom: "the faculty to act or omit, to make use of an object of my choice" (Refl, AA 19: 232)⁴. External freedom so considered, the right to make use of an object of my choice is the expression of the human need to use means in order to obtain ends; human happiness and perfection are reached, amongst other things, also through the possession, interchange and manipulation of objects of the external world. It is the other face of freedom, or the consideration of freedom as an act in the empirical or sensorial world.

When acting according to the CI we are not only acting in accordance with a universal maxim, we are also pursuing an end or object that has passed the test of universality. The object of the action

³ A propos the object of the action and its importance in the *MS* see Marie Gregor (Gregor, 1988).

⁴ We use this notion of freedom in the external use of will from Kant's definition of right (*facultas moralis generatim*) as appears in the Observations on Moral Philosophy, concretely the 7039 (Refl, AA 19, p. 232, Pr 32, above and in § 67). This observation is dated around 1776-1778, written even before the publication of the first Critique. A definition that, despite its distance on time, agrees with the non-systematic one given by Kant at the § 2 of the Doctrine of Right. We use it here because of its simplicity and systematic character, together with its correspondence, both in terms and intentions, with the notion of an external freedom in the latter Kantian philosophy.

here can be a right, mine or another's, or an actual object or thing. Every action has an object, and every action can be judged according to the maxim of the action and also according to the object the action pursues. Both elements are part of human morality, intention and the objects or means we use to pursue our ends as free and moral subjects.

In the Introduction of the Doctrine of Right Kant divides rights into two types. Point 2 in paragraph B specifies rights as capacities while 1 divides right into natural or positive according to doctrine. According to the capacities, we divide rights into what is mine or yours, internally and externally; that is, what is originally mine or an innate right and what is mine through acquisition or acquired right. These two kinds of rights are defined as moral capacities for putting others under obligation, and while the first belong to everyone by nature, the second rights, the acquired, require of an act that establishes properly the right.

If external freedom is defined as above, then I have a right to do or omit that would correspond with innate right, and a right to use an object of my choice that would correspond with the second type of rights. When speaking about external freedom, then, we are speaking about the action that follows from the ability of freedom, and this is, a priori, non-pathologically determined.

The Doctrine of Right, however, has as its proper object the second kind of rights or acquired rights (MS, AA 06, p. 238) — even if in the end it will also secure the rights that are considered innate. These acquired rights refer to what is externally mine or yours, the objects of my action and the capacity to make use of an object of my choice, and the Doctrine of Right establishes the motive for the compliance with the duty that follows from these rights, as an external motive or coercion, including the pathological motive. Does this mean that coercion in general, and the pathological one in particular, is something that comes out of the blue and independent of any moral consideration?

There exist two kinds of pathological coercion that we can find inside the realm of the legal or juridical: the external moral coercion and the properly pathological⁵ or strictly legal coercion. Both type of rights mentioned above, whichever the source of juridical duties and contrary to the duties of virtue, allow (at least) an external moral coercion. (MS, AA 06, p. 383)⁶.

⁵ What differentiates the external moral coercion from the strictly juridical one is that the last one is accompanied by legal punishment, while the first one attends to the logical reasoning or even to the feeling of the subject.

⁶ “What essentially distinguishes a duty of virtue from a duty of right is that external constraint to the latter kind of duty is morally possible, whereas the former is based only on free self-

The important issue is the element of coercion understood as the imposition of another's will. This is the key of the juridical duties, but we can ask ourselves if coercion as a broad notion is exclusive of duties of right.

According to Kant, obligations (external and internal) are divided into moral or legal, according to the cause or motive of its fulfillment. If it is duty, then the obligation is moral, if it is the will of another, then it is legal; "obligations whose motive (motivation) are subjective or internal are ethical. Those whose motive are objective or external are strictly juridical" (V-Mo/Collins, AA 27, p. 271). So external moral coercion and legal coercion are both modes to enforce a juridical or legal obligation.

This does not mean there is no such thing as coercion for ethical duties; the very notion of duty, in fact, implies coercion over the subject. If the problem with the derivability of the PR from the CI is that the latter would not accept coercion while the former would be analytically linked with it, then it can be argued that already at the level of the moral imperative the human being faces constraint or coercion. Because we are free, we obey the CI, that is, we are compelled or coerced to obey it, but this coercion is self-coercion or self-constraint (MS, AA 06, pp. 381-394). But this does not mean that the very notion of freedom does not imply an always forced obedience from the subject (MS, AA 06, p. 223). Moral self-coercion — self-constraint, internal but intellectual constraint (KpV, AA 05, p. 33) — is a kind of coercion that is rational, in the sense that it ultimately results in respect from the subject and compliance with the law from it. In any case, and as Kant states: "All duties involve a concept of constraint through a law" (MS, AA 06, p. 395). In the exercise of self-constraint the subject can be viewed as two persons, and it can be argued that — similar to the process in which a subject gives a duty to himself (MS, AA 06, p. 417), which let us remember, is the basis of the notion of every duty, even of the external ones (MS, AA 06, pp. 417-8) — the CI contemplates the right of one subject to limit the freedom of the other subject. This does not mean that self-constraint is the exact equivalent of a *facultas iuridica*, as understood in the Doctrine of Virtue (MS, AA 06, p. 383), but that my personality allows a

constraint". The possibility to use a moral coercion in the realm of the juridical obligations was preannounced by Kant at his Lectures on Ethics (V-Mo/Collins, AA 27, p. 267). Moral coercion is the first or warning action between two subjects inside the realm of law. External moral coercion is considered to turn the action it enforces into legal or juridical, provided I comply with an obligation because of the other's will or desire, because I am convinced by the other's argument through logic or feeling, and not because I give an absolute value to the action or regard it as an ethical duty.

determination of the free choice, a *necessitation*, which entails a kind of coercion. So it would not be incorrect to state that in every case the obligation is accompanied by coercion, mine or others', moral or legal, from rational motives or pathological ones.

The Doctrine of Right in its general formula implies in theory both pathological and external moral coercion. This is why Kant refers also to the maxim of action (besides the action) when defining what a right action is. In the paragraph that follows, when speaking about right and its analytical connection with coercion, he does not speak neither of a pathological coercion, but of coercion in a broad sense. So, the problem is not the analytic link between right and coercion or freedom and coercion. When differentiating between the principle of right and that of virtue, the key to distinguish their analytic or synthetic nature is not the element of coercion, but the notion of end, which is the element that is added to the concept of a moral imperative from which only a duty of right arises (MS, AA 06, p. 396). Coercion or self-constraint is then always analytically linked with the notion of freedom as that which opposes what opposes it. As we will see, the problem of right and its relation with morality remains in the adjective pathological.

4. The moral legitimacy of pathological coercion inside the realm of law

When Willaschek defended the independence thesis he argued that since the CI does not allow coercion, then the PR is not derived from it. We have seen that the CI does allow a kind of coercion, the self-constraint. We will further argue that the kind of coercion that is analytically linked with the notion of external freedom is one that is in accordance with the CI and that can be somehow derived from it.

Strict Right, or the positive one, refers to external freedom and will ultimately cover both innate and acquired rights, but the motive of its compliance is only pathological.

The question here is to defend that the kind of coercion exercised by strict right, pathological coercion, is not only in accordance with morality but that it can be deduced from the anatomy of human action and made to coincide with a will that follows the CI, since the proper coercion of the CI is the self- constraint, or moral one.

In order to show how this is possible let me expose the kind of external freedom the doctrine of right is committed to protect and how it propels the need to create the civil state or the juridical system.

Let us remember the juridical postulate of practical reason. This postulate is related to the objects that are properly speaking the content of the doctrine of right, that is, to the external mine or yours:

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 come a law, an object of choice would *in itself* (objectively) have to *belong to no one* (*res nullius*) is contrary to rights.

For an object of my choice is something that I have the *physical* power to use. If it were nevertheless absolutely not within my *rightful* power to make use of it, that is, if the use of it could not coexist with the freedom of everyone in accordance with a universal law (would be wrong), then freedom would be depriving itself of the use of its choice with regard to an object of choice, by putting *usable* objects beyond any possibility of being used [...] But since pure practical reason lays down only formal laws as the basis for using choice and thus abstracts from its matter, that is, from other properties of the object *provided that it is an object of choice*, it can contain no absolute prohibition against using such an object, since this would be a contradiction of **outer freedom** with itself.[...] It is therefore an a priori presupposition of practical reason to regard and treat any object of my choice as something which could be objectively mine or yours.

This postulate can be called a permissive law (*lex permissiva*) of practical reason, which gives us and authorization that could not be got from mere concepts of rights 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 our 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. (MS, AA 06, pp. 246-247)⁷

There are three types of objects that can be externally mine or yours, that can be objects of my choice: a thing, another's choice and another 'status' in relation to me. These things become owned or acquired through and only through contract. In the case of owning things, it is possible to have an original right to a thing, but to really have it or own it implies a contract inside the constraint of a system of law or civil state.

The ownership of a thing, as far as it can be done originally, is the most basic form of property and one which explains and justifies, besides compelling, the creation of a system of right.

Since things are for Kant universally owned (*communio fundi originaria*) each act of appropriation needs of the universal consent to make it a legal or rightful appropriation, and so requires of the institution that can represent this universal will to convert the object of empirical

⁷ Bold is by the author.

possession into an object of real or *noumenal* possession. Only under a universal and impartial justice (distributive justice) can that which is mine and yours be decided; only under a system that respects the original right everybody has to own things as means to ends, and that can work as the representation of the universal will allowed to confer to each individual property, is it possible to have something mine in a juridical sense, in a just way. This is why this proposition or principle of practical reason is a postulate: a proposition that permits to make the sensible or external action of the subject something that can be defined as free.

A proposition that cannot be proved theoretically but that functions in relation to an interest of reason (it is necessary to make sense of an object or end of practical reason) is a postulate (KpV, AA 05, p. 122). This is the case of the notion of external freedom, which is not apt to be proven theoretically. I have to suppose the possibility to have as mine objects of choice that are external because this way I define the external realm or ambit of freedom. Property allows the subject to fulfill freedom in the external world in the sense that objects are means to ends that a free subject pursues. This delimitation of what it means to have external freedom allows an exercise compatible with universal laws and the notion of humanity that is at the base of the concept of freedom.

Ownership, or the capacity to make use of an object of my choice is an action that requires the universal consent of the others; it requires the system of right that is in accordance with the moral nature of the subject. If, for example, Kant were in agreement with Locke, with Achenwall, Wolff or with the Roman tradition of civil law, and everything were, as it is according to those, originally *res nullius*, then the right that would follow from it would be one based on pathological or contingent reasons, such as a system in which ownership is based in a physical capacity to work or to dominate. This way, property is a notion based on humanity, and so the system of right that follows is one based on the equal capacity to own or to be free, on the concept of external freedom.

Juridical laws or positive laws prevent violations or actions that violate the right to property regarding any of the three types of objects that can be acquired. Every action that goes against these rights or that, on the other hand, tries to convert something that is not one of these objects into a possession, would also be punished. This is how law or right defends liberty in a broad sense, by defending properly and strictly the right to own and the rights acquired through contract, through a strict

delimitation of the objects of choice necessary for the human being to pursue ends.⁸

Internal freedom and its security, the inner and original right of every human being, is secured also through the establishment of a legislation that, by securing the rights that derive from contracts (or the rights of ownership) secures also what is not an object of choice and cannot be acted against. The meaning of “the faculty to act or omit” expresses the right of my inner freedom to be respected, but this is done through the delimitation of what an object of my choice or my use is. So, internal freedom becomes the object of positive right only when external freedom becomes the ground of right and the reason for the establishment of the civil state. The original or innate right becomes an “as if an acquired right” inside the civil state that secures the subject’s correct way of acting through the delimitation of things that is possible to own and things that are not possible to own, securing for the subject a space of autonomy that is an expression of his morality and of his need to pursue his own ends freely. A freedom secured, now, by pathological coercion.⁹

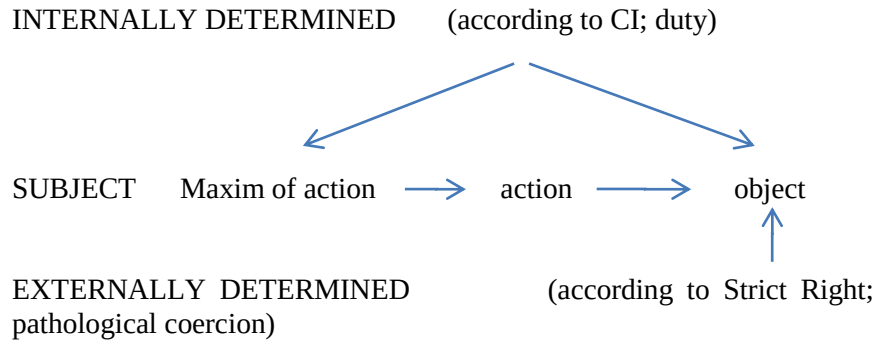
Being things so, we could say that there is a correct way of using external objects that is in accordance with the universality that corresponds with humanity, and this correct use is granted and secured by right.

As said before, if every action has an end as an object, we could say that the maxim of the action includes the object as the material of the action, and that basically both are judged when the maxim of the action that is a means to an end is judged by the CI formula. If we want the maxim and we want the end then we also want the action that follows the maxim and produces the end. In the agency process, and since the end of the action cannot be determined or chosen but by the very agent, it (and the maxim that has it as aim) can be determined only internally; however, the action performing the end can be determined also

⁸ See Helga Varden (Varden, 2011) and Louis Philippe Hodgson (Hodgson, 2010) on the explanation of the duty to enter a civil state as the only institution able to satisfy the right to property, and so of securing external freedom and compliance with contracts. I am not in agreement, however, with the complete separation Varden establishes between right and morality when considering the type of motivation needed in order to make a civil state a functional one.

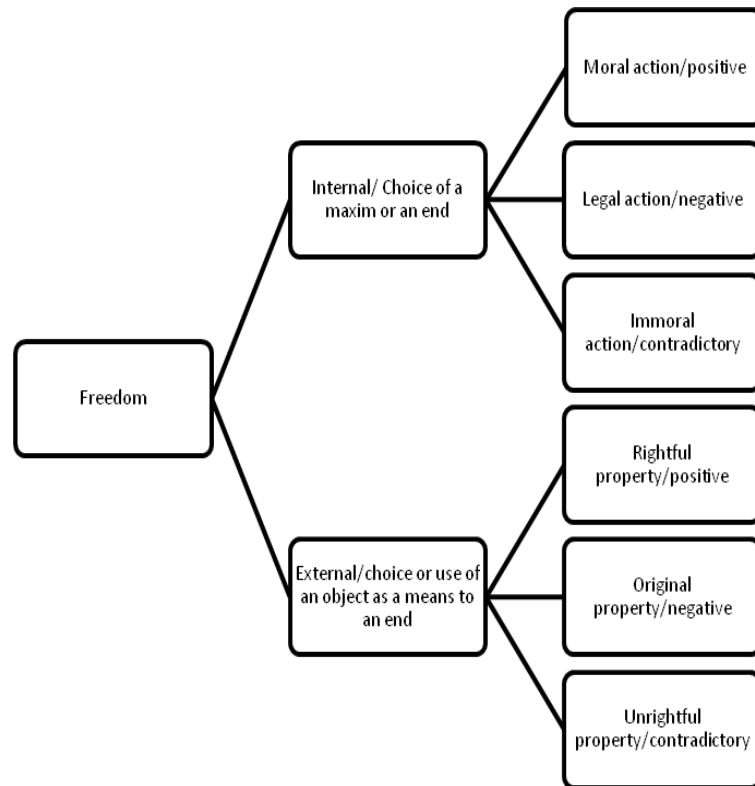
⁹ So, it is not adequate to derive the rights inside the civil state from the general formula of freedom, as Byrd and Hruschka (Byrd & Hruschka, 2010) do, but from the notion of an external freedom and the possibility of its universal use. The right to bodily integrity, the right to equal treatment under the law, of legal independence, of presumed innocence and of freedom of expression, are moral rights in themselves, deriving from the general notion of freedom and originally related to the CI; but only when external freedom compels to the creation of a system of right do they become legal rights, positive rights secured through pathological coercion.

externally. Internal determination or auto-coercion is determination by the CI and so a determination by duty; external determination is a determination by another element different from duty, that is, in the positive legal case, a determination by a pathological element. We can see it in an illustration here:



Now, if we want pathology to be at the service of morality, or if we want pathology to be in accordance or grounded on the basis of the CI, then we have to define not just the freedom that pathology can serve to preserve, which is obviously external freedom, but its coincidence with a free will, its derivability from a will which acts out of duty.

Since freedom can only be determined internally, the only way to secure an external system of action universally acceptable would be to instantiate a universal will that represents the will of every subject and to secure and define through this will what passes as a correct action inside the realm of the positive law. We present here a figure that illustrates the way an action is done out of freedom and that represents its positive, negative, or contrary character, according to its conformation with the universal principle that corresponds with each realm of action (CI, PR respectively).



As well as in the case of internal freedom, we have here a negative and a positive notion of external freedom. The general understanding of negative freedom has here been divided into two further notions: what we call negative freedom, or to act independently from pathological motives but not in contradiction with the law, and what we have called contradictory freedom, or to act independently from pathological motives but in opposition or against the law. So, in the case of internal freedom, negative freedom consist broadly in the capacity to act independently from pathological motives, and the positive one is the capacity to act in accordance with the categorical imperative. In the case of external freedom, accordance of the external action to the categorical imperative would be something like “take as yours only that which can be so universally accepted”, which could be considered another formulation of the PR. Anything that is universally accepted or judged as yours can be only done under the conditions of distributive justice or the civil state. Inside the civil state, the appropriation or possession of means

to ends are determined universally, by a universal judge or reason, the reason of the sovereign, an external author or authority different by the subject that possesses and has ends.

So, external freedom, or the capacity to use things as means for ends is only fully accomplished inside the civil state and determined by a subject that is not the individual one. When the subject acts out of duty he acts out of self-constraint, which is analytically linked to the moral law and the notion of inner freedom. When the subject acts in contradiction to the law of right, apart from the moral punishment, he acts contrary to the notion of external freedom, and the kind of coercion linked analytically with this freedom is external coercion, the pathological one, the legal punishment or penalty, because no one can determine the will of another, but only his action. This is how right becomes one with pathological coercion through the notion of external freedom and a universal law that is the expression of the compatibility of external action with the external freedom of every subject.

If the conscience or the internal judge of the subject is the one that determines and imparts justice, and does so through the intellectual determination of the action, the sovereign is the subject that imparts justice through pathological coercion. Both subjects are authorized to use coercion as a hindrance of hindrance of their respective freedoms, according both to the CI and the PR; and both subjects, the individual acting out of duty and the sovereign that establishes the fair or just law in accordance with external freedom, act inside the realm of ethics.

The pathological coercion of right is then coercion that corresponds to a notion of external freedom, and the coercion here follows or is deduced from what is considered to be an external freedom that is in accordance with a universal law of freedom, in a positive way.

Kant states:

Thus the universal law of right, so act externally that the free use of your choice can coexist with the freedom of everyone in accordance with a universal law, is indeed a law that lays an 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 in conformity with the idea of it and that may also be actively limited by others; and it says this as a postulate that is incapable of further proof. (MS, AA 06, p. 231)

What he is saying here is not more and not less than there is a universal will, or the will of a governor, in accordance to whom every law is dictated and that is necessary to ground the object here at issue: the very system of right (and the peace that would follow from it). As in

the case of the postulate of practical reason, this law serves to make sense of an object of freedom, the sensible realm of external freedom that is in accordance with universality: right. If external freedom has to be presupposed theoretically and is presented through the postulate of practical reason, its universal configuration, or its social configuration under conditions of universality, is presented by this postulate, the law of right. The will of the governor is here the law of right, the will that acts out of the law, whose maxim and ends are determined by this universal law of external freedom, and the one who has the capacity to determine the action of the single subject that lives under the law of right acting out of his private motivations. Laws are the expression of this will, as is the coercion linked with them, and both have as its basis the ethical notion of freedom that is in accordance with a universal law and that the sovereign imposes himself as the end of his legislating.

It is important to notice that the fact that the PR does not require the subject to accomplish the action by the sake of the law is just a consequence of the sphere of freedom which this principle is due to protect. Even so, this principle is “constructed” so as to respect the origin and end of an action that it converts into an object (end) that is in accordance to morality¹⁰, while at the same time it secures or respects the internal freedom of the subject. So, through pathological coercion, the PR makes the action of the single subject be in accordance with the universal will or the will of the sovereign, whose maxims and ends are determined by the universal law of right or the categorical imperative of external freedom. He, the sovereign, or the laws understood as an expression of his will, makes sure that the realm of external and thus also of internal freedom are safe and respected, as would be if every subject would act out of duty (moral or legal).

One last remark can be made in this discussion: not only is this pathological coercion compatible or deductible from the CI (when considered with regard to external freedom), but it is also a moral duty for the subject to establish a system of right secured by this pathological coercion. According to *The Metaphysics of Morals* (AA 06, pp. 417-8) and *Kant's Lectures on Ethics*, duties towards oneself “are the condition under which the second duties (duties towards the other) have to be obeyed” (V-Mo/Collins, AA 27, pp. 341-342), and he describes external

¹⁰ It does not matter which one is the maxim or end of the single individual, but that the legal determination of the action makes of them a maxim and object that are in accordance with morality; at least in the sense that prevents them from being in contradiction with the principle of right and so with the categorical imperative.

obligations (including juridical obligations) and their relation with regard to internal obligations as follows:

External *obligationes* are larger than internal, since external *obligationes* are, at the same time, internal, but not on the contrary. The *obligatio externa* already presupposes that the actions are placed under morality, and therefore, is internal; the *obligation externa* is consequently an obligation, since the action is already *interne* an obligation. For, because of the fact that the action is a duty, this constitutes an internal obligation, but since I can always constraint the other to fulfill this duty, then it is also an *obligation externa*. (V-Mo/Collins, pp. 270-1)

This means that juridical duties already entail an ethical duty, and specifically a duty toward oneself that is joined to the juridical duty towards another, in the sense that the latter implies already the obligation to defend my own rights against everyone. Performing a duty towards another, in a broad sense (moral or legal) implies the ability to refrain the other from harming my very same right. So coercion and freedom, moral or legal, self-restraint, external moral coercion and pathological coercion, imply one another. I have a duty towards myself to defend the right I have the obligation to fulfill towards another. The ethical duty compels the subject to create a state of law, a system of rights, able to defend and secure my rights, external and also internal ones, with the aid of coercion; a coercion that is pathological in the realm of positive law. This is the sense of the Ulpian duties, which can be defined as ethical duties founder of the public law or civil state.

So we can object Willaschek's statement that the subject can maintain his moral autonomy independently from coercion. From the very definition of a duty towards another we could infer that coercion is not only compatible and derivable from the CI, but that it is also a moral duty to construct a system of right that, through coercion, can secure a rational exercise of morality, or an exercise of morality that is not fundamentally detrimental to the subject.¹¹

5. The problem of Kant's apple

Let me consider some of the arguments stated in order to defend both the independence and dependence thesis. Willaschek stated that coercion is not necessary for morality. We have seen that coercion is a

¹¹ As a consequence of this and also on the conviction of the strong interdependence between rights and ethics we are on a general agreement with Christine Kosgaard (Kosgaard, 2008) and her statement than when a government does not respect human rights then there exist a moral right or a duty of virtue that allows, contrary to the duties of law, revolution.

part of morality and that external duties include internal duties or duties to oneself; so, to perform a duty towards another implies to defend a right toward oneself, and it can be argued then that this is the case also with legal obligations. Consequently, coercion or the guarantee of compliance of legal duties is something that is required by morality as part of the fulfilling of our internal obligations, and this is why to state a realm of law is a moral duty. The two further objections stated by Willaschek both refer to the nature of coercion and its legitimacy and can be refused also on the basis that coercion is a part of every obligation, be it moral or legal, since to be free for a human being is to be forced to comply with an obligation.

Seel's defense of the dependence thesis is based on some erroneous notions, such as the affirmation that legal and moral duties are identical and that duties of virtue are not strictly speaking duties (we will discuss this affirmation on the next point), or that there is no alternative to the CI in order to ground the PR, for which he does not give a proper content or explanation, as we have tried to offer here. In the end, however, we agree on the fact that to ground right in something called practical reason, as the independence supporters do, is vague and does not explain how this reason is different in the end from the CI.

The only problem that could remain in this moral grounding of right is the possibility of arguing against the dependence thesis on the basis that the specificity of right allows no conflict of duties while this is not correct in the case of the morality. That is, even if we can derive the PR from the CI and ground this derivation on the notion of external freedom, there exists still the possibility of defending a relative independence on account of the limitation on the sphere of action that the pathological coercion establishes. Once it has been shown how the PR follows from the CI, and how pathological coercion is legitimized on a moral basis, this problem might seem irrelevant. However, it can be used to defend a fundamental aspect of right that seems to be independent of its moral foundation.

This is the key to the problem of Kant's apple. The fundamental affirmation of Kant that there exists no such thing as the conflict of duties in the moral realm (and so no conflict of rights), but only a subjective conflict of maxims (MS, AA 06, p. 224) should give us the key and solution to this discussion. I will follow it in order to specify the incorrectness of this conflict of moral rights. When confronted with this problem both authors made the following statement: "every person has a moral right to an apple", which for them meant the moral right to eat it, or, in the end, a moral right to possess it.

A person has a right to own things that follow from its freedom, specifically from its external freedom as the capacity that permits the subject to pursue ends through means. This capacity to propose and pursue ends defines the very notion of humanity (KpV, AA 05, pp. 430-2). But, and here is the key idea, there is not such a thing as a moral right to an apple.

The general right to own a thing becomes a juridical right the moment a concrete object is pursued or taken, the moment a concrete object becomes a problem for the universal community of men. It is then that the universal consent is required and, with it, the establishment of a system of rights able to define precisely which object corresponds to what subject with mathematical precision. There cannot be a conflict of moral rights regarding a concrete object; this can be only a juridical problem, never a moral one. Do I have a moral right to possess? Of course, it is stated by the postulate of practical reason in order to give sense to the notion of a right that is in accordance with the concept of humanity, or freedom and the CI. Do I have a moral right to a concrete object? No. When freedom is related to a specific object of possession we are speaking about a legal or juridical right. The exercise of external freedom, the right to possess, is the grounding moral proposition of the civil state and the system of right, and when referring to a concrete action it speaks about a legal right. So while the capacity to possess is a moral one, the possession of a thing is always a juridical one. When the moral action becomes a concrete action in the sensorial world it can be considered to be related or not with an object of choice. Both these realms are limited by right, which specifies legal rights and the space of moral action or the concrete action that is not related with possession. But when the action has to do with a concrete thing or object of my choice it becomes automatically a legal right.

So there is not such thing as a conflict of rights or a lack of non-definition or conflicting rights in the case of the moral rights, and less so when speaking about the example of an apple which is not an object of morality. And neither is it the case to try to defend the non-conflictive nature of a moral right to a concrete thing when there is not such a right in Kantian philosophy.

If we want to speak about injustices inside the realm of law, for example, when an individual has 100 apples and another has got none, we do it in this juridical sense. Since according to the grounding principle of the state, everybody is a proprietor and what is mine and yours should be something that could be validated by a universal will, then the mentioned situation would be an unjust one. Possession is the

matter of right, not of morals, so while there is a moral right to possess, there is no moral right to possess a concrete thing; and if an injustice is done it has to be the scope of the law which corrects it; and it is a duty of the state to secure the life and well-being of every subject in a state of factual injustice, like through taxes or specific social measures, because it is grounded on the basis of a universal community of proprietors and has to respect the basis of the pact and the moral nature of its subjects.¹²

Could we add something else in order to make stronger the dependence thesis? I think it is possible to argue for further dependence or interdependence between right and morals if the *Metaphysics of Morals* was considered a complete work, consisting of two parts that complement one another. Not only are right and its principle derived from morals, but right is not possible without ethics or virtue. It can be argued that a minimum grade or exercise of virtue is required for right to exist and subsist, and some kind of virtue can also be considered necessary for right to improve or supersede its positive forms.

6. The role of virtue inside the realm of right

As Willaschek himself noted on one of his contributions to the independence thesis:

In real life, juridical laws and duties are typically not considered in isolation from ethical considerations in the Kantian sense. After all we *do* demand, and often expect, ourselves and others to obey the law 'even when no coercion must be feared', which, according to Kant, is an ethical duty, not a juridical one (6, p. 220). Could this be the key to a dissolution of our paradox? (Willaschek, 2002, p. 86)

He made this affirmation a propos his defense that the prescriptive character of the juridical laws can be accepted, but only if considered from the ethical perspective.

The reality is that not only the prescriptive character, but also the very existence of right is dependent on ethics in a way that makes both parts of the MS a whole doctrine.

For example, the perfect duties of the Doctrine of Virtue (MS, AA 06, pp. 422-44, 462-9) can be understood, on the one hand, as the actions that pursue those ends that are proposed as duties necessary for humanity, provided it pretends to reach the objective of a good will; but,

¹² See Kristian Kühl (2009) and his defense of a notion of equality in the Kantian theory of right that is not just formal but also material. I think his conclusion about the duties of the state can be extended to include an actual right of possession for every citizen of the world that would secure his active status within society; but this discussion goes beyond the scope of this paper.

on the other hand, and regarding the very existence of law, they can be also understood as duties necessary to pursue if this former task is pretended to be conducted in the world—in empirical conditions that allow this exercise. The ends that these duties command are necessary if a society of right is to be possible.

Perfect duties of virtue assure that the conditions of existence of a juridical society are given. All the vices they forbid are those who prevent the establishment of contracts, which break the ones existent or which degrade the contracting parts by turning them into subjects of no-pacts. These duties also forbid, in the case of the vice of lying, the gesture that prevents the very arrangement of a contract or pact; the gesture that would go against the human communication that lies at the basis of every society. If it is true that in order to fulfill a law or juridical duty virtue is not necessary, this is not true for law to exist and persist. There are some actions that cannot be legally punished but that are against the very existence of a law society; actions that prevent or erode the state of law and the forbiddance of which is the condition of possibility for the exercise of a law that requires of no virtue for its everyday validity.

These duties, so considered, suppose the logic contrary to the cases that express the necessity right (*Ius necessitatis*) (MS, AA 06, pp. 235-6): actions that cannot be punished because the result of accomplishing an action of this kind is exactly the same penalty that follows its non- accomplishment, and so the subject has a right to avoid the duty which the law would state in these cases. In the case of perfect duties of virtue, we find duties that cannot be punished according to a similar contradiction; death cannot be the penalty for men who wish death when life is the basis of the contract that founds the state and makes it forbid killing. The state cannot punish a man with its disqualification to state pacts when the state grounds law with a pact with all men. They are then duties that, in the case of being forced by law, this would suppose a contradiction with the very conditions of possibility of the state. But, contrary to the former duties, they give rise to a requirement instead of a right. Instead of establishing a right of necessity they establish a duty of necessity, of juridical relevance.

In the case of the improvement of the forms of law, or what could be called the internal *Aufhebung* of law, I will defend that this is neither possible but as a moral action, by the exercise of imperfect duties (MS, AA 06, pp. 444-57) that are destined to the improvement of a reality in its non-adequacy to its constituent principle. Imperfect duties, besides their contribution to the tasks of obtaining a good will, have as their aim

(when considered in their relationship with law) the attainment of an authentic common property or a society of equals, of active citizens; societies in which each and every one of its members is a proprietor or master of himself, and so, capable of participating in the making of decisions and in the selection of ends that compete to a community of free and equal subjects.

Imperfect duties transform actual conditions into better ones. If this is clear in its exclusively moral significance, it has also consequences due to their contribution to the existent conditions of law. Imperfect duties are obligations that contribute to the acknowledgement, not of what we own to each other as citizens, but before being citizens, and can comprise in this debt what is owned to every subject understood as original proprietor of a common land. The Doctrine of Virtue takes charge of the situation of those subjects that, because of factual conditions, do not enjoy the same statute of freedom inside the legal state than outside it. These duties perform their task by commanding determinate obligations the aim of which aim is to acknowledge an external freedom considered from general ethics, not subjected to positive legal constrictions that are indifferent to inequalities between men. These duties work as an example of the actions that should be desirably regulated by law, even if they are not legal actions by nature.

So, considered under this aspect, imperfect duties to oneself — ordering the development of human dispositions — contribute, not just to the maintenance of the subject as an active member of society, but to the achievement of the active statute and the behavior according to it; they command the subject to contribute to the proposal of ends that define the whole society factually and its development in time. This is possible through the inclusion of the subject as an active member of society, capable of deciding actively on the ends to which society commits itself, and to transform these into a matter of legislation (AA 06, pp. 445-6).

Imperfect duties to the others (also under this consideration) pursue the aim of equality inside the civil state. The duties of beneficence, gratitude and sympathy imply the consideration of all subjects as equals. They impel, indirectly, to make of this morally based universal relationship of equality one that has its reflection on the factual terrain. They contribute, not only to the maintenance of a civil society in what can be considered its structural terms, but to its very change in what concerns legal and institutional terms. In the case, for example, of the beneficence duty, subjects take charge of all the other subjects from a perspective that implies an understanding of the acts of the state destined

to the maintenance of its members (as is between others taxation) as fair actions, but also as actions of a corrective character that have to be superseded. Virtuous imperfect duties are actions that acknowledge a law according to morality and also the dignity of all human beings. Its exercise implies a re-acknowledgement of the worst-off subjects inside the civil state that makes them appear as subjects-cause of a necessary change.

The obligations ordered by the imperfect duties imply the admittance of injustice. As Kant says:

Having the means to practice such beneficence as depends on the good of fortune is, for the most part, a result of certain men being favored through the injustice of the government, which introduces an inequality of wealth that makes others need their beneficence. Under such circumstances, does a rich man's help to the needy, on which he so readily prides himself as something meritorious, really deserve to be called beneficence at all? (MS, AA 06, p. 454)

It is not the case that imperfect duties entail a legal transformation just through their exercise, but that they are its condition of possibility. Its exercise has as end an equality of fact that is in accordance with the foundational principles of law.

Imperfect duties do not only allow an empowerment of all subjects, but allow justice to be more than a formal concept, and have important significance in the establishment and content of a worldwide juridical system. Substantive justice should be translated into a society of owners or lords that, given the reality of a cosmopolitan citizenship, would consist of all the subjects in the world. Only such a state of justice, reachable in empirical conditions, allows the prosecution of a good will and the constitution of an ethical community (MS, AA 06, pp. 94-5).

These duties are, contrary to what Seel affirms, real duties; that is, even if there is no external coercion to them, and there is not punishment for its lack of fulfillment, this does not mean they are not obligations that have an important goal, our denial to pursue them having terrible consequences for humanity. The denial to fulfill ethical duties will result, not only in the destruction of the system of law and the civil state, but also in the impossibility to correct justice inside and outside the borders of the single states. They are of capital importance to the existence and to the improvement of law and they have to be a constant exercise (as they in fact are) in the normal life of a citizen that lives inside a system of right.

So, what is presented in the *Metaphysics of Morals* is a symbiotic system; the exposition of two doctrines grounded in the moral nature of man that complement one another to make possible, in the sensible and/or empirical world, the existence and exercise of freedom and its perpetual flourishing.

References

References to Kant's works refer to the volume and page of the German Academy of Sciences edition. Translations are drawn from the Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant; when the quote has not been translated into English the translation is provided by the author.

- BYRD, B. Sharon; HRUSCHKA, Joachim. *Kant's Doctrine of Right: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GEISMANN, Georg. "Recht und Moral in der Philosophie Kants", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 13 (2006): 3-124.
- GREGOR, Mary. "Kant's theory of property", *The Review of Metaphysics*, 41.4 (1988): 757-787.
- GUYER, Paul. "Kant's deduction of the Principles of Right". In: Mark Timmons (org.), *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 23-64. New York: Oxford University Press, 2002.
- HODGSON, Louis-Philippe. "Kant on property rights and the State", *Kantian Review*, 15.1 (2010): 57-87.
- KORSGAARD, Christine M. "Taking the law into our own hands: Kant on the right to revolution". In: C. M. Korsgaard, *The constitution of agency: essays on practical reason and moral psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- KÜHL, Kristian. "On how to acquire something external, and especially on the right to things (a comentary on the Metaphysiscs of Morals XX 10-17)". In: K. Ameriks; O. Höffe (orgs.), *Kant's moral and legal philosophy*. pp. 231-45. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- NANCE, Michael. "Kantian right and the categorical imperative: response to Willaschek", *International Journal of Philosophical Studies*, 20.4 (2012): 541-556.
- POGGE, Thomas. "Is Kant's Rechtslehre comprehensive?", *The Southern Journal of Philosophy*, XXXVI, Supplement (1997): 161-187.

- RIPSTEIN, Arthur. *Force and freedom: Kant's legal and political philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- SEEL, Gerhard. "How does Kant justify the universal objective validity of the law of right?", *International Journal of Philosophical Studies*, 17.1 (2009): 71-94.
- VARDEN, Helga. "Kant's non-voluntarist conception of political obligations: why justice is impossible in the state of nature", *Kantian Review*, 13.2 (2008): 1-45.
- WILLASCHECK, Marcus. "Which imperative for right?". In: M. Timmons (org.), *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 65-88. New York: Oxford University Press, 2002.
- _____. "Right and coercion: can Kant's conception of right be derived from his moral theory?", *International Journal of Philosophical Studies*, 17.1 (2009): 49-70.
- _____. "The non-derivability of Kantian right from the categorical imperative: a response to Nance", *International Journal of Philosophical Studies*, 20.4 (2012): 557-564.
- WOOD, Allen. "The final form of Kant's practical philosophy". In: M. Timmons (org.), *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 1-22. New York: Oxford University Press, 2002.

Abstract: Much has been discussed about the relationship of dependence or independence of the Kantian philosophy of right from his moral theory. The strong independence thesis has been sustained amongst others by Allen Wood and Georg Geismann. The medium-independence thesis has been defended by Thomas Pogge in an attempt to differentiate Kantian philosophy of right from Rawlsian comprehensive liberalisms. There is also the "non-conclusive" position of Otfried Höffe and Paul Guyer, which defends a strong dependence between right and morals, and states a deduction of the Principle of Right (PR) from the Categorical Imperative (CI) through the notion of freedom. I will base my defense on the discussion between Markus Willaschek and Gerhard Seel regarding this matter because their positions summarize many of the fundamental arguments used by both lines of thought and, at last, propose my own defense of the dependence thesis.

Keywords: Kant, philosophy of right, moral theory, dependence / independence

Resumo: Houve muita discussão a respeito da relação de dependência ou independência entre a filosofia kantiana do direito e sua teoria moral. A tese de independência forte foi sustentada, entre outros, por Allen Wood e Georg Geismann. A tese de independência meio-forte foi defendida por Thomas Pogge numa

tentativa de diferenciar a filosofia kantiana do direito do liberalismo amplo de Rawls. Há também a posição “não-conclusiva” de Artur Ripstein, e, finalmente, a posição de Otfried Höffe e Paul Guyer que defende uma dependência forte entre direito expõe a dedução do princípio do direito do imperativo categórico através da noção de liberdade. Pretendo basear minha posição na discussão entre Markus Willaschek e Gerhard Seel, uma vez que suas posições referentes a este assunto reúnem muitos dos argumentos principais usados em ambas as linhas de pensamento, e propor, enfim, minha própria defesa da tese de dependência.

Palavras-chave: filosofia kantiana do direito, teoria moral, dependência / independência

Recebido em 27/01/2014; aprovado em 04/04/2014.

A política como realização do projeto da razão prática

[Politics as realization of the project of practical reason]

Federica Trentani*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Notas introdutórias

Na filosofia prática kantiana a história humana consiste na afirmação progressiva da liberdade na esfera mundana; este percurso é entendido por Kant como um processo que é indissolúvelmente ligado ao progresso das instituições jurídico-políticas que fazem de base ao agir humano: o primeiro elemento que abre o percurso da história da liberdade é de fato constituído pelas condições externas asseguradas pelo Estado, as quais se devem tornar o mais possível em conformidade com o modelo prescrito pela razão pura prática.

Em Kant a história humana concerne portanto a gradual realização do projeto da razão pura prática mediante o agir dos seres humanos, os quais se encontram a utilizar como ‘instrumentos’ todos os âmbitos do mundo natural que resultam ser relevantes para a vida humana, ou seja as estruturas sociais e antropológicas que fazem de base ao nosso agir, as disposições psicológicas que caracterizam o gênero humano e as instituições políticas atualmente existentes num determinado contexto histórico.¹ Deste ponto de vista a história humana pode então ser definida como um processo de modificação da natureza que acontece através da *Zivilisierung* (um conceito ao qual Kant atribui um papel crucial para o que concerne a realização dos fins especificamente humanos).²

* Email: federicatrentani@gmail.com

¹ Sobre esta leitura da filosofia da história kantiana, cf. Yovel (1980, pp. 138-139).

² A passagem da *Kultivierung* à *Zivilisierung*, ou seja a transição do cultivar as próprias habilidades individuais ao saber inserir-se num contexto social e cultural, constitui uma etapa fundamental para que o ser humano leve a cabo o próprio desenvolvimento enquanto sujeito pertencente a uma *sittliche Gattung*; a propósito cf. *Anth*, AA VII, p. 323. No escrito *Über Pädagogik* o conceito de civilização é delineado no seguinte modo: “a educação deve também cuidar para que o homem se torne *prudente*, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência. A essa espécie de cultura pertence aquela chamada propriamente de *civilidade*. Esta requer certos

Neste processo não está em jogo diretamente a moralidade dos cidadãos, mas mais a legalidade das ações deles: aqui não se trata portanto de um progresso interior, mas de uma afirmação da racionalidade humana em ações externas que contribuem a realizar o modelo ideal apresentado na *Metafísica dos costumes*. No que concerne a política a moralização não deve ser portanto entendida como um problema interior entregue a cada singular indivíduo, mas como uma progressiva afirmação do direito na esfera mundana;³ a este propósito Kant sublinha de fato que “a moralidade não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo” (*ZeF*, AA VIII, p. 366 / 159).

A política exerce um papel difícil de enquadrar no interno da filosofia kantiana: por um lado, esta parece estar subordinada à ética e ao direito; por outro lado, trata-se de uma dimensão à qual Kant atribui uma espécie de prioridade em relação às duas esferas atrás mencionadas. À política é de fato atribuído o dever de fazer progredir a humanidade na direção da sua *Bestimmung*, um dever que avança a par e passo com a realização empírica do direito e da paz perpétua; a propósito recorde-se

modos corteses, gentileza e a prudência de nos servirmos dos outros homens para os nossos fins” (*Päd*, AA IX, p. 450 / 26). Note-se que o processo de civilização acontece sempre numa cultura radicada em determinadas coordenadas espaço-temporais, o que significa que se trata de uma dimensão contextual que se adapta a diversas circunstâncias culturais.

³ Apesar da história convergir para a moralização do gênero humano, Kant parece no entanto colocar a moralidade numa dimensão que permanece ‘demasiado longe’ relativamente às realizações da esfera do humano possíveis. Sobre esta leitura da filosofia da história kantiana, cf. Yovel (1980, pp. 138-139).

³ A passagem da *Kultivierung* à *Zivilisierung*, ou seja a transição do cultivar as próprias habilidades individuais ao saber inserir-se num contexto social e cultural, constitui uma etapa fundamental para que o ser humano leve a cabo o próprio desenvolvimento enquanto sujeito pertencente a uma *sittliche Gattung*; a propósito cf. *Anth*, AA VII, p. 323. No escrito *Über Pädagogik* o conceito de civilização é delineado no seguinte modo: “a educação deve também cuidar para que o homem se torne *prudente*, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência. A essa espécie de cultura pertence aquela chamada propriamente de *civilidade*. Esta requer certos modos corteses, gentileza e a prudência de nos servirmos dos outros homens para os nossos fins” (*Päd*, AA IX, p. 450/ 26). Note-se que o processo de civilização acontece sempre numa cultura radicada em determinadas coordenadas espaço-temporais, o que significa que se trata de uma dimensão contextual que se adapta a diversas circunstâncias culturais.

³ Apesar da história convergir para a moralização do gênero humano, Kant parece no entanto colocar a moralidade numa dimensão que permanece ‘demasiado longe’ relativamente às realizações da esfera do humano síveis devido à cultura, a qual constitui o meio fundamental através do qual a razão pura prática avança no mundo: “estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*. Com efeito, a ideia da moralidade faz ainda parte da cultura; mas o uso desta ideia, que se restringe apenas aos costumes [...] na decência externa, constitui simplesmente a civilização” (*IaG*, AAVIII, pp. 26 / 31-32). Cf. também *Päd*, AA IX, p. 451. Estas reflexões parecem ainda confirmar indiretamente o fato que Kant detenha cada vez mais uma maior relevância na esfera externa do agir; a propósito cf. *SF*, AA VII, p. 91.

que a *Metafísica dos costumes* valoriza a relação entre a ética e o direito, identificando assim na complementaridade destas duas esferas o pressuposto para delinear um sistema de condições progressivas para a realização da nossa *Bestimmung* moral.⁴ Por outras palavras, a convivência pacífica e a liberdade asseguradas pelo direito são as ‘condições mínimas’ da vida moral, ou seja as condições que permitem ao ser humano de levar a cabo o desenvolvimento das próprias disposições.⁵

Kant defende que as instituições políticas que fazem de base à nossa vida contribuem decisivamente para a realização da *Bestimmung* humana, uma contribuição que deve ser diferenciada daquela que dá a ética, o direito e a pedagogia; nesta perspectiva é mesmo a política a ser posta em causa para realizar aquelas reformas institucionais que possam concretamente favorecer o progresso humano. A política poderia portanto ser definida como o momento de real execução daquilo que o direito prescreve através da representação de um modelo ideal determinado à priori.

Isto significa que os princípios normativos apresentados por Kant na *Rechtslehre* requerem ainda a intervenção da política para poderem ser traduzidos num concreto sistema de leis que seja adequado a um determinado contexto social; assim entendido, o dever da política consiste então na autodeterminação de uma sociedade, ou seja no processo através do qual uma comunidade determina e modifica *in itinere* a própria identidade.⁶ A propósito precisa-se que a política não pode ser considerada como uma mera aplicação da doutrina do direito, mas mais como o modo de traduzir na prática o que esta prescreve;⁷ a transformação dos princípios a priori do direito em leis positivas não é de fato uma atividade mecânica pois que aqui trata-se de ter em

⁴ Note-se que o progresso histórico promove as condições mundanas que facilitam o agir moral; nesta perspectiva o *telos* da história humana converge sobretudo para a realização do direito e do desenvolvimento da cultura. Em relação ao duplo binário ético-jurídico dos fins da razão pura prática, cf. Kersting (1984, pp. 112-133).

⁵ “O maior problema do género humano [...] é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral. [...] Uma *constituição civil* perfeitamente *justa* [...] deve constituir para o género humano a mais elevada tarefa da Natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie” (*IaG*, AA VIII, p. 22 / 26). “A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar [*o desenvolvimento das disposições naturais do género humano*], é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais” (*KU*, AA V, p. 432 / 273).

⁶ Acerca do conceito de política enquanto *Selbstbestimmung* de uma sociedade, cf. Gerhardt (1995, p. 224).

⁷ Para esta observação, cf. Gerhardt (1996, p. 478); cf. também Pinzani (2008, p. 222).

consideração as condições concretas nas quais as normas da razão pura prática são realizadas. Por fim acrescenta-se que a aplicação do direito tornada possível pela política não é instantânea, mas pressupõe pelo contrário uma dimensão intrinsecamente reformadora: a política implica portanto a presença simultânea de conservação e inovação, ou seja um contínuo equilíbrio entre o que por agora pode ficar imutável e o que deve ser modificado imediatamente.

1. A relação entre política e moral: a ‘flexibilidade’ do modelo kantiano

Alguns intérpretes defendem que a política kantiana seja moldada em base à moral;⁸ nesta perspectiva a ‘subordinação’ da política à moral é entendida como uma consequência do fato que o único direito inato considerado na *Rechtslehre*, ou seja o direito à liberdade externa, é fundado por Kant sobre uma base especificamente moral (e não fazendo referimento a uma mera questão prudencial). A este respeito note-se que é o próprio Kant a defender que

a verdadeira política não pode dar um passo sem antes ter rendido preito à moral [...]. Aqui não se pode realizar uma divisão em duas partes e inventar a coisa intermédia (entre direito e utilidade) de um direito pragmaticamente condicionado, mas toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito. (*ZeF*, AA VIII, p. 380 / 177)

Outras interpretações (entre as quais a de Pogge) apresentam pelo contrário a filosofia kantiana como uma esfera ‘que pode subsistir sozinha’ (*freestanding*) independentemente da sua relação com a moral ou com outras concepções religiosas, filosóficas, etc.;⁹ em relação a este debate deve-se mencionar também a posição de Rawls, o qual defende que a filosofia política de Kant não seja capaz de interagir com o pluralismo que caracteriza as sociedades contemporâneas exatamente devido à sua base intrinsecamente moral. Rawls defende que a moral kantiana representa uma doutrina ‘abrangente’ que se torna incompatível com o liberalismo político que ele coloca na base da sua teoria da justiça como equidade; por outras palavras, segundo Rawls o fato que nas atuais sociedades liberais existam diversas concepções individuais do bem implica a necessidade de abandonar uma doutrina ‘abrangente’ do bem comum que faça de referimento ao pensamento kantiano.¹⁰

⁸ No que concerne a relação entre política e moral, cf. Kersting (1984, pp. 35-37, 42-50).

⁹ Sobre a filosofia política kantiana enquanto teoria *freestanding*, cf. Pogge (2002, p. 134).

¹⁰ No que concerne esta interpretação, cf. Rawls (1993, p. 99); cf. também Flikschuh (2000, pp. 13-14).

A interpretação de Pogge é focalizada em duas questões: em primeiro lugar, na ideia que a filosofia política de Kant não dependeria da sua teoria moral, ou seja sobre a possibilidade de partir de premissas (metafísicas, antropológicas, morais) diferentes das kantianas e de adotar – apesar deste *background* diferente – a visão kantiana da política; nesta interpretação o conteúdo normativo da *Rechtslehre* é portanto considerado como compatível com perspectivas morais diferentes daquela kantiana. Em segundo lugar, Pogge defende que o próprio Kant compreendia assim a relação entre a sua filosofia política e a moral: o que Pogge queria demonstrar é que o próprio Kant considerava a sua filosofia política como independente em relação à esfera moral.¹¹

A primeira das duas teses de Pogge não encontra nenhuma objeção, enquanto que a segunda parece ao contrário mais difícil de defender: a propósito Pogge apresenta uma argumentação baseada no fato que cada ser humano tem inevitavelmente interesse em assegurar-se uma esfera de liberdade externa. Por outras palavras, o interesse em exercitar no modo melhor a nossa capacidade de agir nos impele a dar vida ao Estado para salvaguardar o espaço de ação no qual advém o exercício desta capacidade: a criação das instituições estatais surgiria então por motivos alheios à moral.

O ponto a questionar é portanto o seguinte: Kant compartilharia um argumento como este apenas proposto? Provavelmente não. Esta resposta é mais que plausível se tivermos presente que Kant critica duramente o modo como Hobbes analisa a necessidade de sair do estado natural; na perspectiva kantiana esta necessidade é de fato ligada ao real dever de entrar no estado civil (e não a um simples interesse):

com respeito ao estado jurídico pode dizer-se que todas as pessoas que podem contrair relações jurídicas entre si (mesmo de modo involuntário) devem entrar neste estado. [...] Deves, numa relação de coexistência inevitável com todos os outros, sair do estado de natureza para entrar num estado jurídico. (MS, AA VI, pp. 306-307 / 168-170)

A propósito convém lembrar que o fundamento da necessidade de entrar no estado jurídico reside no direito inato à liberdade externa; o fato que este direito seja por sua vez enraizado na nossa humanidade demonstra também que se trata de algo que depende da nossa capacidade moral (da nossa autonomia diria Kant), uma capacidade que cada um de nós detém enquanto ser humano. A necessidade do Estado encontra portanto o seu fundamento numa normatividade pré-política que tem um caráter especificamente moral; a razão pura prática constitui de fato o

¹¹ A propósito, cf. Pogge (2002, pp. 135, 149-150).

fundamento da necessidade do Estado enquanto moldura institucional dentro a qual o direito inato à liberdade externa pode ser defendido com eficácia: “um princípio da política moral é que um povo deve congregarse num Estado segundo os conceitos exclusivos da liberdade e da igualdade, e este princípio não se funda na prudência, mas no dever” (ZeF, AA VIII, p. 378 / 174).

O fato que a filosofia política de Kant seja compatível com perspectivas morais diferentes daquela kantiana corresponde à verdade, mas bem diferente é afirmar que esta fosse uma explícita intenção do próprio Kant. No entanto, é importante dar o devido valor ao fato que o projeto político kantiano esta bem longe de ser ‘abrangente’ (como defendia pelo contrario Rawls): a teoria política elaborada por Kant merece que seja valorizada mesmo pela sua flexibilidade, ou seja pela sua capacidade de ‘adaptar-se’ não só a diferentes concepções morais ou religiosas, mas também a diferentes contextos socioculturais.

No prefácio da *Metafísica dos costumes* evidencia-se que a esfera da política não pode ser analisada mediante uma reflexão puramente ideal que não tenha em consideração os possíveis pontos de conexão entre o modelo da razão pura prática e as condições concretas da sua realização:

se bem que o conceito de Direito seja um conceito puro, ele está, no entanto, orientado para a prática (para a aplicação aos casos que ocorrem na experiência), pelo que um sistema metafísico do Direito teria também de tomar em conta, nas suas divisões, a variedade empírica desses casos [...]. Mas, como a divisão perfeita dos elementos empíricos é impossível, onde ela é intentada (pelo menos, de modo aproximativo), tais conceitos não se podem apresentar no sistema como partes integrantes, mas tão somente figurar como exemplos nas anotações. (MS, AA VI, p. 205 / 5)

A propósito note-se que na *Rechtslehre* Kant fundamenta algumas das próprias argumentações em questões de fato (e não em raciocínios a priori); este ‘deslize’ em direção a considerações empíricas pode ser interpretado como uma consequência do status particular da esfera política, a qual requer necessariamente de tomar em consideração também os aspectos concretos da realização das normas do direito.

Na *Metafísica dos costumes* Kant revela-se assim consciente do fato que a construção de uma comunidade política regulamentada pelos princípios normativos da *Rechtslehre* advém ao nível da contingência de determinadas sociedades e culturas; a execução deste projeto direcionado a realizar as prescrições da razão pura prática na esfera mundana requer portanto de adquirir um saber pragmático adequado: por outras palavras, na esfera da política é necessário enriquecer a própria bagagem de

experiências e competências, de modo a potenciar a própria faculdade do juízo no que concerne a sua capacidade de aderir à realidade.

2. A *Urteilkraft* como instrumento da política

Em Kant a política constitui uma espécie de ‘ponte’ entre o reino da liberdade (representado pelos princípios normativos da *Rechtslehre*) e o reino da natureza, aqui entendido como o contexto das instituições atualmente existentes numa determinada comunidade: a política concerne portanto a relação dinâmica entre estas duas esferas, ou seja uma relação que, como veremos neste parágrafo, pode ser enquadrada corretamente somente fazendo referimento à *Urteilkraft*.¹² Mais precisamente, as reflexões kantianas são direcionadas a delinear em que coisa deve consistir o agir político: Kant pretende de fato identificar as estratégias de que um político deveria servir-se para realizar o que a razão pura prática apresenta como um modelo ideal, o qual deve no entanto ser ‘adaptado’ às especificidades contextuais de uma comunidade humana.

No escrito *A paz perpétua*, a política é definida como uma “*ausübende Rechtslehre*”,¹³ sublinhando assim que se trata de uma esfera que necessita de exercer uma atividade que é intrinsecamente dinâmica, ou seja aberta à interação com o contexto em que ocorre: por um lado, o direito fornece de fato os princípios universais que devem orientar a estrutura e a finalidade das nossas instituições; por outro, à política é entregue a tarefa de pôr em prática estes princípios, desviando assim a atenção para as consequências empíricas que possam derivar da sua realização concreta. Nesta perspectiva pode-se então afirmar que a política não fornece respostas definitivas, mas somente soluções provisórias que respondem às exigências de um determinado contexto aplicativo.

A política deve portanto refletir em como traduzir as prescrições da razão pura prática em princípios contextuais que se adaptem bem a uma determinada realidade social; a propósito recorde-se que segundo Kant a prudência necessária ao agir político deve ser sempre direcionada a realizar fins morais, ou seja projetos políticos a longo prazo que

¹² A interpretação da filosofia kantiana proposta por Arendt focaliza-se mesmo sobre este aspecto; a propósito cf. Arendt (1961). Cf. também Arendt (1982).

¹³ “Não pode existir nenhum conflito entre a política, enquanto teoria do direito aplicado [*ausübende Rechtslehre*], e a moral, como teoria do direito, mas teórica (por conseguinte, não pode haver nenhum conflito entre a prática e a teoria)” (*ZeF*, AA VIII, p. 370 / 163). Sobre o conceito de política enquanto *ausübende Rechtslehre*, cf. Gerhardt (1995, pp. 156-157).

tenham em conta as indicações normativas da razão pura prática: por outras palavras, a boa política encontra-se inevitavelmente a dever ‘manipular’ as forças que regulamentam o contexto do seu exercício, procurando no entanto ao mesmo tempo de conformar o estado atual das coisas ao modelo prescrito da razão através das normas do direito.

A figura a quem Kant entrega o dever de realizar este projeto é a do “político moral”, o qual “assume os princípios da prudência política de um modo tal que possam coexistir com a moral” (ZeF, AA VIII, p. 372 / 166). O instrumento sugerido por Kant para obter a transformação das constituições que já são jurídicas (*rechtlich*), mas ainda não conformes ao direito (*rechtmässig*) é constituído pela reforma progressiva; a propósito Kant demonstra ainda de ser consciente do fato que através reformas demasiado apressadas arrisca-se até de ir encontro a resultados contraproducentes:

o político moral formulará para si este princípio: se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontrarem defeitos que não foi possível impedir, é um dever [...] refletir o modo como eles se poderiam, logo que possível, corrigir [...]. Seria absurdo exigir que aquele defeito fosse erradicado imediatamente e com violência; o que, sim, se pode exigir ao detentor do poder é que, pelo menos, tenha presente no seu íntimo a máxima da necessidade de semelhante modificação. (ZeF, AA VIII, p. 372 / 166)

Esta ideia emerge ainda mais claramente no passo no qual Kant sublinha que a esfera da política concerne problemas contextuais que requerem sobretudo de saber colher ‘o momento justo’ para realizar as reformas:

[Algumas leis], sem serem exceções à norma jurídica, tendo porém em consideração as circunstâncias na sua aplicação, ampliando *subjetivamente* a competência (*leges latae*), contêm uma autorização para *adiar* a execução [...], para que elas não tenham lugar de um modo apressado e assim contra a própria intenção. (ZeF, AA VIII, p. 347 / 135)

Segundo a concepção kantiana da política é portanto necessário recorrer a uma ‘sensibilidade contextual’ que seja capaz de individuar as condições históricas e sociais nas quais realizar eficazmente as reformas:¹⁴ sem esta capacidade de analisar a fundo o contexto das próprias ações, o político não poderia de fato modificar as instituições existentes num modo duradouro.¹⁵

¹⁴ Este ponto é sublinhado por Gerhardt (2004, pp. 182-183, 186). Cf. também Gerhardt (1995, pp. 223-224).

¹⁵ Para esta observação, cf. Knippenbert (1993, p. 165).

Para resumir as considerações feitas até agora, pode-se dizer que a própria moral aconselha ao político a prudência, desde que esta última seja alcançada com fins morais,¹⁶ o que significa que não se pode realizar o direito se não se tem a plena consciência das condições empíricas que podem permitir-lhe ou impedir-lhe a atuação; a política pressupõe portanto a capacidade de juízo enquanto instrumento que permite de realizar as prescrições do direito mediante uma atitude pragmática e realística.

Um dos problemas que o político moral encontra é aquele de saber ‘prever’ corretamente as consequências das escolhas possíveis entre as quais se encontra a ter de escolher;¹⁷ deste ponto de vista a política solicita portanto de possuir conhecimentos, competências e sensibilidades nada fáceis de desenvolver, as quais no entanto são necessárias para julgar se determinadas reformas são ou não adequadas a um determinado contexto:

para a solução [...] do problema da prudência política, requiere-se um grande conhecimento da natureza para utilizar o seu mecanismo a favor do fim pensado e, no entanto, todo este conhecimento é incerto quanto ao seu resultado. (ZeF, AA VIII, p. 377 / 173)

A relação entre conhecimento e agir político é delineada por Kant num modo não totalmente claro: por um lado, o conhecimento do contexto é de fato apresentado como um elemento imprescindível do agir político, ou seja como um elemento sem o qual não seria possível realizar eficazmente nenhuma reforma das instituições existentes. Por outro lado, este conhecimento parece exercer às vezes um papel marginal. Em algumas partes textuais Kant defende de fato que a prudência política nunca será capaz de resolver o problema da realização da paz perpétua; esta incapacidade dependeria do fato que aos seres humanos é impedido um conhecimento do mundo tal de ser ao nível – de extensão e profundidade – do dever que a razão pura prática atribui ao político:

a razão não está suficientemente elucidada para abarcar a série das causas antecedentes que, segundo o mecanismo da natureza, permitam com segurança anunciar previamente o resultado feliz ou mau das ações e omissões dos homens. (ZeF, AA VIII, p. 370 / 164)

Todavia, esta espécie de limite estrutural da nossa capacidade de conhecer e prever as dinâmicas que regulamentam uma determinada sociedade parece dificilmente compatível com a confiança na nossa

¹⁶ “A política diz: ‘*Sede prudentes como a serpente*’; a moral acrescenta (como condição limitativa): ‘*e sem falsidade como as pombas*’” (ZeF, AA VIII, p. 370 / 164).

¹⁷ Sobre a relação entre consciência e agir político, cf. Ellis (2005, p. 142).

faculdade de conhecimento expressa por Kant em outras ocasiões. Apesar de ao político ser pedido de conhecer a fundo a realidade na qual atuar as reformas indicadas da razão pura prática, ao mesmo tempo é no entanto sublinhado que este conhecimento é caracterizado por uma complexidade que pelo menos em parte escapa à faculdade cognitiva do ser humano: deste ponto de vista parece então quase impossível ter uma visão clara de conjunto em relação às possíveis consequências das reformas em questão.

Um papel crucial na realização do direito e da paz perpétua é desempenhado pela *Urteilkraft*: a política solicita de fato de fazer uso não só de razão e entendimento, mas também e sobretudo de faculdade do juízo. O agir político tem portanto como pressuposto a sinergia entre duas esferas de conhecimento: a ligada à análise das dinâmicas sociais e antropológicas que regulamentam uma determinada comunidade e a focalizada no senso e nas finalidades implícitas de um determinado percurso histórico.

A realização do projeto da razão pura prática surge ao nível da contingência de determinados âmbitos histórico-culturais e deve ser analisada numa perspectiva contextual que seja capaz de colher com a devida ‘sensibilidade’ as especificidades que caracterizam um determinado contexto.¹⁸ A propósito evidencie-se que é a *reflektierende Urteilkraft* a representar um papel principal na compreensão das dinâmicas que regulamentam a esfera humana,¹⁹ as quais devem ser portanto indagadas não são através de juízos determinantes, mas também fazendo emergir as finalidades implícitas que movem o *esprit* de uma determinada comunidade cultural.²⁰ Por um lado, o juízo determinante consente de fato de enquadrar a realidade social reconduzindo os seus vários aspectos a determinados conceitos; por outro lado, através do juízo reflexivo é possível construir regras (ou seja novas leis) que refletem as peculiaridades do contexto em que são aplicadas as normas à priori do direito.

¹⁸ O fato que o político deva possuir uma espécie de ‘sensibilidade’ em relação ao contexto no qual se pensa de efetuar as reformas é evidenciado por Gerhardt (1995, p. 159). Cf. também Gerhardt (1996, pp. 482-483).

¹⁹ No que diz respeito à *reflektierende Urteilkraft* recorde-se brevemente que, na pesquisa do universal ao qual reconduzir o particular, a autonomia da capacidade de juízo reflexiva consiste exatamente no fato que aqui a *Urteilkraft* dá a si próprio o princípio que orienta a sua atividade. Cf. O seguinte trecho: “a faculdade de juízo reflexiva, que tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal, necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência [...]. Só a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal princípio como lei” (KU, AA V, p. 180 / 24).

²⁰ Sobre o papel da capacidade de juízo reflexivo na esfera política cf. Pleines (1983, pp. 118, 142).

Na esfera da política os princípios universais através dos quais se reconduz o particular não podem derivar da experiência num modo automático, mas sim ‘produzidos’ pelo sujeito julgador (ou seja o político), o qual se encontra a ter de interpretar um contexto que de outro modo representaria somente um conjunto caótico de usanças, atitudes psicológicas, especificidades culturais e sociais do mais variado gênero. Perante o particular (aqui constituído por esta multiplicidade de variáveis para interpretar) trata-se então de fazer emergir a regra que possa conferir um sentido ao contexto no qual nos movemos, procurando ao mesmo tempo de delinear novas leis que sejam capazes de interagir no melhor modo possível com a realidade política de uma determinada comunidade.

A *reflektierende Urteilskraft* deve portanto encontrar um equilíbrio entre o modelo ideal do direito e a realidade (institucional, social, econômica, cultural) que se nos apresenta: mais precisamente, pode-se dizer que este ‘adaptar’ os princípios universais do direito às peculiaridades das circunstâncias solicita de ‘inventar a regra’ que possa ligar o plano normativo da razão pura prática e o contexto tido em consideração. A função política da faculdade do juízo reflexiva consente assim de evitar uma aplicação dogmática dos princípios da *Rechtslehre* que poderia tornar-se até contraproducente.

Se na esfera da ética o contexto no qual nos movemos é a maior parte das vezes muito limitado, no plano da política é necessário pelo contrário confrontar-se com uma quantidade enorme de variáveis em jogo, ou seja com um conjunto de conhecimentos e competências tão vasto que resulta às vezes difícil de circunscrever. Este quadro complica-se ainda mais se se tem em consideração que a faculdade do juízo que intervém na esfera política tem de ser sempre mais aperfeiçoada, sem que se possa chegar a uma realização definitiva da formação do político: aperfeiçoar a faculdade do juízo no que se refere ao agir político significa de fato empreender um percurso no qual emergem *in itinere* novas ocasiões de reflexão e portanto novos objetivos contextuais a realizar.

Como observação conclusiva acrescenta-se por fim que Kant atribui à figura do intelectual não só a função de informar e orientar a opinião pública, mas também a de dar voz à razão através de uma permanente vigilância das ações das instituições; Kant defende de fato que a mais relevante responsabilidade política dos cidadãos não seja tanto a de dedicar-se à reflexão filosófica em geral, mas mais a de ‘julgar’ se a atividade dos seus governantes resulta compatível com o modelo prescrito pela razão pura prática: na perspectiva kantiana o

filosofo é portanto chamado a denunciar mediante as próprias obras a injustiça das instituições e do estado atual das coisas, tendo ao mesmo tempo como objetivo exercer uma influência sobre a praxe política da própria comunidade.

Referências

- KANT, I. *A paz perpétua*. trad. por A. Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. *A metafísica dos costumes*. trad. por J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. trad. por V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. trad. por A. Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. *Sobre a pedagogia*. trad. por F. Cock Fontanella. Piracicaba: Unimep, 1996.

Literatura secundária

- ARENDT, H. “Freedom and politics”. In: A. Hunold (ed.), *Freedom and serfdom: an anthology of Western thought*. Dordrecht: Reidel, 1961.
- _____. *Lectures on Kant’s political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- ELLIS E. *Kant’s politics: provisional theory for an uncertain world*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- FLIKSCHUH K. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GERHARDT V. *Immanuel Kants Entwurf “Zum ewigen Frieden”. Eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- _____. “Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik”. In: G. Schönrich; Y. Kato (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis zwischen Philosophie und Politik bei Kant*. In: O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

- KNIPPENBERG, J. M. "The politics of Kant's philosophy". In: R. Beiner; W. J. Booth (eds.), *Kant and political philosophy: the contemporary legacy*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- PINZANI, A. "Representation in Kant's political theory", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 16 (2008): 203-226.
- KERSTING, W. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.
- PLEINES, J. E. *Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983.
- POGGE, T. "Is Kant's Rechtslehre a 'comprehensive liberalism'?" In: M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- RAWLS, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Resumo: Este artigo concerne três questões: a concepção kantiana da política, a sua relação com a doutrina do direito e o papel da *Urteilskraft* na esfera da política. No § 1 sublinha-se que a perspectiva kantiana é caracterizada por uma flexibilidade contextual que permite de realizar o modelo normativo da *Rechtslehre* em diversas circunstâncias culturais: à política diz respeito, de fato, o como 'traduzir' as prescrições do direito em princípios contextuais que se adaptem corretamente a uma determinada comunidade humana. No § 2 analisa-se o papel da capacidade de juízo enquanto instrumento capaz de compreender as especificidades do contexto no qual se realizam as reformas políticas solicitadas pela razão prática; a propósito será evidenciado que através da *reflektierende Urteilskraft* é possível construir regras (ou seja novas leis) que refletem as peculiaridades do contexto ao qual são aplicadas as normas a priori do direito.

Palavras-chave: Kant, política, direito, razão prática, faculdade do juízo

Abstract: This article concerns three main topics: Kant's conception of politics, his relation with the doctrine of Right and the role of the *Urteilskraft* in the sphere of politics. In § 1 I underline that the Kantian perspective is characterized by a contextual flexibility which enables us to realize the normative model of the *Rechtslehre* in different cultural circumstances: indeed, politics pertains the 'translation' of the prescriptions of Right into contextual principles that can effectively adapt to a certain human community. In § 2 I analyze the role of the capacity of judgment as an instrument that can grasp the specificities of the

context in which we realize the political reforms required by practical reason; in this regard, I stress that through the *reflektierende Urteilskraft* we can construct rules (i.e. new laws) that mirror the peculiarities of the context to which we apply the a priori norms of Right.

Keywords: Kant, politics, Right, practical reason, capacity of judgment

Recebido em 03/04/2014; aprovado em 12/05/2014

El despertar del sueño dogmático. Un análisis histórico y sistemático

[Awakening from the dogmatic slumber: a historical and systematic investigation]

Fernando Moledo*

Universidade de Buenos Aires / CONICET (Buenos Aires, Argentina)

Uno de los testimonios autobiográficos de Kant más significativos acerca de la génesis de la *KrV* es el comentario de *Prolegómenos* sobre la interrupción del sueño dogmático motivada por la advertencia de Hume:

Lo confieso de buen grado: la advertencia de *David Hume* fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente. (*Prolegomena*, AA 04, p. 260)¹

La interpretación de este comentario se ve dificultada, no obstante, por el hecho de que Kant también se refiere a la Antinomia de la razón pura como a aquello que lo despertó del sueño dogmático. En una carta que le envía a Garve el 21 de septiembre de 1798 afirma al respecto:

El punto del que partí no ha sido la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad etc., sino la Antinomia de la r[azón] p[ura]: “El mundo tiene un principio: no tiene ningún principio etc. hasta la cuarta: Hay libertad en el Hombre, contra: no hay libertad alguna, sino que todo es en él necesidad natural”; esto fue lo que primero me despertó del sueño dogmático y me impulsó a la Crítica de la razón misma, para superar el escándalo de la contradicción aparente de la razón consigo misma. (*Briefwechsel*, AA 12, p. 257-258)

A primera vista un comentario parece contradecir al otro. En este trabajo vamos a estudiarlos con el propósito de desarrollar una

* Email: fernandomoledo@gmail.com

¹ Todas las obras de Kant se citan siguiendo la edición académica (con la sigla AA). Las obras se citan, además, siguiendo el modo y las siglas estipuladas para ello por la revista *Kant Studien*. Para todas las traducciones de esta obra al castellano sigo la traducción de Mario Caimi: *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (Buenos Aires: Editorial Charcas, 1984). Del mismo modo, para todas las traducciones de la *Crítica de la razón pura* al castellano corresponde sigo la traducción de Caimi: *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Colihue, 2007).

interpretación que permita conciliarlos de manera coherente.² Voy a argumentar al respecto que el despertar del sueño dogmático es un proceso que se desarrolla a lo largo de la década de 1760. Sostendré que ese proceso comienza con la puesta en cuestión de la posibilidad de emplear el método dogmático en metafísica, motivada por el tratamiento escéptico humeano de la causalidad. Y argumentaré que se consuma con el tránsito al examen de la razón como facultad de conocimiento puro, motivado por el tratamiento escéptico de las afirmaciones cosmológicas que darán forma a la Antinomia de la razón pura.

² El problema de interpretar de manera coherente los dos comentarios constituye a esta altura uno de los temas clásicos y más discutidos dentro de los estudios kantianos. La primera solución que se encontró al respecto en el contexto de los estudios kantianos fue afirmar que cada uno de ellos debía referirse en realidad a algo distinto. Ya de manera temprana Fischer señaló que el despertar del sueño dogmático provocado por la advertencia de Hume se habría producido a comienzos de la década de 1760, en base a la lectura de la *Investigación sobre el entendimiento humano* y al análisis de la causalidad que tiene lugar en ella. (Fischer, 1928, p. 315). Contra esta interpretación Paulsen sostuvo poco tiempo después que el despertar provocado por el tratamiento humeano de la causalidad habría tenido lugar después de 1770 y estaría asociado al problema de la validez objetiva de las categorías; es decir: al origen de la Deducción trascendental. La Antinomia de la razón pura sería en cambio aquello que habría despertado a Kant por primera vez del sueño dogmático sobre el final de la década de 1760. (Paulsen, 1924, p. 97 y ss.).

Como no deja de resultar extraño que Kant se refiera a dos despertares del sueño dogmático distintos, se ha sugerido de manera más reciente que quizás el comentario sobre la Antinomia debería atribuirse a una confusión de Kant motivada por su avanzada edad y por el tiempo que ya lo separaba entonces del acontecimiento en cuestión (cf. Beck, 1978, p. 119). Efectivamente el comentario de la carta a Garve es equívoco. Kant se refiere en él al conflicto de la razón consigo misma que se plantea entre la posibilidad de la libertad y la necesidad natural como al cuarto conflicto antinómico cuando en realidad, según lo que se afirma en la *KrV*, ese conflicto es el que se plantea en tercer lugar. De cualquier modo, la idea de que Kant se confundiera al señalar la Antinomia de la razón pura como motivo del despertar del sueño dogmático no parece verosímil pues ya se había referido a ella del mismo modo alrededor de 1793, en los *Progresos de la metafísica* (cf. *FM*, AA 20, p. 319) e inclusive, como veremos más adelante en este mismo trabajo, en los *Prolegómenos* (cf. *Prol*, AA 04, p. 338).

El tema volvió a cobrar actualidad algunos años más tarde a partir de la original propuesta de Kreimendahl al respecto. De acuerdo con este autor, los dos comentarios de Kant se referirían a un mismo acontecimiento, ocurrido entre 1768 y 1769. Ese acontecimiento sería el descubrimiento de la antinomia de la razón pura, motivado por la lectura del último capítulo de la primera parte del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. En estos términos Kant habría sido despertado del sueño dogmático por Hume, pero ese despertar no se habría producido por el tratamiento del problema de la causalidad que tiene lugar en la *Investigación*, sino por las tesis relacionadas con la problemática de la antinomia de la razón pura que, según Kreimendahl, sería posible detectar en el capítulo mencionado del *Tratado* (cf. Gawlick und Kreimendahl, 1987, pp. 189 – 198 y Kreimendahl, 1990). Una tesis similar había sido sugerida antes también por Kuehn (1983).

La propuesta de Kreimendahl plantea dificultades difíciles de sortear y por eso ha sido objeto de duras críticas. Dado que Kant no leía inglés y que el *Tratado de la naturaleza humana* se traduce al alemán recién entre 1790 y 1792 Kreimendahl debe recurrir a una hipótesis polémica para justificar su propuesta. El capítulo del *Tratado* cuya lectura, según Kreimendahl, habría causado el despertar del sueño dogmático de Kant, fue traducido al alemán por Hamann y publicado en 1771 con el título *Nachtgedanken eines Zweiflers*. La hipótesis de Kreimendahl al respecto es que, debido a la amistad que unía a Kant con Hamann, Kant debió tener acceso a la traducción en 1768, antes de su publicación en 1771. La interpretación de Kreimendahl fue cuestionada fuertemente por Brandt (1992). Poco después también Vázquez Lobeiras se refirió críticamente a ella (cf. Vázquez Lobeiras, 1994).

1. El significado general de la imagen del despertar del sueño dogmático

El problema que nos hemos propuesto estudiar es complejo y supondrá el análisis de diversos elementos. Lo primero que haremos al respecto será precisar, en esta sección, el significado general que se le puede dar a la imagen kantiana del despertar del sueño dogmático. Para eso recurriremos a la doctrina kantiana de los tres estadios de la historia de la metafísica: dogmatismo, escepticismo y criticismo. Kant expone esa doctrina en *Los progresos de la metafísica*,³ pero se encuentra presupuesta ya de manera implícita en la *KrV*, como un motivo que recorre toda la obra.⁴ Esta última será la fuente a la que prestaremos atención acá.

Los tres estadios, o etapas, de la metafísica (en la *KrV* Kant no se refiere todavía explícitamente a esas etapas como “estadios”) no pretenden reflejar el progreso efectivo de la metafísica, tal como podría haberse desarrollado, por ejemplo, en las distintas escuelas a lo largo de la historia (A 853/ B 881). Se trata, más bien, de etapas de una historia de la razón. Dicha historia es pensada como el producto del desenvolvimiento de la razón misma, dirigido hacia la resolución de los problemas fundamentales que ella se plantea, en virtud de su propia naturaleza, como facultad de conocimiento incondicionado.⁵ Según lo que surge de la última sección de la *KrV*, dedicada a la “Historia de la razón pura” (A 852/ B 880), la distinción de las tres etapas se logra, específicamente, atendiendo al método. La primera etapa, el dogmatismo, corresponde, pues, al desarrollo

³ “Hay pues tres estadios, que la filosofía había emprendido en pos de la metafísica. El primero era el estadio del dogmatismo; el segundo el del escepticismo; el tercero el del criticismo de la razón pura”. (FM, AA 20, p. 264).

⁴ Una exposición explícita de esas tres etapas de la metafísica en la *KrV* se encuentra en el siguiente pasaje: “El primer paso, en los asuntos de la razón pura, que caracteriza la edad infantil de ella, es *dogmatico*. El recién mencionado segundo paso es *escéptico*, y da testimonio de la cautela de una facultad de juzgar escarmentada por la experiencia. Ahora, empero, es necesario todavía un tercer paso, que le corresponde a la facultad de juzgar madura y viril, que tiene por fundamento máximas firmes, de acreditada universalidad; a saber, [el paso que consiste en] someter a evaluación, no los *facta* de la razón, sino la razón misma, en lo que concierne a toda su facultad y su aptitud para conocimientos puros *a priori*; lo cual no es censura, sino *crítica* de la razón” (A 761/ B 789).

⁵ Los problemas que la razón se plantea a sí misma y que determinan el fin que permite pensar en una historia del desarrollo progresivo de ella, son problemas que la razón se plantea a sí misma, en virtud de su propia naturaleza, como facultad de conocimiento incondicionado. En ese sentido Caimi observa que en los *Progresos* Kant presenta la historia de la metafísica como una historia fundada en la naturaleza misma de la razón (cf. Caimi, 1989, p. 86). Esos problemas son: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios. “El propósito último al que en último término se dirige la especulación de la razón en el uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios” (A 789/ B 826). También cf. los “problemas inevitables de la razón pura misma son *Dios, libertad e inmortalidad*” (A 3/ B 7).

de la metafísica según el método matemático, que empleado en filosofía, como afirma Kant, recibe el nombre de método dogmático (A 713/ B 741).

Según Wolff, que es en quien Kant ve al representante máximo del dogmatismo (cf. A 856/ B 884), el método matemático, o dogmático, es el método que se encuentra a la base de la ciencia en general. Consiste, básicamente, en la adquisición de conocimiento mediante el razonamiento ordenado, a partir de la definición clara de las cosas.⁶ De este modo sería posible lograr en el ámbito de la metafísica, que es la ciencia de todo aquello que podemos saber por medio de la razón con entera independencia de la experiencia, la misma certeza que se logra en matemática. Sin embargo, Kant observa al respecto en la *KrV* que el uso de ese método en metafísica no hace más que conducir a afirmaciones de las que nunca se puede estar enteramente seguro y que desembocan en controversias interminables. El resultado de ello es que la metafísica, considerada en un tiempo “la reina de todas las ciencias” (A viii), terminó convirtiéndose finalmente en un “campo de batalla [...] de disputas de fin” (A viii).

La única solución para esas disputas –argumenta Kant en la *KrV*– es examinar primero, y de manera exhaustiva la razón con el propósito de determinar si es posible en general obtener conocimiento sobre las cosas gracias al sólo uso de ella (es decir: gracias a la razón pura) con entera independencia de la experiencia. Justamente ese es el propósito de la *KrV*, que funciona por eso como una propedéutica de carácter metodológico para la metafísica, y que debe servir así para dictar un veredicto definitivo en el caso de las disputas que impiden el desarrollo seguro de la metafísica como ciencia. Esta relación de la metafísica, construida siguiendo el método dogmático, con la *KrV*, entendida como una propedéutica para ella, es precisamente lo que permite ahora obtener la definición del *dogmatismo*, que según Kant no es sino “la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos” (B xxxv). Se trata, pues, del “proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de la facultad propia de ella*” (B xxxv).⁷

⁶ Wolff caracteriza el método matemático del siguiente modo: “Si reflexiono hasta lo más preciso sobre aquello que se hace en el método matemático, encuentro estas tres partes: 1 que todos los términos, por los que son indicadas las cosas, de las que se demuestra algo, son explicados por medio de conceptos distintos y detallados; 2 que todas las proposiciones son demostradas ordenadamente por razonamientos que dependen ente sí; 3 que ninguna premisa es aceptada, que antes no haya sido distinguida” (Wolff, 1733, pp. 61 ss.) En esta interpretación del método dogmático en Wolff sigo la lectura de Norbert Hinske (2011, pp. 27 ss.)

⁷ Cf. “El dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura” (B xxx). En términos similares Kant define el dogmatismo en la *Lógica* como “la confianza ciega en la capacidad de la razón de expandirse *a priori* por meros conceptos” (*Log*, AA 09, pp. 83 s.).

Con la *KrV* debe comenzar, pues, una nueva etapa en la historia de la metafísica (el criticismo). Ahora bien, el tránsito del *dogmatismo* a la “época de la crítica” (A xii nota) no es inmediato, sino que es propiciado, a su vez, por una etapa intermedia: el *escepticismo*.

Kant distingue el método escéptico del escepticismo. El método escéptico consiste en “contemplar un combate de afirmaciones, o más bien, de provocarlo, no para decidir finalmente a favor de una u otra parte, sino para investigar si el objeto de él no es quizá un mero espejismo” (A 423/ B 451). El escepticismo, en cambio, es un *estado* resultante de la aplicación del método escéptico a las afirmaciones de la metafísica dogmática; las cuales, por falta de una crítica previa, se descubren carentes de fundamento: “El uso dogmático de ella [la razón] sin crítica [conduce] a afirmaciones sin fundamento, a las que pueden oponérseles [otras] igualmente verosímiles, y por tanto, [conduce] al *escepticismo*” (B 22 y s.). Este estado en el que desemboca el dogmatismo cuando se aplica el método escéptico a sus afirmaciones se caracteriza porque en él se “condena sumariamente toda la metafísica” (B xxxvi); es decir: porque en él se rechaza la posibilidad misma del uso de la razón como una facultad de conocimiento puro.

Ahora bien, precisamente por ese motivo —explica Kant— el escepticismo no puede ser, en realidad, más que un lugar de tránsito para la razón. Ciertamente con el escepticismo se evita incurrir en los errores que se podían cometer en el contexto del dogmatismo, cuando se afirmaban cosas sin tener completa claridad sobre ello. Pero los problemas a cuya resolución apunta la metafísica, que había sido desarrollada en un principio según el método dogmático son, como se dijo ya, un producto natural de la razón. Y por ese motivo, la condena sumaria de la metafísica no puede darle a la razón tranquilidad alguna: ella se plantea necesariamente esos problemas, y no deja de hacerlo, por más que se diga que no se les puede dar ninguna solución. De ahí que el escepticismo sólo pueda contar como una etapa transitoria en la historia de la metafísica: “El escepticismo es un lugar de descanso para la razón humana, donde ella puede reflexionar sobre su excursión dogmática y puede levantar el plano topográfico de la región en la que se encuentra, para poder elegir su camino, en adelante, con mayor seguridad; pero no es un lugar de habitación para residencia permanente;

En la metafísica rectificadora por la crítica los problemas fundamentales que la razón se plantea a sí misma alcanzan su significado pleno y último en función del interés práctico de la razón: “Todos los aprestos de la razón, en el trabajo que se puede llamar filosofía pura, están dirigidos, en verdad, sólo a los tres problemas mencionados. Éstos, a su vez, tienen su propósito remoto, a saber, *lo que hay que hacer* si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro. (A 801/ B 829). Kant se refiere a esa metafísica futura en los *Progresos de la metafísica* como a la metafísica “práctico dogmática” (*FM*, AA 20, p. 281). Sobre el tercer estadio de la metafísica como estadio práctico-dogmático, cf. Caimi (1989, pp. 113 ss.).

pues ésta sólo puede encontrarse en una completa certeza, ya sea del conocimiento de los objetos mismos, o de los límites dentro de los cuales todo nuestro conocimiento de objetos está encerrado”. (A 761 s./ B 789 s.)

La única salida posible que queda al escepticismo, y que no implica a su vez una recaída en el dogmatismo, consiste en que la razón se examine a sí misma, con el propósito de establecer con claridad si se la puede utilizar como facultad de conocimiento metafísico o no, y, de ser ello posible, bajo qué condiciones y dentro de qué límites se lo puede hacer. Esa única salida es, pues, la *KrV*.⁸ Así, el método escéptico, que parecía tan destructivo para la metafísica en un comienzo, porque conducía a su condena sumaria (el escepticismo), tiene, después de todo, un efecto benéfico y un significado positivo fundamental para la metafísica. En efecto, sirve para “despertar la cautela” de la razón y conducirla de ese modo a la *KrV*.⁹ Este despertar del

⁸ En la lección de metafísica Dohna, que corresponde al período en el que tiene lugar la redacción de *Los progresos de la metafísica*, Kant presenta de manera sucinta, y con gran claridad, su concepción general de la historia de la metafísica como un desarrollo progresivo fundado en la naturaleza de la razón: “La metafísica le es inevitable al hombre, porque por el conocimiento empírico él adquiere siempre sólo algo condicionado, y entonces quiere también [llegar] a lo incondicionado. Esto [lo incondicionado] siempre es suprasensible. Por lo tanto el fin de la metafísica es el conocimiento de lo suprasensible. En eso la experiencia ya no sirve como piedra de toque del acierto o de la falla. El dogmatismo aquí se vuelve muy sencillo, porque uno toma por verdadera una afirmación que ninguna otra contradice. Pero entonces vinieron los escépticos e indujeron una reforma general. Por la contradicción de nuestros conocimientos nos percatamos de su falla [de la falla de nuestros conocimientos] y así es socavado el dogmatismo. Para ensayar ahora si todavía se puede lograr algo [en la metafísica] tenemos pues que investigar el sujeto, nuestra razón, y no el objeto. Así debe ser determinada primero entonces la posibilidad del conocimiento a priori, 2. su extensión, y 3. sus límites. Eso lo hace la Crítica de la razón pura” (V. Met/ Dohna, AA 28, pp. 620 s.).

⁹ “Contra el dogmático sin crítica, que no ha medido la esfera de su entendimiento, y que por tanto no ha determinado según principios los límites de su conocimiento posible, y que por consiguiente no sabe ya de antemano cuánto puede, sino que cree que lo descubrirá mediante meros ensayos, estos ataques escépticos no solamente son peligrosos, sino que le resultan incluso fatales. Pues si él es alcanzado en una única afirmación que no puede justificar, y cuya apariencia ilusoria no puede tampoco explicar a partir de principios, entonces la sospecha recae sobre todas [sus afirmaciones], por muy convincentes que por otra parte puedan ser. Y así el escéptico es el maestro disciplinario del argüidor dogmático, [que lo conduce] a una sana crítica del entendimiento y de la razón misma. Cuando ha llegado allí, no tiene ya más ataques que temer; pues entonces distingue entre su posesión y lo que queda enteramente fuera de ella, sobre lo cual no tiene pretensiones, y acerca de lo cual tampoco puede enredarse en controversias. Así el procedimiento escéptico no es *satisfactorio* en sí para las cuestiones de la razón, pero sí es un *ejercicio preparatorio*, para despertar la cautela de ella y para indicar[le] recursos eficaces, que pueden afirmarla a ella en sus posesiones legítimas” (A 768 s./ B 796 s.). Kant afirma en ese sentido que el “*método escéptico* [...] es completamente diferente del *escepticismo*”. El escepticismo es “un principio de ignorancia artificial y científica que socava los fundamentos de todo conocimiento para no dejarle en ninguna parte, hasta donde sea posible, ninguna confianza ni seguridad”. En cambio “el método escéptico busca la certeza tratando de descubrir, en esa disputa sostenida sinceramente por ambas partes, y desarrollada con entendimiento, el punto de malentendido, para hacer como los legisladores sabios, que de la perplejidad de los jueces en los litigios, extraen enseñanza para sí mismos acerca de lo que es incompleto y no está suficientemente determinado en sus leyes” (A 424/ B 451). En la *Lógica* Kant afirma que, por tanto, “tan dañino como es este escepticismo, es pues sin embargo tan útil y adecuado el método escéptico, en la medida en que por él no se entiende nada más que sólo la técnica de tratar algo como incierto y de llevarlo a la más alta

que se habla aquí es justamente el despertar al que se refiere Kant con la imagen del despertar del sueño dogmático. Se trata del cuestionamiento de la metafísica construida acríticamente según el método dogmático, como un cuestionamiento que tiene lugar en base al tratamiento escéptico de las afirmaciones de la metafísica, y que funciona, a su vez, como paso previo que debe servir para conducir finalmente a la *KrV*.

Después de haber analizado el significado general de la imagen kantiana del despertar del sueño dogmático, pasemos ahora al estudio del comentario sobre el despertar del sueño dogmático motivado por la advertencia de Hume, que es justamente en quien Kant ve el representante paradigmático del escepticismo (A 856/ B 884).

2. La advertencia de Hume

Para estudiar este comentario conviene comenzar examinando la fuente de la que proviene, en general, la imagen kantiana del despertar del sueño dogmático. Como se ha observado tempranamente en el contexto de los estudios kantianos,¹⁰ todo indica que esa fuente es el prólogo de Sulzer a la traducción alemana de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume (de aquí en más se cita como *Investigación*), publicada en 1755. En ese prólogo, Sulzer señala que el motivo que lo impulsó a darle difusión a la traducción fue el efecto positivo que creía que ella podría tener en el contexto filosófico alemán. Y eso, por dos motivos. Por un lado, el estilo sencillo y agradable empleado por Hume debería servir, según Sulzer (1755, p. 4 ss.), como ejemplo de la manera en la que se debe difundir la filosofía, después de haberla asegurado siguiendo para ello el método matemático más riguroso. Por otro lado, la aplicación del método escéptico llevada a cabo por Hume debería servir además para fomentar un examen profundo de aquellos conocimientos que se tienen por verdaderos, con el propósito de asegurarlos así contra las críticas más filosas.¹¹ Sulzer señala en ese sentido su deseo de que, motivando ese examen, la traducción de la *Investigación* “despierte un poco de su ocioso reposo” a los “filósofos en Alemania”.¹² La imagen kantiana del despertar del sueño dogmático,

incertidumbre, con la esperanza de llegar a descubrir la verdad por este camino. Este método es pues en realidad una mera suspensión del juicio. Él [este método] es muy útil al método crítico” (*Log*, AA 09, p. 84)

¹⁰ Cf. Riehl (1908, p. 306).

¹¹ “No sería de poco provecho para la filosofía, si a cada filósofo, en sus investigaciones, le fuera puesto un escéptico a su lado, que le tirara siempre de la manga, cada vez que afirmara la verdad de una cosa, contra la que todavía quedan dudas importantes. Eso afilaría mucho su reflexión y lo obligaría a seguir la pista de todas las verdades hasta los principios primeros y más seguros” (Sulzer, 1755, p. 3).

¹² *Ibid.* (sin paginar = p. 3b).

entendida en los términos generales en los que lo hemos hecho, debió tener, pues, su origen en esta frase.¹³

El ejercicio del método escéptico que, según Sulzer, debería servir para despertar a los filósofos alemanes de su ocioso reposo tiene lugar en la *Investigación* de Hume fundamentalmente alrededor del análisis de la idea de la relación causal. Y efectivamente Kant identifica en *Prolegómenos* la advertencia de Hume con la “objeción” acerca del “concepto del nexo de causa y efecto” (cf. *Prol*, AA 04, p. 260) formulada en la cuarta sección de la *Investigación*: “Dudas escépticas en relación de los efectos del entendimiento” (*Prol*, AA 04, p. 258 nota).

La objeción de Hume sobre la causalidad contenida en esa sección, a la que se refiere Kant, se obtiene a partir de la pregunta por el origen de la idea de la conexión causal. En esa idea es pensada una conexión *necesaria* entre dos cosas. Pero entendida en esos términos –argumenta Hume– queda claro que esa idea no pudo haber sido obtenida mediante meros razonamientos, en base al análisis de las representaciones. En efecto, por medio del análisis de una representación nunca se podría conocer que a algo debe seguirle necesariamente la existencia de otra cosa. De manera tal que así no se podría obtener la idea de la conexión causal. Pero tampoco se puede conocer esa idea, ciertamente, recurriendo a la experiencia. En efecto, la experiencia no puede proporcionar ninguna percepción que corresponda a la conexión necesaria que es pensada en la idea de la causalidad. El origen de esa idea, argumenta Hume, no es, pues, más que la mera asociación habitual de representaciones que se dan conjuntamente en la experiencia. Dicha asociación tiene lugar como un mero efecto de la imaginación, basado en las leyes naturales propias de la mente humana. Y según esto, la idea de la conexión causal es un producto de la naturaleza humana, introducido, sin más fundamento, en la experiencia. Pero allí se lo toma, sin embargo, como si se tratara de algo que tiene lugar realmente entre las cosas; es decir: como una relación real.¹⁴

Kant observa al respecto en *Prolegómenos* que, en la medida en que la idea de la causalidad, tal como señala Hume, es, efectivamente, uno de los fundamentos de la metafísica, la objeción formulada en la *Investigación* constituye el golpe más fuerte que se le pudo haber dado a esa ciencia alguna vez, “hasta donde alcanza su historia” (*Prol*, AA 04, p. 257). Y

¹³ Brandt, que también lo ve así, señala que incluso la expresión “advertencia” que utiliza Kant para referirse a aquello que motivó la interrupción del sueño dogmático (“la advertencia de Hume”) pudo provenir de la traducción de la *Investigación* (cf. Brandt, 1989). En efecto, según la traducción alemana, Hume afirma allí lo siguiente: “He leído estas advertencias momentáneas en conjunto, con el propósito de despertar las ansias de los filósofos y no tanto de despertar una suposición ni menos una convicción completa” (Hume, 1755, p. 61).

¹⁴ Hume, 1748, pp. 51 y ss.

sirvió para llegar a la conclusión de que “no hay ninguna metafísica, ni puede haberla” (*Prol*, AA 04, pp. 257 s.). Es decir, según lo que hemos visto acá, para provocar la condena sumaria de la metafísica que caracteriza al escepticismo.

Kant añade a ello en *Prolegómenos* cómo fue exactamente que la advertencia de Hume sirvió para propiciar su despertar del sueño dogmático:

Intenté en primer lugar ver si la objeción de *Hume* no se podía representar en general, y encontré luego: que el concepto del nexo de causa y efecto no es ni con mucho el único mediante el cual el entendimiento piensa *a priori* conexiones de las cosas, sino que más bien la metafísica consiste enteramente en ello. (*Prol*, AA 04, p. 260)

El resultado de la generalización de la advertencia de Hume es, pues, la constatación de que todos los conocimientos en los que consiste la metafísica, y a los que se llega mediante meros razonamientos, son afirmaciones como la de la conexión necesaria de la causa con el efecto. Se trata de juicios en los que se piensa una conexión o *síntesis* entre dos cosas, el conocimiento de la cual no descansa en la experiencia, sino que se afirma *a priori*, con plena independencia de ella, basándose para eso solo en la razón (en la razón pura).

También en los conocimientos de la matemática —explica Kant en la *KrV*— se afirma, con independencia de la experiencia, una conexión o síntesis. Justamente esa semejanza entre la matemática y la metafísica —añade— fue lo que motivó que se empleara sin más el método de la primera en la última, y que se creyera que gracias al uso enteramente especulativo de la razón se podrían obtener en metafísica conocimientos seguros sobre las cosas, al igual que se lo hace en matemática.¹⁵ Pero entre ambas —argumenta Kant— hay una diferencia fundamental, que parece haber pasado inadvertida, y que hace imposible emplear, así sin más, el método de la matemática en la metafísica. Aunque el conocimiento matemático no descansa en la experiencia, lo hace, sin embargo, en la intuición pura del espacio y del tiempo. Los objetos de la matemática son contruidos *a priori* en la intuición pura del espacio y del tiempo. Por eso es posible formular juicios sintéticos sobre ellos, con total independencia de la experiencia, que

¹⁵ “Pero lo que oscureció además por otra parte la idea fundamental de la metafísica fue que ella, como conocimiento *a priori*, muestra cierta homogeneidad con la matemática, [homogeneidad] que, por lo que concierne al origen *a priori*, [hace que estén] emparentadas entre sí; pero en lo que respecta a la manera de conocimiento por conceptos en aquélla, en comparación con la manera de juzgar *a priori* sólo mediante la construcción de los conceptos, en ésta, y por tanto, [en lo que respecta] a la diferencia entre un conocimiento filosófico y el matemático, se revela aquí una heterogeneidad igualmente rotunda, que se sentía siempre, por así decirlo, pero que nunca se pudo llevar a criterios precisos.” (A 844/ B 872)

pueden ser conocidos, no obstante ello, por medio de una intuición (pura), con evidencia plena. Pero en metafísica no se cuenta con este auxilio de la intuición pura. Allí todo es conocido sólo mediante meros razonamientos. ¿Cuál es, entonces, el fundamento de la validez de los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica? Esta pregunta –afirma Kant–, a la que lo condujo el análisis del problema de la causalidad, es, pues, la pregunta en torno a la cual se resume todo el problema de la posibilidad de la metafísica; y es precisamente aquello que se debe responder por medio de la *KrV*.¹⁶

Todo indica que el despertar del sueño dogmático, entendido como el cuestionamiento de la posibilidad de la metafísica construida según el método dogmático, y como un despertar que fue provocado en ese sentido por el tratamiento escéptico de la causalidad en la *Investigación*,¹⁷ ya está en marcha a principios de la década de 1760. En el comentario de *Prolegómenos* Kant afirma al respecto que el despertar del sueño dogmático ocurrió “hace muchos años” (*Prol*, AA 04, p. 260) y si bien no da detalles precisos sobre el momento al que se refiere, es posible constatar, en efecto, que a principios de la década de 1760 ya cuestiona la posibilidad de emplear en metafísica el método matemático. Ese cuestionamiento tiene lugar entonces justamente en base al hecho de que en metafísica no se cuenta con el auxilio de la intuición para conocer la verdad de sus afirmaciones, con el que sí se cuenta, en cambio, en la matemática (aunque Kant en ese momento todavía no se refiere a esa intuición como a una intuición pura). Esta es precisamente la tesis principal que Kant sostiene en el escrito *Investigación sobre la distinción de los principios de la teología natural y de la moral*, que prepara para el concurso que realiza la academia

¹⁶ Por eso, sostiene Kant, “el problema propio de la razón pura está contenido en la pregunta: ¿*Como son posibles juicios sintéticos a priori?*” (B 19).

¹⁷ Kant dirá al respecto en la *Crítica de la razón práctica* que “la Crítica de la razón pura [...] fue motivada por aquel escepticismo humeano” “en relación con la matemática, y, consiguientemente, con todo uso científico teórico de la razón” (*KpV*, AA 05, p. 52). La interpretación que hemos propuesto quizás sirva también para entender la peculiar manera en la que Kant se expresa cuando introduce el comentario de *Prolegómenos* sobre el despertar del sueño dogmático motivado por la advertencia de Hume: “Lo confieso de buen grado”. Los *Prolegómenos* son, en parte, el producto de la reacción de Kant a las críticas formuladas por Garve en la reseña de la *KrV* (retocada luego por Johann Georg Feder) que se publica (anónimamente) en *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* el 19 de enero de 1782 (pp. 40-48). En la reseña Garve se refiere expresamente a Hume, e incluye entre los reproches formulados contra la *KrV* la identificación de ella con el escepticismo, cuyo proceder consiste en “confundir y conmoviendo todo” (Landau, 1991, p. 17). La expresión de Kant que sirve para introducir la imagen del despertar del sueño dogmático provocado por el tratamiento escéptico de la causalidad llevado a cabo por Hume, “lo confieso de buen grado”, puede interpretarse, en ese sentido, precisamente como una respuesta a las palabras de Garve sobre el empleo del método escéptico en la *KrV*; esto es, como si Kant dijera: “Sí, Sr. Garve, *lo confieso de buen grado*, la advertencia de Hume...”

de ciencias de Berlín en 1762.¹⁸ De modo análogo a lo que sostiene en ese escrito, Kant afirma, en esa misma época, en *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763) que “el afán por el método, la imitación del matemático, que progresa seguro en una avenida bien trazada, ha ocasionado en el suelo resbaladizo de la metafísica una cantidad de malos pasos como aquellos que uno tiene permanente delante de los ojos, y sin embargo es poca la esperanza de que por medio de ellos se aprenda a estar prevenido y a ser más cuidadoso”. (BDG, AA 2, p. 71).

Pero lo interesante de estos comentarios no es simplemente la constatación de que a principios de la década de 1760 Kant cuestiona ya el empleo del método matemático en metafísica. Lo interesante de ellos es que en ese mismo momento Kant también plantea el problema de la causalidad, en términos similares a los que empleará más tarde en *Prolegómenos* para referirse a la objeción de Hume.

En efecto, en *Prolegómenos* Kant señala al respecto que

Hume partió, en lo principal, de un único pero importante concepto de la metafísica, a saber, del concepto de la *conexión de la causa y el efecto* (también por consiguiente de sus conceptos derivados, de fuerza y acción, etc.) y exigió a la razón, que pretende haber engendrado este concepto en su seno, que le diera cuenta y razón del derecho con que piensa ella que algo podría estar constituido de tal modo que, si es puesto, por eso mismo debiera ser necesariamente puesta también otra cosa; pues eso es lo que dice el concepto de causa. (Prol, AA 04, p. 257)

De modo similar, en el *Ensayo de introducir las magnitudes negativas en la filosofía* (*Ensayo*) de 1763, Kant se dirige “a los filósofos profundos” (NG, AA 02, p. 201) para preguntarles, en el caso de “los juicios de fundamentos y causas” (NG, AA 02, pp. 203 s.) o de los términos “fuerza y acción” (NG, AA 02, p. 203), “cómo debo entender, que, porque algo es, algo distinto sea” también (NG, AA 02, p. 202 – resaltado en el original).¹⁹ En *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, de 1766 Kant formula nuevamente el problema, con las mismas palabras: “cómo algo pueda ser una causa o tener una fuerza, es imposible que sea comprendido alguna vez por la razón, sino que esas relaciones deben simplemente ser tomadas de la experiencia” (TG, AA 02, p. 270).

¹⁸ Sobre la tesis acerca del carácter intuitivo del conocimiento de las definiciones y de los principios de la matemática, con la que Kant adelanta el punto de vista que sostendrá al respecto en la *Estética trascendental*, frente al carácter no intuitivo del conocimiento metafísico (cf. UD, AA 02, pp. 281, 291s., 296).

¹⁹ Los testimonios analizados son coherentes además con lo que dice Mendelssohn sobre la amplia difusión que tuvo la *Investigación* en Alemania, muy poco después de su publicación. La traducción de la *Investigación* “está en manos de todos”, afirma al respecto en sus *Pensamientos sobre la probabilidad*, publicados en 1756, tan sólo un año después de que se publique la traducción. (Mendelssohn, 2008, p. 12.)

Poco después, ese mismo año, Kant le comenta por carta a Mendelssohn, que su posición sobre la metafísica es que se le debe quitar primero el “vestido dogmático” y “tratar escépticamente” sus afirmaciones, antes de que se la pueda desarrollar positivamente como ciencia, de manera segura (*Briefwechsel*, AA 10, p. 70).

A la luz de estos testimonios, queda claro ahora que el despertar del sueño dogmático, que ya está en marcha a principios de la década de 1760,²⁰ se extiende desde entonces como un proceso de revisión de la metafísica basado en el tratamiento escéptico de sus afirmaciones, motivado por la advertencia de Hume sobre la causalidad. Ahora bien, ¿hasta cuándo dura ese proceso? Antes de responder a esta pregunta (lo que haremos en la conclusión de este trabajo) analizaremos primero el comentario de Kant sobre el despertar del sueño dogmático motivado por la Antinomia de la razón pura. Esa será la tarea de la sección siguiente.

3. La antinomia de la razón pura

En la *Lógica* Kant diferencia el método dogmático, el método escéptico, y el “procedimiento crítico” (*Log*, AA 09, p. 84). Este último es “el método del filosofar, según el cual uno investiga las fuentes de sus afirmaciones o de sus objeciones, y los fundamentos en los que descansan” pero con “esperanza de lograr la certeza” (*Log*, AA 09, p. 84). Se trata del método empleado en la *KrV* para decidir si la metafísica, como un producto de la mera razón, es posible o no como ciencia.²¹ Siguiendo ese método Kant analiza en la *KrV* la sensibilidad (en la *Estética* trascendental) y el entendimiento (en la *Analítica* trascendental, primera parte de la *Lógica* trascendental). El resultado de ese análisis es que los conceptos puros de un objeto en general que son proporcionados por el entendimiento (las categorías), y gracias a los cuales se pretende obtener en metafísica los conocimientos más generales sobre las cosas, son condiciones subjetivas de la posibilidad de la experiencia. Debido a ello, esos conceptos puros se refieren legítimamente a todos los objetos de experiencia posible para nosotros, considerados como fenómenos sensibles; pero esos conceptos no dicen nada sobre las cosas en sí mismas, ni pueden ser utilizados para conocer objetos que se encontraran más allá de los límites de la experiencia posible.

²⁰ Así lo entendió también ya Kuno Fischer en el contexto de las primeras interpretaciones sobre el tema (cf. Fischer, 1928, p. 312).

²¹ Es importante señalar al respecto que Kant afirma en la *KrV* que la metafísica, después de que su posibilidad haya sido rectificada por la crítica, debe ser desarrollada según el método dogmático, de la manera más rigurosa, siguiendo el método de Wolff (cf. B xxxv).

Pero a pesar de esta limitación, la razón se ve impulsada, de todos modos, a ir más allá de esos límites, sólo dentro los cuales su uso es legítimo como facultad de conocimiento puro. Eso se debe a que ella misma, en virtud de su propia naturaleza como facultad de conocimiento incondicionado, produce necesariamente los conceptos puros (ideas trascendentales) del alma, del mundo y de Dios. Con ellos la razón busca dar unidad a las afirmaciones del entendimiento sobre la experiencia. La necesidad de estos conceptos puros induce no obstante a creer que sería posible obtener conocimientos sobre los objetos puramente inteligibles a los que ellos se refieren (el alma, el mundo y Dios) y que no pueden ser objetos de experiencia posible. La segunda parte de la Lógica trascendental (la Dialéctica trascendental) está dedicada justamente a exponer el carácter meramente aparente de los conocimientos sobre esos objetos, la representación de los cuales, como se dijo, obedece únicamente a una necesidad de carácter subjetivo: dar unidad a las afirmaciones del entendimiento. Ahora bien, más allá del fenómeno general de esa ilusión connatural a la razón (la ilusión trascendental), cuya crítica es el tema de la Dialéctica trascendental, en el caso de la idea del mundo, que es el objeto del que la metafísica se ocupa en la cosmología, se produce además el fenómeno particular al que Kant llama la Antinomia de la razón pura.

A partir de la idea del mundo es posible obtener de manera enteramente especulativa cuatro afirmaciones cosmológicas, que Kant vincula expresamente con el punto de vista correspondiente a la metafísica del dogmatismo.²² Lo peculiar del caso es que también resulta posible demostrar, con entera corrección lógica, una afirmación contraria (antítesis) a cada una de esas afirmaciones que habían sido obtenidas anteriormente (tesis). El resultado de ese proceder no es la mera duda acerca de la corrección o incorrección de un conocimiento determinado, sino una “antitética” (A 407/ B 434) que pone a la razón en conflicto consigo misma. La Antinomia de la razón pura es, justamente, el “estado de la razón” que corresponde a ese conflicto (A 340/ B 398).

Kant identifica expresamente el procedimiento empleado en la construcción de la Antinomia (la demostración de una afirmación contraria a una tesis) con el método escéptico: “este método que consiste en contemplar un combate de afirmaciones, o más bien, de provocarlo [...] se puede denominar el *método escéptico*” (A 424/ B 424 s.).²³ En ese sentido,

²² Kant se refiere al “lado del *dogmatismo* en la determinación de las ideas cosmológicas de la razón” como al “[lado] de la *tesis*” (A 466/ B 494).

²³ De igual modo afirma que gracias a “las pruebas de la cuádruple antinomia” se ve como “la dialéctica trascendental no favorece en modo alguno al escepticismo, aunque sí al método escéptico, que puede enseñar en ella un ejemplo de su gran utilidad, cuando se permite que se enfrenten unos a otros con la

y de manera coherente con lo que hemos visto hasta acá, Kant le atribuye a la Antinomia la función despertadora, de carácter benéfico, que le corresponde en general al método escéptico en relación con el dogmatismo; es decir, la capacidad de poner en duda la viabilidad de la metafísica basada en el uso enteramente especulativo de la razón, y de conducir así a la crítica de la razón pura:

Incitar a la razón contra sí misma, proporcionarle armas por ambos lados, y luego contemplar tranquila y burlonamente sus combates más enardecidos, no parece bien, desde un punto de vista dogmático, sino que parece propio de un ánimo maligno que se alegra con los males ajenos. Por cierto que si se mira la invencible obcecación de los argüidores, y su petulancia, que no se pueden moderar con ninguna crítica, no hay, en verdad, más remedio que oponer a la fanfarronería de una parte, otra [fanfarronería] que se apoya en los mismos derechos, para que la razón al menos se quede perpleja por la oposición de un enemigo, de modo que se introduzca en sus pretensiones alguna duda y preste oídos a la crítica. Pero dejar que todo quede sólo en esa duda, y apuntar a que se recomiende la convicción de la propia ignorancia, y la confesión de ella, no solamente como un remedio para la arrogancia dogmática, sino a la vez como la manera de dirimir el conflicto de la razón consigo misma, es una propuesta vana, y no puede, en modo alguno, servir para procurar un estado de tranquilidad a la razón; sino que, a lo más, es sólo un medio para hacer que despierte de su dulce sueño dogmático para someter su estado a un examen más cuidadoso. (A 757/ B 785)²⁴

La pregunta que se debe responder ahora, después de haber analizado los dos comentarios de Kant sobre el despertar del sueño dogmático, es cómo se concilian entre sí. Veámoslo en la próxima sección.

4. Conclusión: del problema de la causalidad al conflicto cosmológico

Kant se refiere a la Antinomia de la razón pura como origen del despertar del sueño dogmático, incluso en los mismos *Prolegómenos*, en los

máxima libertad los argumentos de la razón, los cuales siempre suministrarán algo provechoso y que sirva para la corrección de nuestros juicios, aunque no sea finalmente aquello que se buscaba” (A 507/ B 535). Por otro lado, en el capítulo de los Paralogismos de la razón pura correspondiente a la primera edición de la *KrV* Kant llama “objeción escéptica” al proceder en el que no se toma partido ni por la tesis ni por la antítesis, sino que se las expone a ambas a la manera de una antitética: “La [objeción] escéptica opone una a otra, alternativamente, la proposición y su antítesis, como objeciones de igual importancia, cada una de ellas, alternativamente, como dogma, y la otra como la objeción a él; es, pues, dogmática, en apariencia, por los dos lados opuestos, para aniquilar enteramente todo juicio acerca del objeto” (A 388).

²⁴ De modo similar afirma que gracias a ella la razón queda “preservada del sopor de una convicción imaginaria, producido por una apariencia ilusoria meramente unilateral” (A 407/ B 434). En el contexto de la tematización del estadio escéptico de los *Progresos*, Kant se refiere en ese sentido a la “Antinomia de la razón pura” como aquello “que parece producir el estado escéptico de suspensión de la razón pura” (*FM*, AA 20, p. 292).

que también se había referido ya a la advertencia de Hume, como motivo de ese despertar. Pero lo hace allí de un modo muy particular. No dice simplemente que la Antinomia de la razón pura sirve para provocar el despertar del sueño dogmático. Al respecto afirma, además, que ella es aquello que “actúa con mayor fuerza para despertar de su sueño dogmático a la filosofía y para moverla a emprender el arduo trabajo de la crítica de la razón” (*Prol*, AA 04, p. 338). Esta caracterización de la Antinomia de la razón pura, como aquello que actúa con *mayor fuerza* para provocar el despertar del sueño dogmático, y motivar así el arduo trabajo de la crítica, contiene la clave que nos permitirá ahora conciliar los dos comentarios de Kant referidos a ese despertar.

La caracterización de la Antinomia de la razón pura como origen del despertar del sueño dogmático, que se encuentra en *Prolegómenos*, puede entenderse como si Kant sostuviera allí que, de todo aquello que sirve para poner en tela de juicio la posibilidad de utilizar la razón como facultad de conocimiento puro, el problema asociado a la Antinomia de la razón pura es tan fuerte, que no deja otra alternativa más que la de emprender, finalmente, el camino de la crítica para darle así a la cuestión una solución definitiva. En base a ello, se puede afirmar entonces, ahora, que los dos comentarios se relacionan entre sí de manera coherente del siguiente modo. La mencionada advertencia de Hume se refiere al tratamiento escéptico del problema de la causalidad que tiene lugar en la *Investigación*, como aquello que pone fin inicialmente al sueño dogmático, porque desata el proceso del examen escéptico general de la metafísica basada en el uso acrítico de la razón. El planteo del problema antinómico, motivado por el tratamiento escéptico de las afirmaciones cosmológicas de la metafísica, se inscribe luego dentro de ese mismo proceso. Pero funciona en él como aquello que provoca que se deba emprender de una vez el examen crítico de la razón pura; es decir: como aquello con lo que se consuma el despertar iniciado antes con la advertencia de Hume. En estos términos se puede decir entonces con plena coherencia que tanto la advertencia de Hume, como el problema antinómico, sirvieron, cada uno a su manera, para interrumpir el sueño dogmático.

Por otra parte, Kant indica con claridad cuándo comenzó con el trabajo que finalmente desembocará en la *KrV*. Gracias a ello podemos estimar ahora cuándo ocurre la consumación del despertar del sueño dogmático iniciado con la advertencia de Hume, y que, según hemos visto, ya está en marcha a comienzos de la década de 1760. La indicación mencionada se encuentra en la correspondencia de Kant. En 1783 les comenta por carta tanto a Garve (*Briefwechsel*, AA 10, p. 338) como a Mendelssohn (*Briefwechsel*, AA 10, p. 345) que la *KrV* es el fruto del

trabajo de doce años y algunos pocos meses. Según esto, el inicio del trabajo que, con el correr del tiempo, desembocará en la *KrV*, debió comenzar entre 1768 y 1769.²⁵ Podemos, pues, situar en ese momento la consumación del proceso del despertar del sueño dogmático motivada por el planteo del problema antinómico.²⁶ Y probablemente sea en efecto ese el momento al que se refiere Kant, en otro de los testimonios autobiográficos sobre la génesis de la *KrV* más comentados dentro de los estudios kantianos. En ese comentario Kant también evoca, de alguna manera, la claridad del despertar:

En un comienzo vi esta idea como en una luz débil y difusa. Probé totalmente en serio demostrar proposiciones y su contrario, no para edificar una doctrina escéptica, sino porque sospechaba una ilusión del entendimiento, para descubrir dónde se escondía [esa ilusión]. El año 69 me dio gran luz. (*Refl.* 5037, AA 18, p. 69)

Referencias

BECK, Lewis White. “A prussian Hume and a Scottisch Kant”. En: L. W. Beck, *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978.

²⁵ Cf. Brandt, 1989, p. 12.

²⁶ Al respecto se debe hacer aquí una aclaración terminológica relevante. Las afirmaciones contradictorias que conforman la antitética a la que se refiere la Antinomia de la razón pura pertenecen al debate de la tradición filosófica antigua y moderna. Como ha observado Hinske, Kant se ocupa de las afirmaciones que darán forma a la antitética trascendental en la *KrV* ya desde sus primeros escritos. Uno de los ejemplos más elocuentes de ello se encuentra, por ejemplo, en la *Nova Dilucidatio* de 1755. En ella Kant plantea el conflicto que será recogido en el tercer par antitético, entre la posibilidad de la libertad y la afirmación de que no hay libertad en el mundo, como un conflicto entre las posiciones de Crusius y de Wolff, respectivamente (*ND*, AA 01, pp. 397 ss.). Ahora bien, Hinske advirtió en ese sentido que entre la manera en la que esos conflictos se plantean en los primeros escritos de Kant y aquella en la que eso ocurre en la *KrV* existe una diferencia fundamental. En sus primeros escritos Kant se refiere a esos conflictos como conflictos aislados entre afirmaciones contradictorias pero todavía no los vincula con la Antinomia de la razón pura entendida como un “disenso de la razón consigo misma”. (A 465/ B 493). De acuerdo con Hinske, la novedad que introduce Kant al respecto en la *KrV* es que la antinomia de la razón pura se presenta como un producto cuyo origen se encuentra en la naturaleza misma de la razón, tesis a la cual Kant habría llegado después de 1770. En base a esta constatación Hinske ha argumentado que, desde un punto de vista filológico, es necesario distinguir la Antinomia de la razón pura en sentido estricto, como el producto de un conflicto de la razón consigo misma, del problema antinómico general. La Antinomia de la razón pura sería la expresión acabada de la evolución del problema antinómico general en el pensamiento de Kant. Si bien cabe hablar, por tanto, de manera general del desarrollo del problema antinómico a lo largo de la evolución del pensamiento de Kant, el planteo de la Antinomia de la razón pura considerada en sentido estricto, es decir, como un conflicto de la razón consigo misma, tendría lugar después de 1770 (cf. Hinske, 1970, pp. 106 y ss. También cf. Hinske, 1965).

- BRANDT, Reinhard. "Einführung". En: R. Brandt; H. Klemme, *David Hume in Deutschland. Literatur zur Hume-Rezeption in Marburger Bibliotheken*. Marburg: Universitätsbibliothek Marburg, 1989.
- _____. "Lothar Kreimendahl: Kant – der Durchbruch von 1769, Verlag Jürgen Dinter, Köln 1990, 319 Seiten", *Kant-Studien*, 83 (1992): 100-111.
- CAIMI, Mario. *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff"*. Buenos Aires: EUdeBA, 1989.
- FISCHER, Kuno. *Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil*. En: K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*. Viertes Band. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, ¹1893, ⁶1928.
- GAWLICK, Günter; KREIMENDAHL, Lothar. *Hume in der deutschen Aufklärung. Umrisse einer Rezeptionsgeschichte*. pp. 189-198. Stuttgart Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1987.
- KREIMENDAHL, Lothar. *Kant – der Durchbruch von 1769*. Köln: Verlag Jürgen Dinter, 1990.
- KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Traducción del alemán por Mario Caimi. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1984.
- _____. *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- _____. *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 1900 ff.
- KUEHN, Manfred, "Kant's conception of 'Hume's problem'", *Journal of the History of Philosophy*, 21.1 (1983): 175-193.
- HINSKE, Norbert, "Kants Glaube an die Macht der Methode. Zum Zusammenhang von dogmatischer, polemischer, skeptischer und kritischer Methode im Denken Kants". En: C. Böhr; H. P. Delfosse (Hrsg.), *Facetten der Kantforschung. Ein internationales Querschnitt. Festschrift für Norbert Hinske zum 80. Geburtstag*. pp. 25-36. Stuttgart: Frommann Holzboog, 2011.
- _____. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970
- _____. "Kants Begriff der Antinomie und die Ertappen seiner Ausarbeitung", *Kant-Studien*, 56 (1965): 485-496.
- HUME, David. *Philosophical essays concerning human understanding*. London: A. Millar, 1748. Reprinted: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1986.

- _____. *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniß*. Als dessen vermischter Schriften zweyter Theil. Nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem Englischen Übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet. Hamburg und Leipzig, 1755.
- LANDAU, Albert (Hg.). *Rezensionen zur kantischen Philosophie 1781 – 1787*, p. 17. Bebra: Albert Landau, 1991.
- MENDELSSOHN, Moses, *Gedanken über die Wahrscheinlichkeit*. En: Mendelssohn, M., *Metaphysische Schriften, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Wolfgang Vogt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.
- PAULSEN, Friedrich. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Fr. Frommanns, ¹1898, ⁸1924.
- RIEHL, Alois. *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Geschichte des philosophischen Kritizismus. Zweite, neu verfasste Auflage. Erster Band. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1908.
- SULZER, Johann Georg. “Vorrede”. En: D. Hume, *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniß*. Als dessen vermischter Schriften zweyter Theil. Nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem Englischen Übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet. Hamburg und Leipzig, 1755.
- VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús. “Nueva propuesta para una lectura genética de la obra de Kant. David Hume como inspirador de la doctrina de las antinomias”. *Daimon, revista de filosofía*, 8 (1994): 189-194.
- WOLFF, Christian. Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in detuscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weißheit heraus gegeben. Frankfurt am Main, ¹1726, ²1733. En: C Wolff, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Herausgegeben und bearbeitet von J. École, H. W. Arndt, C. A. Corr, J. E. Hoffman, M. Thomann I Abt. Band 9, Hildesheim, Olms, 1973.

Resumen: En *Prolegómenos* Kant afirma que la advertencia de Hume lo despertó del sueño dogmático. Pero en la carta a Garve de 1798 afirma que aquello que lo despertó del sueño dogmático fue la Antinomia de la razón pura. El propósito de este artículo es ofrecer una interpretación de estos dos testimonios autobiográficos, que permita conciliarlos de manera coherente. Voy a sostener al respecto que ambos despertares aluden a un mismo proceso, que comienza con la advertencia de Hume sobre el problema de la causalidad, y se consuma con el tránsito al examen crítico de la razón, propiciado por el problema antinómico.

Palabras clave: Kant, sueño dogmático, causalidad, Hume, antinomia

Abstract: Kant claims in the *Prolegomena* that Hume's advice woke him from his dogmatic slumber. But many years after he claims in a letter to Garve from 1798, that the antinomy of pure reason woke him from that dogmatic slumber. The aim of this paper is to interpret these apparently contradictory statements concerning Kant's development up until the Critique of Pure Reason in a way that shows their consistency with one another. I will propose that both awakenings refer to the same process. This process begins with Hume's advice concerning the problem of causality, and reaches its culmination with the problematic of the antinomy of pure reason as that which finally leads Kant to undertake the critical examination of pure reason.

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

Recebido em 15/03/2014; aprovado em 02/05/2014.

A estrutura da ação por dever nas obras de fundamentação da moralidade e no escrito sobre a religião a partir da noção de ordem moral dos móveis

[The structure of action by duty in the writings on the foundations of morals and religion, proceeding from the notion of moral order of incentives]

Letícia Machado Spinelli*

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

Kant, em *A religião nos limites...*, apresenta a definição da ação moralmente boa e moralmente má revestida por um aparato conceitual um pouco distinto daquele classicamente conhecido nas obras de fundamentação. Essa variação é apresentada no interior da argumentação acerca do mal radical na primeira parte da obra. Kant define o mal nos termos de uma inversão na ordem moral dos móveis: o homem concede mais vigor às inclinações do que à lei moral como incentivo para a ação. O mal, portanto, se relaciona a uma hierarquia na qual a lei moral é subordinada a móveis exteriores à moralidade. A ação moralmente boa é definida, igualmente, em termos de hierarquia ou ordem moral: a lei moral é o móbil supremo ao qual a inclinação é subordinada (cf. RGV, AA VI, p. 36).

No domínio da fundamentação da moralidade, o grande diferencial entre a ação moralmente boa e moralmente má é, ao menos aparentemente, frisado a partir da presença das inclinações. Esse critério, tomado na sua generalidade, não só é ineficiente como, sobretudo, anulado no discurso do escrito sobre a religião. Nesse contexto, tanto o homem bom quanto o mau agem movidos pelas inclinações. O que os distingue, pois, não se restringe ao juízo genérico da presença das inclinações, mas, de modo mais apurado, ao vigor ou à importância despendida a esses impulsos.

Trata-se de uma caracterização que não se encontra, ao menos explicitamente, no discurso das obras referentes à fundamentação da moral,

* Email: leticiamspinelli@gmail.com

o qual se caracteriza, basicamente, pela ênfase na resistência da presença das inclinações e, em vários momentos, na incompatibilidade desses impulsos com a conduta moralmente boa. A oposição entre lei moral e inclinações, enquanto móveis rivais da ação, se constitui no grande pilar da ética kantiana, de modo que admitir, sem maiores explicações, que o homem moralmente bom e o moralmente mau não se distinguem pelos móveis que adotam, mas pelo modo como os hierarquizam, pode gerar, senão a ideia de uma flexibilidade da norma moral, ao menos um novo padrão de avaliação da conduta moral.

O texto que segue pretende, por um lado, identificar se a argumentação acerca da noção de ordem moral dos móveis representa uma ruptura com o apresentado nas obras de fundamentação no que tange à definição das ações moralmente boas e moralmente más e, por outro, delimitar o espaço e a justificativa dessa tese no interior do discurso moral kantiano.

1. A noção de ordem moral dos móveis

No contexto do escrito sobre a religião, Kant se vale dos mesmos conceitos protagonistas de sua investigação acerca da fundamentação da moral (lei moral e inclinações), mas os articula sob um novo espírito argumentativo. Circunscrito por um estudo da natureza moral do homem, o texto sobre a religião, inaugura uma investigação que não se restringe ao impulso que é adotado enquanto móbil, mas, sobretudo, como ou de que modo o incentivo é acolhido pelo agente¹. Ou seja, o seu ponto fundamental, relativamente ao valor moral da ação, se centra nos termos a partir dos quais o homem recepciona e manipula a influência do dever e a influência da inclinação: de qual móbil é subordinado ao outro².

* Email: leticiamachadopinheiro@gmail.com

¹ “a diferença de se o homem é bom ou mau não tem que residir na diferença dos móveis que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas, sim, na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele faz a condição do outro” (RGV, AA VI, p. 36). “Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht”.

² “A metáfora de subordinação [observa Gordon Michalson] enfatiza a forma como ele [Kant] conota a supressão de uma espécie de incentivo pelo outro, mas sem envolver a completa destruição ou eliminação do incentivo derrotado. Podemos talvez refinar ainda mais o ponto de Kant aqui e dizer que, enquanto o produto destilado do mal moral reside na forma de uma máxima, o próprio mal moral é um propriedade do ato da vontade que subordina livremente um incentivo ao outro, o moral ao sensual” (Michalson, 1990, p. 35). Entre-colchetes acrescentado. “The metaphor of subordination is telling for the way it connotes the suppression of the one sort of incentive by the other, but without involving the complete destruction or elimination of the defeated incentive. We can perhaps further refine Kant's point here and say that, whereas the distilled product of moral evil resides in the form of

Por conseguinte [diz Kant], o homem (mesmo o melhor) é mau somente porque inverte a ordem moral dos móveis no acolhimento [*Aufnehmung*] dos mesmos nas suas máximas: acolhe, nelas, a lei moral ao lado da [lei] do amor de si; percebendo, no entanto, que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas que uma precisa estar subordinada à outra como sua condição suprema, ele [= o homem] faz dos móveis do amor de si e das suas inclinações a condição para a observância da lei moral, a qual, enquanto condição suprema da satisfação do primeiro [= do amor de si], deveria, antes, ser acolhida, como móbil único, na máxima universal do arbítrio.³ (RGV, AA VI, p. 36)

Na afirmação de que homem é mau porque inverte a ordem moral dos móveis, o que se sobressai é a idéia de que existe uma ordem moral. Ordem diz respeito a colocar cada “coisa” no lugar que lhe convém. Também pode se referir a uma estrutura na qual elementos são enfileirados segundo algum critério. Ordem moral dos móveis pressupõe a coexistência de mais de um móbil num mesmo contexto disposicional, de modo que eles devem ser articulados segundo a prioridade adequada.

Na sua gênese, a estrutura da teoria kantiana da ordem moral dos móveis obedece e faz presente os mesmos pressupostos já enfatizados a propósito da fundamentação da moral: aquele do embate e conflito entre a lei moral e as inclinações. Com efeito, no âmbito da investigação sobre o mal, embora Kant mantenha esses incentivos como, frequentemente, oponentes, não os situa como presenças que se excluem em uma mesma esfera de projeção de conduta. Por isso o mal está vinculado a uma inversão da ordem moral e o bem diz respeito à sobreposição do valor da lei relativamente à importância das inclinações.

A noção de ordem e prioridade é justificada pela tese de que o homem adota a lei moral juntamente com o princípio do amor de si enquanto incentivos da ação e que esses dois tipos de móveis não podem ser sustentados lado a lado. A idéia de hierarquia se impõe, por um lado i) em razão da constituição da natureza do agente moral humano, ou seja, o homem necessariamente dispõe e é influenciado pela lei moral e pelas inclinações; e, por outro, ii) em vista de que essas duas alçadas não subsistem uma ao lado da outra (nos termos de ocupar um mesmo patamar de importância).

a maxim, moral evil itself is a property of the act of will that freely subordinates one incentive to another, the moral to the sensuous”.

³ Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnahme derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte”.

i) A questão de que o homem, por sua própria constituição, é duplamente afetado pode ser encontrada em passagens das obras da fundamentação da moralidade, mas, no contexto atual, é dotado de maior vigor. Tal ocorre, por um lado, em vista de que aqui Kant trata estritamente do agente moral humano, seus conflitos e nuances e, por outro, essa tese parece interferir ou participar ativamente da caracterização da conduta moral. A ideia do humano enquanto cidadão de dois mundos (sensível e inteligível) adquire, portanto, no escrito sobre a religião, uma ressonância bem maior do que nos textos anteriores. Apresentar a influência das inclinações enquanto um contraposto da ação cumprida genuinamente por dever é diferente de considerar essa influência na caracterização da ação por dever. Diante disso, definir a ação moralmente boa em termos de ordem moral sob a justificativa de que o humano é, forçosamente, afetado pela lei moral e pelas inclinações, se constitui em uma tese ainda muito solta e, bem por isso, merece maior esclarecimento. Corre-se o risco de recair numa explicação limitadora da conduta moral humana nos termos de que a presença das inclinações se constitui em uma condição necessária e indispensável para a execução da ação. Assim, relativamente à presença das inclinações no que tange à ordem moral dos móveis, parece conveniente distinguir três perspectivas de abordagem (uma mais ampla e outras duas que lhe são adicionais): *permissibilidade*, *necessidade* e *espontaneidade natural*.

A *permissibilidade* diz respeito à abordagem da doutrina moral na sua fundamentação, nos termos de um questionamento se tal argumentação comporta ou permite a presença das inclinações no âmbito da ação moralmente boa tal como propõe a noção de ordenamento moral (esse ponto será examinado mais adiante). A *necessidade* e a *espontaneidade natural* se referem a aspectos íntimos do agente moral tal como Kant o descreve no escrito sobre a religião e se impõem no sentido de delimitar em que termos o incentivo advindo da inclinação é vinculado ao arbítrio humano. Admitir a *necessidade* das inclinações seria algo semelhante a afirmar que sem a presença de tais incentivos a ação não se realizaria, como se a máxima permanecesse um propósito incapaz de se desdobrar numa conduta integral (máxima e ação). A inclinação, nesses termos, se constituiria em uma solicitação do sujeito nos termos de uma condição indispensável para a realização da ação. Isso, por um lado, minaria a força da lei moral enquanto incentivo e amiudaria excessivamente o discurso moral kantiano clássico. Por outro lado, ainda, no contexto argumentativo da ordem moral dos móveis, se imporia uma situação paradoxal: no contexto da ação moralmente boa, a inclinação deve estar subordinada à lei moral, de modo que, assumindo a tese da necessidade, ter-se-ia a lei moral

dependendo da inclinação, uma vez que, com a ausência dessa última, a ação não poderia se realizar.⁴

Assim, parece plausível admitir que as inclinações se impõem naturalmente em vista da própria constituição particular da natureza humana. Ou seja, o homem adota de modo natural [*Natürlicherweise*] as inclinações como influência da sua conduta (cf. RGV, AA VI, p. 36). Essa adoção encontra a sua justificativa no fato de o humano, por sua própria gênese, se constituir em um ser aspirante e promotor da felicidade.

Existe, contudo, uma finalidade [*Zweck*], a qual todos os seres racionais (enquanto lhes cabem imperativos, isto é, como seres dependentes) realmente buscam, e, portanto, um propósito [*Absicht*], que não apenas eles podem ter, mas pode-se assumir com segurança que eles o tem na totalidade [*insgesamt*] segundo uma necessidade natural. Essa finalidade é a felicidade.⁵ (GMS, AA IV, p. 415)

Kant situa a felicidade como a finalidade genuína de um ser racional dependente tal como o humano. A felicidade é definida como a soma de todas as inclinações, de maneira que é próprio do humano buscar, na integralidade de sua conduta, satisfazer as expectativas do seu alcance se servindo das inclinações como motivações para os seus atos. Imposta por uma necessidade natural, a busca pela felicidade é de tal modo arraigada e praticada pelo homem a ponto de Kant dizer que um mandamento para tal, além de desnecessário, seria tolo, pois, “nunca se ordena a alguém aquilo que ele já por si inevitavelmente quer” (KpV, AA V, p. 65).

Dado a inevitabilidade da busca pela felicidade, a moral inclusive, além de acolhê-la em seu discurso precisa regular sua busca bem como seu usufruto de acordo com regras que não infrinjam o dever⁶. No âmbito da ação moralmente boa, as inclinações têm sua influência restringida pela incondicionalidade da lei e, embora tal lei seja suficiente e necessária para a execução da ação, a presença de tais impulsos é inevitável. Sua inevitabilidade, contudo, não porta uma justificativa limitada ao fato de o homem ser um ente da sensibilidade, mas de ele ser em ente da

⁴ Isso caracteriza o segundo grau da propensão ao mal, a fragilidade: “eu assumo o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio, mas o que, objetivamente na idéia (*in thesi*), é um móbil intransponível é, subjetivamente (*in hypothesi*), quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação)” (RGV, AA VI, p. 29). “ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objective in der Idee (*in thesi*) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjective (*in hypothesi*), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung)”.

⁵ “Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit”.

⁶ “Ter-se-ia que simplesmente ordenar-lhe ou, antes, oferecer-lhe regras de procedimento, porque ele não pode tudo o que quer” (KpV, AA V, p. 65).

sensibilidade capaz de formular princípios e agir segundo eles (tanto que Kant fala de princípio do amor de si).⁷

Esse ponto (que justifica a noção da ordem moral dos móveis) não só deixa de destoar ou contrapor-se com o discurso clássico, como também forma uma coerência com ele. Tal ocorre em razão de que a busca pela felicidade não se constitui, na sua gênese, em um aspecto exterior à prescrição moral, tampouco um obstáculo à consecução da mesma. Kant, aliás, menciona que assegurar a própria felicidade é um dever, ao menos indireto, uma vez que a insatisfação e ausência de contentamento poderia facilmente converter-se em uma tentação para a transgressão dos deveres [*Versuchung zu Übertretung der Pflichten*] (cf. GMS, AA IV, p. 399).

ii) Conforme indica Kant, lei moral e inclinação não subsistem lado a lado a não ser que um esteja subordinado ao outro. A subsistência em pé de igualdade não é possível em vista de que, por um lado, está contido na própria gênese da lei moral que a conduta não deve ser efetivada tomando a inclinação como motivo, por outro lado, a inclinação é signo de valores e delimita ações por razões que não se coadunam com aquelas oriundas da lei moral. Ainda que conduzam a ação para uma mesma direção (caso das ações conforme o dever), esses dois tipos de móveis percorrem e promulgam caminhos distintos. Caso não houvesse uma hierarquia, haveria, em última análise, uma impossibilidade lógica e prática da ação: se esses dois móveis subsistissem com o mesmo vigor de influência no ânimo do agente, e considerando-se que as razões advindas das inclinações e aquelas promulgadas pela lei moral não se correspondem, o agente não realizaria o ato, pois, careceria de um princípio propulsor claro e predominante que o fizesse desencadear a ação.

O que mais se sobressai a partir da tese do ordenamento moral dos móveis é o juízo de que não é o tipo de móbil adotado que confere valor moral à conduta, pois ambos estão presentes, mas o modo como são articulados nos termos de uma hierarquia. A ação moralmente boa é aquela na qual a ordem moral dos móveis é preservada na sua forma mais castiça: a lei é o móbil supremo ao qual a inclinação está subordinado. Na ação moralmente má, não há uma supressão da presença da lei, mas uma alteração do seu valor incondicional, ou seja, há uma inversão na ordem moral: a influência e a importância da lei moral são acolhidos como

⁷ Conforme observa Beck: “O desejo de felicidade, no entanto, não é apenas um agregado de nossos desejos de prazeres. A felicidade, ao contrário do prazer, é um conceito que pertence ao entendimento, não ao sentimento, não é em si um objeto direto de qualquer impulso” (Beck, 1984, p. 97). “The desire for happiness, however, is not merely the aggregate of our desires for pleasures. Happiness, unlike pleasure, is a concept belonging to understanding, not to feeling; it is not itself a direct object of any impulse”.

inferiores em comparação com a inclinação, de maneira que essa última se torna condição para a execução do ato. Porquanto a lei moral, desde que preservada a sua supremacia, qualifique ações moralmente boas e, as inclinações, tomadas como móveis supremos, venham a caracterizar a ação moralmente má, a ação moralmente boa não exclui a presença da inclinação e a moralmente má comporta a comparência da lei moral.

2. As obras de fundamentação e o escrito sobre a religião: função das inclinações e a noção de ordem moral dos móveis

É fato que a noção de ordem moral dos móveis se constitui em uma estrutura nova que, além de não encontrar ressonância direta e explícita nas obras de fundamentação, é vista com certa prevenção, uma vez que não se constitui em um argumento rigorosamente bem acabado⁸. Ademais, à medida que permite a presença das inclinações no interior da ação moral, a questão da ordem moral dos móveis, aparentemente, representa ou apregoa uma perda de rigidez do discurso kantiano relativamente aos pressupostos morais, se constituindo em um ponto de menor valia dentro da reflexão de Kant. Quer dizer, o aparecimento tardio dessa tese associado ao fato de que, à primeira vista, ela representa um rompimento com pontos castiços bem fundamentados na investigação moral kantiana, gera uma espécie de descrédito e até desdém à sua argumentação. Disso se extrai, em sentido geral, o questionamento acerca da viabilidade (importância e frutos) da apresentação dessa tese num contexto no qual a teoria moral já se encontrava sobre fundamentos sólidos e bem pontuados.

A partir disso, para melhor entender e explicitar a noção de ordem moral dos móveis no conjunto da reflexão kantiana acerca da moral, os seguintes pontos merecem ser analisados: i) investigar o uso e a valência das inclinações no domínio da fundamentação da moral e naquele do escrito sobre a religião; ii) identificar as razões de ser da inserção da noção de ordem moral dos móveis, delimitando se Kant já havia esboçado algo semelhante antes do escrito sobre a religião.

⁸ Uma amostra da carência de explicitação de alguns pontos que envolvem a noção de ordem moral dos móveis diz respeito à função e vigor do móbil secundário como propulsor da ação. No âmbito da ação moralmente má, por exemplo, é, no mínimo, desconfortável situar a lei moral como móbil (portanto, princípio impulsor) posposto à inclinação, ou seja, *incentivando* uma ação reconhecidamente má. Desenvolvemos a tese da ordem moral dos móveis com mais afinco e mais detalhes em outro lugar. Aqui é apresentada apenas uma exposição geral como ilustrativo do comparativo entre as obras de fundamentação e o escrito sobre a religião.

2.1 Definição e modo de apresentação das inclinações

Tendo as inclinações enquanto figura antagonista central do seu discurso moral, Kant, em vários momentos, viu a necessidade de definir, distinguir e problematizar sua influência e atuação junto à natureza humana. Em diversas passagens, Kant dirige a sua investigação no sentido de avaliar as inclinações independentemente da sua relação com a moralidade⁹, buscando apontar a complexidade de suas propriedades e o efeito que elas promovem na natureza de um ser racional finito. Isso atesta que as inclinações, mesmo que não interferissem na prática moral, são consideradas como problemáticas. Na maioria das passagens, as inclinações estão vinculadas a aspectos negativos, quer relativamente à sua própria caracterização e gênese quer no que tange à sua presença na alçada da moralidade. O impacto das inclinações no que tange à moralidade é elucidado, por exemplo, a partir da seguinte declaração:

A inclinação quer seja de boa índole ou não, é cega e servil, e a razão, onde se tratar da moralidade, não tem que simplesmente representar a menoridade da mesma, mas, sem a tomar em consideração, tem de cuidar totalmente sozinha como razão prática pura de seu próprio interesse. (KpV, AA V, p. 213).

Kant afirma que as inclinações são cegas e servis independentemente de sua índole. São cegas porque não prevêm com precisão se o objeto a ser promovido se dará nos mesmos termos e na mesma intensidade daquele representado; são servis porque são dirigidas em vista do prazer que se pretende alcançar, desenvolvendo-se em dependência do rumo necessário para a obtenção dessa satisfação. Por isso, Kant as qualifica como menores e afirma que cabe à razão, no que tange à moralidade, não só representar essa menoridade, como também cuidar de seu próprio interesse sem a tomar em consideração.

⁹ Na *Fundamentação*... são apresentadas duas definições para o termo inclinação: “A dependência em que a faculdade de desejar se encontra diante das sensações se chama inclinação, a qual evidencia, portanto, sempre uma necessidade”* (GMS, AA IV, p. 413, nota). E também: “As próprias inclinações, como fontes de necessidades, estão longe de ter um valor absoluto para que possam ser desejadas em si mesmas, pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais precisa ser o de se libertar [*frei zu sein*] totalmente delas”** (GMS, AA IV, p. 428). Na segunda *Crítica*, Kant afirma: “as inclinações mudam, crescem com a proteção que lhes concede e deixam um vazio ainda maior do que se pensara preencher. Em virtude disso são sempre penosas para um ente racional e, se ele não consegue corrigir-se delas logo, coage-lhe o desejo a livrar-se delas” (KpV, AA V, p. 212). **“Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis”*. ***“Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß”*.

Kant, nessa passagem, enfatiza claramente o aspecto negativo das inclinações, em que se põe em foco, por um lado, a complexidade desses impulsos e, por outro, sua inferioridade perante a razão. Isso não só desqualifica esses impulsos como, sobretudo, aparentemente, os retira do domínio de uma conduta moral bem dirigida. Dentre as muitas passagens que ilustram essa tese, a que segue é a mais afamada:

Uma ação por dever precisa separar [*absondern*] toda a influência [*Einfluß*] da inclinação, e, com ela, todo o objeto da vontade, de modo que nada mais resta à vontade, que a possa determinar, senão a lei, do ponto de vista objetivo, e o puro respeito por essa lei prática, do ponto de vista subjetivo...¹⁰ (GMS, AA IV, p. 400)

Tal como Kant caracteriza a ação por dever nessa passagem, parece que não há espaço para admitir a presença das inclinações caso se queira manter a pureza da moralidade. Esse, no entanto, é um argumento que não se sustenta de todo (aliás, o próprio discurso kantiano fala das inclinações como facilitadoras da moral)¹¹, mas é obtido por uma ênfase exagerada nos aspectos negativos das inclinações e, por outro, em vista disso, por uma leitura viciosa que assumiu os contornos de uma interpretação clássica. O fato é que, em suas obras de fundamentação da moral, Kant enalteceu tanto o valor de uma ação executada por dever e a necessidade de domínio das inclinações a ponto de se criar a mito de que as mesmas são empecilhos à prática moral. Desse pressuposto surgiu a interpretação amplamente divulgada de que esses impulsos devem ser totalmente excluídos quando se pretende a realização de uma ação moralmente boa. Entre os comentadores clássicos, é visível, por um lado, o reconhecimento de um engano interpretativo no que tange a esse ponto da teoria kantiana e, por outro, o

¹⁰ “Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz...”

¹¹ Conforme é observado na segunda *Crítica*: “Mesmo uma inclinação ao que é conforme ao dever (por exemplo, à caridade) pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas morais, mas não pode produzir nenhuma delas. Pois nesta, se a ação não deve conter simplesmente legalidade, mas também moralidade, tudo tem de estar voltado para a representação da lei como fundamento determinante” (KpV, AA V, pp. 212-213). Embora mantenha o pressuposto mais característico de sua reflexão moral, a saber, de que a ação moralmente boa ou que porta valor moral é aquela que ocorre segundo a determinação do dever, Kant admite que as inclinações ao que é conforme ao dever facilitam a eficácia das máximas morais. Facilitar [*erleichtern*], com efeito, é diferente de produzir [*hervorbringen*]. Facilitar diz respeito a proporcionar ou fornecer elementos a partir dos quais algo possa vir a realizar uma determinada tarefa sem muito empenho ou esforço; produzir, por sua vez, remete a criar, causar ou gerar e, portanto, encerra uma atividade bem mais complexa. O fato, porém, de Kant conceder às inclinações um papel formador do ponto de vista moral desmistifica uma abordagem apenas negativa das mesmas. Embora não possam produzir ações morais, as inclinações facilitam a prática moral na medida em que levam os indivíduos, mesmo que movidos por motivos extra-morais, a executar ações que coincidam com o que a moral exige.

esforço em esclarecer as raízes de tal desacerto.¹² Todo o embaraço se deve, sobretudo, ao fato de o discurso kantiano ter frisado exageradamente o pressuposto do agir por dever sem detalhar os pormenores dessa adesão na sua coexistência com a influência advinda da inclinação. Kant enfatizou de tal modo que a ação moralmente boa é aquela que ocorre por dever, destacando em vários momentos a contrariedade do agente em seguir o dever em detrimento das inclinações, que muito se perdeu relativamente aos meandros e sutilezas da presença desse apetite no âmbito da moralidade.

É fato incontestável que as inclinações, na maioria dos casos, se constituem em obstáculos à prática moral. Contudo, essa tese é melhor explicitada e denota mais claramente o nível de intervenção e vigor das inclinações na medida em que se afirma que esses impulsos se constituem na matéria ou conteúdo dos obstáculos à moralidade. Conforme foi colocado anteriormente, as inclinações são cegas e servis e muito do seu desempenho junto ao domínio da moralidade se deve à fraqueza e anuência do sujeito moral.¹³ Ademais, rivalizar não significa representar um limite. É

¹² Segundo Paton, “tais interpretações surgem da incompreensão de duas doutrinas muito diferentes de Kant, (1) que a virtude é mais facilmente e seguramente reconhecida quando o dever se opõe às inclinações, e (2) que a inclinação não precisa ser levada em conta quando estamos tentando determinar o que o nosso dever”* (Paton, 1970, p. 50). Beck, a esse respeito, menciona que “em muitos exemplos de Kant de virtude, a necessidade de agir por respeito à lei e não por inclinação é apresentada como se a ação deveria ter ocorrido sem, ou mesmo sempre contra, inclinação. Mas os exemplos não foram empregados para ilustrar tal coisa, e isso não é parte da teoria de Kant, agir por inclinação não é em si mesmo mau, mas apenas a tomada no interior de uma máxima de ação e insubordinação de móveis sensíveis a móveis racionais”*** (Beck, 1960, p. 228). Allison, por sua vez, observa que “de fato, Kant jamais alega que uma ação [...] perde sua importância moral se um agente tem uma inclinação para realizá-la. Sua afirmação é antes a de que uma ação carece de importância moral se o agente a realiza somente por causa da inclinação. Portanto, a distinção entre uma ação ser acompanhada pela inclinação (*mit Neigung*) e ser motivada pela inclinação ou derivada dela (*aus Neigung*) é um componente essencial da psicologia moral de Kant”**** (Allison, 1995, p. 111). – * “Such interpretations arise from misunderstanding two quite different doctrines of Kant, (1) that virtue is most easily and surely recognized where duty is opposed to inclinations, and (2) that inclination must not be taken into account when we are trying to determine what our duty is”. ** “In many of Kant’s examples of virtue, the necessity of acting out of respect for law and not from inclination is presented as if the action had to take place without, or even always against, inclination. But this is not what the examples were chosen to illustrate, and this is no part of Kant’s theory; even acting from inclination is not in itself evil, but only the taking into one’s maxim of action and insubordination of sensuous incentives to rational incentives...” *** “In fact, Kant never claims that an [...] act loses its moral significance if an agent has an inclination to perform it. His claim is rather that such an act lacks moral significance if the agent performs it only because of the inclination. Thus, the distinction between an act being accompanied by inclination (*mit Neigung*) and being motivated by or from inclination (*aus Neigung*) is an essential component of Kant’s moral psychology.”

¹³ “Não é por termos inclinações que nos tornamos maus, então, mas sim por um livre ato de escolha em que subordinamos os incentivos do dever àqueles fornecidos por essas inclinações. Os obstáculos morais da natureza humana não são constituídos por inclinações, pela finitude do ser humano ou pela sensibilidade em si, mas por uma característica especial do livre poder de escolha do homem (*Willkür*). A permanente fonte de obstáculos à conformidade da vontade humana à lei não é, portanto, derivada simplesmente do conceito de um ser racional finito como tal” (Wood, 1970, p. 112). “It is not by having inclinations that we become evil, then but rather by a free act of choice in which we

nesse sentido que o papel das inclinações deve ser entendido no discurso kantiano. Não há na teoria de Kant a intenção de pregar que ação moralmente boa só se dá mediante uma anulação da influência das inclinações, mas de uma disciplina, controle ou direcionamento dessa influência em nome do moralmente bom.

No escrito sobre a religião, Kant apresenta uma caracterização mais branda das inclinações, bem como da sua atuação junto à moralidade, as quais permitem compreender e aceitar melhor a sua presença mesmo no âmbito do moralmente bom.

Consideradas em si mesmas, as inclinações naturais são boas, isto é, não são condenáveis [*unverwerflich*], e querer exterminá-las [*sie ausrotten*] não só é inútil, mas seria também prejudicial e censurável. É preciso somente dominá-las, para que não se destruam reciprocamente, mas possam ser levadas à concordância num todo denominado felicidade.¹⁴ (RGV, AA VI, p. 58)

Enquanto que na passagem anteriormente citada, Kant afirma que as inclinações podem ser de boa ou má índole, em *A religião nos limites...*, ele observa que, em si mesmas, elas são boas. Isso não representa uma contradição, mas é resultado do contexto argumentativo e dos aspectos ressaltados acerca desses impulsos. Na passagem da segunda *Crítica*, os atributos de boa ou má índole são extraídos em dependência do favorecimento ou não das inclinações à prática moral, ou seja, se facilitam a aderência ao dever ou conduzem a caminhos opostos ao que a moral exige. A passagem do escrito sobre a religião, por sua vez, aborda as inclinações em si mesmas, e dizer que elas são boas significa afirmar que não são condenáveis. Não são condenáveis porque, em si mesmas, sem a mediação de um ato do arbítrio, não representam nenhuma ameaça à prática moral; não são condenáveis em razão de que, em sendo naturais, não podem ser removidas, mas apenas disciplinadas¹⁵. Essa tese também pode ser extraída

subordinate the incentives of duty to those provided by these inclinations. The moral obstacles in human nature are not constituted by inclinations, by human finitude or sensibility as such, but by a special characteristic of man's free power of choice (*Willkür*). The permanent source of obstacles to conformity of the human will with law is therefore not derived simply from the concept of a finite rational being as such".

¹⁴ "Natürliche Neigung sind, na sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergleichlich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähnen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können".

¹⁵ "As inclinações [diz Kant] são apenas oponentes [*Gegner*] dos princípios em geral (sejam boas ou más); e em tal medida o nobre [*edelmüthige*] princípio da moralidade é, como exercício preliminar (disciplina das inclinações em geral), vantajoso para a flexibilidade [*Lenksamkeit*] do sujeito através dos princípios" (RGV, AA VI, p. 57, nota). "Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt (sie mögen gut oder böse sein), und so fern ist jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Disciplin der Neigungen überhaupt) zur Lenksamkeit des Subjects durch Grundsätze vortheilhaft".

do discurso da fundamentação da moralidade, mas não representa o conteúdo que é mais enfatizado e relevante nesse contexto.

Relativamente ao exame das inclinações, nas obras de fundamentação da moral, Kant constrói uma argumentação na qual, visando ressaltar a pureza requerida pela moralidade, esses impulsos são, frequentemente, apresentados como incompatíveis com a prática moral. No escrito sobre a religião, é o operar do agente humano perante os ditames da moral que está em foco, e sob esse contexto argumentativo, Kant pretende frisar que todo o bem ou mal moral, inclusive em casos nos quais as inclinações estão envolvidas, é fruto e tem a sua imputabilidade vinculada a um ato interno do agente moral.

2.2 A tese da ordem moral dos móveis e a filosofia moral de Kant

Conforme o exposto, a tese da ordem moral dos móveis não redundava numa flexibilidade da norma moral quer por sua justificativa quer por sua gênese. Por um lado, a justificativa dessa tese repousa na própria caracterização da natureza humana, por outro, sua gênese acomoda os impulsos advindos das inclinações como incentivos subordinados à lei moral, em que se preserva a supremacia e incondicionalidade da lei. Não há, com a inserção da noção de ordem moral dos móveis, uma alteração nos pressupostos genuínos de fundamentação da moral: a regra fundamental continua sendo a lei como móbil precípua da ação que pretende ser moralmente boa.

Em razão de não representar uma alteração ou atentado no que tange à essência do proceder moral, a teoria da ordem moral dos móveis não rompe, empastela ou modifica o que foi anteriormente exposto nas obras de fundamentação. Contudo, são agregados novos valores e contornos no que tange ao discurso moral, sobretudo, pela ênfase na recepção e acolhimento da moralidade no ânimo humano, bem como no modo como o humano adere aos mandamentos morais. Quer dizer, embora não represente uma alteração na gênese do que foi anteriormente promulgado e estabelecido é, contudo, evidente que a argumentação desenvolvida no escrito sobre a religião encerra e frisa vários pontos que são coadjuvantes ou ausentes no discurso da fundamentação da moral. Trata-se de uma tese que, a rigor, não aparece (com toda a sua força e aparato conceitual) no interior da investigação relativamente à fundamentação da moral. Com efeito, podemos identificar, implicitamente, em uma ou outra passagem, declarações de Kant que, embora não viabilizem ou representem, em sentido sólido, uma antecipação da teoria da ordem moral dos móveis, atuam como registros quer, em sentido fraco, de sua não descontinuidade

com a argumentação clássica quer, em sentido forte, de sua (tímida) *presença* ou *sombra* naquele contexto.

O que mais se sobressai quando se busca identificar um formato argumentativo semelhante àquele da ordem moral dos móveis é a tese, apresentada na *Fundamentação...* e na segunda *Crítica*, da composição das máximas. Conforme indica Kant, as máximas são compostas de *matéria*¹⁶ (um fim) e *forma* (que consiste na universalidade) (cf. GMS, AA IV, p. 436; KpV, AA V, p. 49). Matéria (ou conteúdo) e forma representam, em seu conjunto, condições de possibilidade da própria otimização da ação. Beck observa, nesse sentido, que “conteúdo (objeto de desejo) sem forma é impulso cego; forma, sem objeto de desejo é praticamente ineficaz”¹⁷ (Beck, 1984, p. 96). Daí que todas as máximas detêm, em sua composição, matéria e forma. Com efeito, matéria e forma da máxima não significam o mesmo que máxima material e máxima formal.

O caráter formal ou material da máxima se impõe em dependência do modo acerca do qual a matéria e forma são ajustadas: o que caracteriza uma máxima dita material é o fato de ela ser determinada pela matéria, e o que define uma máxima como formal é ela ter sido determinada em vista da forma. Toda a máxima material, portanto, tem uma forma e toda a máxima formal tem, pois, uma matéria. A matéria da máxima é o objeto ou fim que o agente deseja. As máximas materiais, portanto, são aquelas nas quais o fundamento da ação é a realização dos desejos do agente. No que concerne à forma da máxima, Kant observa que a característica fundamental de um princípio formal é a universalidade, de modo que a máxima formal é aquela que é determinada em função da universalidade que, por sua vez, é representada por uma lei.

A caracterização da composição das máximas está intimamente vinculada ao Teorema I da *Crítica da razão prática*: “Todos os princípios práticos que pressupõe um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (KpV, AA V, p. 39). No caso do teorema, Kant delimita seu ponto de investigação às máximas materiais, àquelas nas quais a matéria é o fundamento determinante, acusando que se tratam de princípios que não podem elevar-se ao nível de uma lei. Porém, ainda na segunda *Crítica*, a propósito da composição das máximas, consta o seguinte:

¹⁶ “Entendo por matéria da faculdade de apetição um objeto, cuja efetividade é apetecida” (KpV, AA V, p. 38).

¹⁷ “Content (object of desire) without form is blind impulse; form without object of desire is practically ineffective”.

a matéria da máxima pode em verdade prevalecer, mas ela não tem que ser a sua *condição*, pois do contrário esta não se prestaria a uma lei. Portanto a simples forma de uma lei, que limita a matéria, tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar essa matéria à vontade, mas não para pressupô-la (KpV, AA V, pp. 60-61, grifo meu).

Essa passagem reforça uma aproximação com a noção de ordem moral dos móveis na medida em que contém a noção de “condição”, termo central na explicitação do que Kant denomina de hierarquização de móveis: “de qual dos dois móveis ele faz condição do outro”. É óbvio que o discurso acerca da composição das máximas e aquele atinente à ordem moral dos móveis se estruturam de modo diverso. Daí que o vínculo que aqui se propõe se apresenta nos termos de uma correspondência ampla. As teses da composição das máximas e aquela do ordenamento dos móveis comportam uma ressonância bilateral, uma vez que, detém um mesmo espírito investigativo a partir do qual seus discursos adjacentes e subtemas são desenvolvidos. Tanto a noção de ordem moral dos móveis quanto aquela da composição das máximas carregam uma mesma essência: apontam, por um lado, para uma coexistência entre o sensível e o inteligível e, por outro (em que se pretende delimitar a conduta moralmente boa), para uma sobreposição, no plano da determinação, do segundo perante o primeiro.

Isso confere, sem dúvida, alguma consistência ao vínculo entre esses pontos, com efeito, muito merece ainda ser esclarecido, sobretudo, quanto ao modo como essa mesma noção básica ou núcleo duro é manipulada nesses dois contextos. Nesse sentido, parece ser muito precipitada a afirmação de Gordon Michalson de que o discurso apresentado no escrito sobre a religião desempenha a função de um aprofundamento do que foi anteriormente apresentado nas obras de fundamentação.

O caráter moral de uma máxima, Kant nos diz, não é uma questão de conteúdo, mas de forma. Seu ponto, realmente, não é tanto uma mudança ou alteração de seu ensino crítico básico, pois é um aprofundamento de uma visão central que perpassa a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* - ou seja, a percepção de que a moralidade de um ato é determinada pela forma de nossa vontade, e não pelo conteúdo material da máxima ou pelo resultado material da nossa vontade.¹⁸ (Michalson, 1990, p. 34)

¹⁸ “The moral character of a maxim, Kant tells us, is not a matter of content at all, but of form. His point is not really a change or alteration of his basic critical teaching so much as it is a deepening of a central insight running through the Foundations of the Metaphysics of Morals and the Critique of Practical Reason – namely, the insight that the morality of an act is determined by the form of our willing, and not by the maxim’s material content or by the material result of our willing.”

O comentador interpreta a noção de ordem moral dos móveis como um veículo de propagação da noção básica característica da ética kantiana, a saber, o caráter moral é definido em vista da forma e não da matéria. Apesar de conveniente, a observação de Michalson não produz grandes frutos para a questão, uma vez que não esclarece, de modo mais pontuado, a referência à coexistência entre matéria e forma nas teses da composição das máximas e naquela do ordenamento dos móveis, bem como as nuances argumentativas na apresentação dessas duas teses. Quer dizer, por um lado, o ponto não parece se restringir ao sentido amplo de que a ética kantiana promulga que o valor moral deve ser estabelecido em função da forma e não da matéria, mas, sim, mais especificamente, que matéria e forma coexistem e que, portanto, o valor moral está no modo como se dá seu acomodamento. Por outro lado, ainda, embora se admita que a noção da composição das máximas e aquela de ordem moral dos móveis apontam para uma mesma direção, essa constatação resta quase estéril se não se esclarece a razão de uma apresentação tão diferenciada (em termos de estrutura conceitual e arranjos argumentativos) dessas duas teses. Esse, aliás, é o ponto que torna embaraçosa qualquer identificação mais forte, uma vez que, o aparato conceitual dessas duas investigações é muito diverso.

No discurso sobre a composição das máximas, Kant se serve da terminologia clássica da fundamentação da moral; naquele da noção de ordem moral dos móveis, além de agregadas novas terminologias (tal como móbil supremo), o domínio reflexivo é diferenciado. A temática da ordem moral dos móveis aflora num contexto no qual Kant está tratando do mal na natureza humana assim como das condições de o humano aderir à moralidade. Trata-se, pois, de um discurso ainda muito distante daquele apresentado na *Fundamentação...* e na segunda *Crítica*, de modo que, para melhor compreender, a noção de ordem moral dos móveis, se faz necessário investigar comparativamente esses dois âmbitos de investigação.

O que se pode extrair até então é, sem dúvida, certa aproximação entre a tese da composição das máximas e aquela da ordem moral dos móveis. No entanto, não se pode restringir a correspondência ou vínculo entre a tese apresentada no escrito sobre a religião apenas à temática da composição das máximas. Isso se justifica em vista de que outra passagem da segunda *Crítica*, apresentada a propósito da noção de respeito, permite igualmente uma referência à noção de ordem moral dos móveis.

Ora, a consciência de uma livre submissão da vontade à lei, contudo, vinculada a uma inevitável coerção que é exercida sobre todas as inclinações, porém, apenas pela própria razão, é o respeito pela lei. A lei que exige e também inspira esse respeito não é, como se vê, nenhuma outra que a lei moral

(pois nenhuma outra exclui todas as inclinações da imediatidade de sua influência sobre a vontade). (KpV, AA V, p. 143, grifo meu).

O vital dessa passagem é que as inclinações não podem estar presentes enquanto influência imediata da vontade. “Imediato” se refere a sem nenhum mediador ou intermediário, trata-se do caso no qual as inclinações incidem e determinam diretamente a vontade. Kant, no texto destacado, afirma que a lei “*exclui todas as inclinações da imediatidade de sua influência sobre a vontade*”, deixando entrever que esses impulsos podem determinar mediatamente, por meio ou através de outra coisa que não ela mesma, no caso, por meio da determinação da própria lei. Falar em “*imediatidade da influência*” comporta, por sua vez, uma argumentação semelhante aquela da noção de ordem moral dos móveis.

Essa passagem, assim como àquelas referentes à composição das máximas, permite a aproximação com a tese apresentada posteriormente no escrito sobre a religião. Portanto, a bem da verdade, mais do que encontrar a sua justificativa no interior da investigação acerca da composição das máximas, a noção de ordem moral dos móveis parece se constituir, no contexto da fundamentação da moral, em uma questão que aparece sem muito viço conceitual e função pouco representativa. Quer dizer, não há, certamente, um vínculo de derivação explícito, no entanto, pode-se assumir a posição de que a premissa básica a partir da qual Kant veio a desenvolver a noção de ordem moral dos móveis aparece, de modo embrionário, já no contexto da fundamentação da moral. As passagens acima mencionadas, porquanto não sirvam para abonar um vínculo mais forte com teses específicas, provam, com certa consistência, que Kant, ainda naquele contexto já delineava os pressupostos que vieram a caracterizar a noção de ordenamento moral.

Porquanto a gênese ou essência reflexiva que veio a fundar a noção de ordenamento moral estivesse já presente de modo grosseiro nas obras de fundamentação, ela foi empregada naquele contexto a serviço e em direção do ponto que cabia ser abordado ali: o da fundamentação dos deveres. Isso explica, na questão da composição das máximas, o uso estritamente formal e burocrático da relação entre matéria e forma. No escrito sobre a religião, essa relação adquiriu mais vigor, bem como um conjunto de dados mais específico, o qual envolve a caracterização da estrutura disposicional do humano perante a moralidade. Trata-se, pois, de uma caracterização que ainda não havia sido explorada.

Kant expõe a noção de ordem moral dos móveis no contexto no qual a questão fundamental foi a de discorrer sobre o mal radical na natureza humana. Disso não se segue, porém, que a ordem moral dos móveis é consequência da caracterização do mal enquanto inversão da ordem moral,

mas, sim, que o mal foi definido nesses termos justamente à sombra da estrutura argumentativa característica da tese do ordenamento moral. Parece, portanto, que ao investigar a questão do mal moral e das ações moralmente más, Kant suscitou (como uma investigação complementar) o juízo de que o valor moral é definido a partir do modo como os agentes acomodam os móveis pelos quais são influenciados. Diante de uma constatação tão vigorosa, ele, forçosamente, viu a necessidade de explicitá-la melhor. Assim foi agregada, paralelo e intimamente relacionada à noção de mal moral, uma investigação que facilita o entendimento quer no que tange ao fato de o mal não ser tomado como absoluto, quer relativamente à caracterização da ação moralmente boa.

Kant não apresentou a questão do mal anteriormente em vista de que essa questão não cabe de ser debatida no interior de uma fundamentação da moral.¹⁹ Explicitar os deveres e desenvolver os pressupostos de conceitabilidade da moral é distinto de uma investigação acerca das condições de aderir aos ditames da moralidade. Kant, na descrição do teor investigativo do escrito sobre a religião, diferentemente de como procedeu nas suas obras de fundamentação, não menciona a figura do “dever” como tema central da sua exposição. Tal ocorre em vista de que naquelas obras ele teve como objetivo definir o princípio supremo da moralidade e as condições da vontade ser determinada pelo dever, enquanto que, no escrito sobre a religião, apresenta um discurso marcado pelo estudo do agente da moralidade. É claro que, à medida que o texto trata do homem enquanto agente da moral, a temática do dever, bem como todo o aparato conceitual que compõe o discurso sobre a fundamentação da moralidade, se faz presente.²⁰ Com efeito, a ênfase está na receptividade da natureza humana frente aos princípios da moral. O que se constitui, portanto, no princípio norteador de toda a investigação kantiana no escrito sobre a religião é a análise dos limites e das possibilidades do humano frente à moral.

¹⁹ Conforme observa Höffe “a teoria kantiana do mal radical não se constitui em um acréscimo arbitrário ou aleatório à sua ética. Ela está estreitamente ligada à doutrina do homem, ser racional finito”* (Höffe, 1993, p. 298). Eric Weil menciona que “a ausência do mal nos escritos anteriores à *Religião nos limites da simples razão* faz sentido quando se pensa acerca da intenção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da razão prática*”** (Weil, 1998, p. 148). **“La théorie kantienne du mal radical n’est pas un ajout arbitraire ou aléatoire à son éthique. Elle est étroitement liée à la doctrine de l’homme, être rationnel fini”*. ***“L’absence du mal dans les écrits antérieurs à la Religion dans limites de la simple raison [...] se comprend dès que l’on réfléchit à l’intention du Fondement de la Métaphysique des Mœurs et de la Critique de la raison pratique”*.

²⁰ O conceito de religião subjetivamente considerada, inclusive, carrega a idéia de um modo a partir do qual os deveres devem ser considerados: “A religião (subjetivamente considerada) é o reconhecimento de todos os nossos deveres [*Pflichten*] como mandamentos divinos” (RGV, AA VI, p. 153). “Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote”.

A verve argumentativa de cada uma dessas obras justifica a ênfase e valência diferenciada despendida às inclinações. A oposição entre lei moral e inclinação, no discurso de fundamentação da moral, é utilizada no sentido de ressaltar que a ação por dever deve ser motivada, ou seja, ter a sua raiz impulsora na expressão do dever. Esse é um traço essencial do discurso kantiano que, (apenas) aparentemente, gera o juízo de que a ação por dever, forçosamente, não comporta nenhuma inclinação, como se aderir ao dever tivesse como consequência necessária a exclusão das inclinações. Ou seja, é fato que nos contextos das obras de fundamentação, as inclinações foram dotadas de um sentido, sobretudo, negativo. Isso, porém, ocorreu porque nesse domínio a ênfase estava na incondicionalidade da lei e na caracterização essencial da ação moralmente boa. “O problema das obras críticas [observa Olivier Reboul] não é o de determinar o que é necessário fazer ou deixar de fazer, mas o de estabelecer o que constitui o princípio fundamental da moral”²¹ (Reboul, 1971, p. 69). Por isso, nesse contexto, a noção de vontade [*Wille*] é central. O discurso da religião se dá sob a perspectiva do arbítrio [*Willkür*]²² porque diz respeito ao fazer e deixar de fazer, das possibilidades de reação e condições de receptividade do homem perante o dever.

Apenas em semelhante contexto seria plausível de apresentar a noção de ordem moral dos móveis, a qual envolve e guarda como cenário argumentativo os limites, peculiaridades e possibilidades da natureza humana frente à moral. Ilustrativo, nesse sentido, é o fato de que Kant fala sempre do homem bom e homem mau e não de ação boa e ação má. Todavia, o homem bom é aquele que pratica boas ações e mau aquele que pratica as más, de modo que a tipologia empregada no escrito sobre a religião é apenas um reforço no sentido de que o foco de sua investigação não é a caracterização da moral e seus fundamentos, mas do agente moral, seus limites e suas vicissitudes perante o dever.

Por salvaguardar a estrutura fundamental do que foi delimitado a propósito da fundamentação da moralidade, não cabe rotular a noção de ordem moral dos móveis como representando uma ruptura ou um hiato no discurso moral kantiano. Tampouco é adequado representá-la nos termos de uma sofisticação argumentativa, uma vez que, por um lado, isso se

²¹ “Le problème des œuvres critiques n’est pas de déterminer ce qu’il faut faire ou ne pas faire, mais d’établir ce qui constitue le principe fondamental de la morale”.

²² “A faculdade de desejar segundo conceitos, enquanto o seu fundamento de determinação para a ação está nela própria e não no objeto, se chama uma faculdade de fazer ou deixar de fazer segundo o seu bel prazer [*Belieben*]. Na medida em que essa faculdade está ligada à consciência de poder produzir o objeto mediante a ação, se chama arbítrio [*Willkür*]; mas se não está vinculada a tal consciência, então o seu ato se chama desejo [*Wunsch*]. A faculdade de desejar cujo fundamento de determinação interno é, consequentemente, o que é de seu agrado, se encontra na razão do sujeito, se chama vontade [*Wille*].

converteria em afirmar que o discurso da *Fundamentação...* e da segunda *Crítica* são insuficientes ou incabados²³ ou, por outro, num extremo oposto, poderia significar que a investigação apresentada no escrito sobre a religião representa um ornamento supérfluo ou um adendo desnecessário.

Afirmar que o discurso do escrito sobre a religião se constitui em uma sofisticação no que tange à reflexão acerca da moral, poderia, ainda, significar (em sentido amplo) uma redução dessas obras a um mesmo espírito investigativo (o que, conforme o apresentado, não se confirma). Isso, porém, não significa que esses textos pertençam a domínios diferenciados de reflexão, mas, sim, que eles comportam uma estrutura argumentativa, bem como recursos conceituais, que enfatizam pontos diferenciados no interior de uma mesma atmosfera reflexiva, aquela do discurso moral. Enquanto que no contexto da fundamentação da moral, Kant se ocupa em delimitar as bases e os pressupostos da estrutura da ação por dever, no escrito sobre a religião ele confronta, numa análise antropológico- moral esses dados com a natureza moral humana. Daí que, do ponto de vista da relação entre as obras, esses dois discursos formam uma integralidade, à medida em que um pode ser tomado como continuidade do outro.

Referências

- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- HÖFFE, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit e la religion*. Trad. de François Rüegg et de Stéphane Gillioz (pour le chapitre 12). Paris: Vrin, 1993.
- KANT, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. (B) Akademie Textausgabe, Bd. III. Berlin: de Gruyter, 1968.

²³ É fato que esses textos detêm problemas, mas não no que se refere à sua tese fundamental.

- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie Textausgabe, Bd. V. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Valerio Rohden: São Paulo: Martins Fontes, 2002 (baseada no original de 1788).
- MICHALSON, Gordon E. *Fallen freedom: Kant on the radical evil and moral regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PATON. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson, 1970.
- REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Prefácio de Paul Ricoeur. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- WEIL, Éric. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1998.
- WOOD, Allen W. *Kant's moral religion*. New York: Cornell University Press, 1970.

Resumo: Este artigo pretende apresentar uma análise comparativa entre as obras de fundamentação da moralidade e o escrito sobre a religião no que tange à estrutura da ação por dever. Tal análise se justifica em vista de Kant, no escrito sobre a religião, apresentar a definição da ação por dever e da ação moralmente má nos termos de hierarquia e ordem moral dos móveis, formulação que, aparentemente, não é apresentada no âmbito da fundamentação da moral. Dessa análise se sobressai, ainda, a necessidade de, ao menos amplamente, fornecer dados quanto à função e o aparecimento da noção de ordem moral dos móveis no interior do discurso moral kantiano.

Palavras-chave: ética kantiana, ação por dever, lei moral, inclinação e ordem moral dos móveis

Abstract: This article presents a comparative analysis of the works of foundation of morality and the book about religion in relation to the structure of the action by duty. Such analysis is justified in view of Kant, in book about religion, present the definition of the action by duty and morally evil action in terms of hierarchy and moral order of incentives formulation that apparently is not presented within the groundwork of moral. This analysis stands still, the need, at least broadly, provide data regarding the function and presence of the notion of moral order of incentives within the Kantian moral investigation.

Keywords: Kantian ethics, action by duty, moral law, inclination and moral order of incentives

Recebido em 19/11/2013; aprovado em 22/02/2014.

Discussão

História e teleologia na filosofia kantiana. Resposta às críticas de Ricardo Terra contra a “Escola semântica de Campinas”

[History and teleology in Kantian philosophy. A reply to Ricardo Terra's criticism of the “Campinas semantic school”]

Daniel Omar Perez *

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Curitiba, Brasil)

Introdução

Em 2006 publiquei o artigo “Os significados da história em Kant” em Lisboa, na *Revista Philosophica*, 28. Em 2012 Ricardo Ribeiro Terra fez algumas críticas ao meu trabalho, no artigo “*História e direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da ‘Escola semântica de Campinas’*”, publicado em *Studia Kantiana*, 12. O objetivo deste artigo é responder às críticas e avançar no debate acerca da história em Kant.

Ricardo Terra, no texto acima citado, deixa claro desde o início que, embora o tema seja o mesmo, a metodologia de abordagem é divergente. Uma nomeada como *semântica* e a outra como *histórico crítico-sistemática*. A divergência metodológico-interpretativa faz com que o debate entre ambas as perspectivas tenha suas limitações lógicas. Mesmo assim, Terra elabora uma série de considerações que podem ser entendidas como objeções a serem avaliadas no confronto entre ambas as posturas teóricas.

O foco da crítica de Terra se concentra na leitura do texto kantiano *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Mais especificamente no que se refere à interpretação da noção de teleologia e do lugar da liberdade com relação à noção de história de 1784. A interpretação *semântica* que defendo considera, em relação a esse aspecto, que a teleologia da história de 1784 tem grandes diferenças com relação à teleologia da história de 1798 e que a noção de liberdade positiva

* Email: danielomarperez@hotmail.com

(obediência à lei moral) não é articulada no texto de 1784, de tal modo que a história pudesse vir a ser o resultado de um agir por dever. A interpretação *histórico crítico-sistemática* defendida por Terra considera que o conceito de teleologia não mostra grandes diferenças e que Kant já tinha estabelecido a liberdade prática e a lei moral em 1784.

Primeiro pretendo me posicionar em relação com as considerações gerais. Em segundo lugar, procurarei esclarecer o que considero um mal-entendido – que não necessariamente possa ser uma divergência interpretativa – produto, talvez da amplitude da minha formulação de algumas proposições. Por último, proporei novos argumentos para avançar na defesa da minha interpretação.

1. Sobre as considerações gerais contra a “Escola semântica de Campinas”

Ricardo Terra reconhece num conjunto de textos de estudos kantianos produzidos por Zeljko Loparic e outros pesquisadores¹ o trabalho de “uma verdadeira ‘escola’ de interpretação semântica da filosofia de Kant no Brasil” (Terra, 2012, p. 176), nomeadamente “escola semântica de Campinas” (Terra, 2012, p. 175). Concomitantemente com esta escola *semântica* se reconhece também uma leitura *analítica* e uma postura *histórica crítico-sistemática* (Terra, 2012, p. 177). Trata-se, em todos os casos e, considero eu, não apenas na semântica, de modos de abordar sistematicamente toda a obra de Kant (Terra, 2012, p. 176). Nesse sentido, podemos dizer que a descrição deste horizonte de produção e confrontação filosófica coincide plenamente com a nossa perspectiva exposta na introdução de *Kant no Brasil* (Perez, 2005). No nosso país a pesquisa sobre estudos kantianos vem se consolidando há várias décadas e produzindo debates próprios significativos com relação a diferentes temas (Rauscher & Perez, 2012). Só para citar apenas dois deles (um que Terra também menciona), podemos fazer referência ao debate sobre o fato da razão que se iniciou com Zeljko Loparic (1999) e Guido de Almeida (1999) (uma interpretação *semântica* e outra *analítica*) que continuou em pesquisas de mestrado, doutorado e uma série de artigos, sejam para se alinhar a uma das posições de origem sejam para marcar uma posição alternativa; o outro é

¹ Zeljko Loparic iniciou sua interpretação semântica de Kant com um trabalho sobre a primeira crítica em 1982, na sua tese de doutorado que foi mais tarde revisada e publicada em forma de livro em 2000. Ver Loparic (1982) (2005). Esse modo de abordagem se estendeu durante os últimos trinta anos. Com relação à “escola semântica de Campinas” Terra cita os trabalhos de Andrea Faggion, Fábio Scherer e Daniel Omar Perez, mas indica uma série de trabalhos de mestrado, doutorado, pós-doutorado e pesquisas de professores não mencionados.

sobre a liberdade no cânone da razão na primeira crítica começado entre Júlio Esteves (2009) e Aguinaldo Pavão (2009). Assim, nossa primeira concordância explícita é enquanto às formas de abordagens e à multiplicidade de resultados da interpretação e reconstrução dos problemas filosóficos e da obra de Kant.

Porém, no que diz respeito ao problema específico, a divergência metodológico-interpretativa limita o debate nas fronteiras impostas pelos próprios pontos de partida. Pontos de partida diferentes, nem sempre permitem que o confronto possa se produzir no mesmo registro de discussão. Porém, Terra leva adiante uma série de considerações que podem ser entendidas como objeções a serem avaliadas na confrontação entre a postura *histórica crítico-sistemática* e a metodologia e os resultados da interpretação *semântica*. Um desses questionamentos é contra o trabalho de Fábio Scherer sobre os juízos jurídico-políticos *a priori* e a aplicação do método de análise e síntese. Outro questionamento é contra a interpretação do texto de Kant *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e o que denomina de “efeito de escola” (Terra, 2012, pp. 177-178). Deixarei de lado a primeira questão e a menção sobre as “sérias divergências entre os membros da escola se interpretação semântica” (Terra, 2012, p. 181) para me deter no segundo ponto, que diz diretamente a respeito do meu trabalho.

Terra destaca como certa interpretação de um texto específico, no caso o da *Ideia*, acaba por se consolidar e radicalizar em uma direção partilhada por pesquisadores que pensam de forma parecida. Assim, se cita o texto de Loparic (2005) *O problema fundamental da semântica jurídica de Kant*, onde se afirma que “a história da humanidade é pensada como uma história natural, portanto, sem conexão com uma teoria dos juízos práticos *a priori*” (Terra, 2012, p. 178). Nesse sentido, meu trabalho (Perez, 2006) consistiu em “desenvolver com vagar a análise semântica da filosofia da história kantiana” (Terra, 2012, p. 178). Terra afirma que tomará “apenas um pequeno aspecto” da minha leitura e sobre ela destaca “três afirmações fortes” a serem questionadas. Reproduzo aqui os três pontos em pauta para poder dar conta de cada um deles.

Para diferenciar a posição kantiana de 1784 e os textos da década de 1790, Perez faz três afirmações fortes: 1. Em 1784 Kant não tinha a menor ideia do que significaria teleologia no sentido da CFJ; 2. Aqui a noção de história deve ser ressignificada levando em conta a aparição da liberdade prática e da lei moral, que não estavam inseridas no texto de 1784; 3. O significado de história é retrabalhado nos anos 1797-1798, levando em conta elementos do direito e da política elaborados na doutrina do direito e nos opúsculos histórico-políticos cujas Ideias não foram nem mesmo cogitadas na década de 1780. (Terra, 2012, pp. 178-179)

Os três pontos dizem respeito: 1. Da diferença da teleologia em 1784 e na década de 1790; 2. Da relação história e liberdade prática em 1784 e em 1798; 3. Da relação história e elementos do direito e da política elaborados na década de 1790. Tentarei explicar cada um deles propondo: 1. Elucidar o que me parece em alguns momentos ser apenas um mal-entendido; 2. Ampliar o que pode ter ficado vago ou ambíguo na minha exposição do artigo de 2006; 3. Oferecer novos argumentos para reforçar minha posição. Não vou repetir aqui argumentos que já disse no texto anterior porque considero que Terra entendeu perfeitamente bem cada um deles só que não os considerou suficientemente satisfatórios. Nesse sentido, me permitirei não retornar sobre o já sabido senão avançar no debate e poder tentar um melhor resultado.

2. Sobre as considerações específicas com relação à teleologia e a liberdade em 1784

2.1 Da diferença da teleologia em 1784 e na década de 1790

Terra (2012, p. 179) adverte que em 1784 “Kant não tinha desenvolvido o juízo reflexionante, mas isso não significa que não tivesse um rico conceito de teleologia”. E amplia ainda afirmando que, segundo sua leitura de Marques e Lebrun, não haveria “grandes abismos” com relação ao tema. Não só não nego quanto mostro no meu trabalho sobre o texto de 1784 que a história nesse momento só pode ser pensada teleologicamente, mais ainda, trata-se de uma teleologia baseada na ideia de um propósito ou intencionalidade da Natureza, mas que introduz alguns elementos que se relacionam com a natureza humana e com uma vontade humana. Nesse sentido, concordo com Terra sobre a riqueza do conceito já nessa época. Também não nego que em Kant possam se observar continuidades no modo de entender a teleologia durante toda a obra ou que possam se fazer aproximações e analogias entre o modo de entender o conceito em 1784 e na década de 1790. Mas também não posso deixar de reconhecer as diferenças e é nesse sentido que afirmo aquela proposição. Assim sendo, a asseveração de que não haveria grandes abismos me parece que não ajuda a entender nosso problema e que conduz a ocultar a própria riqueza da elaboração kantiana mais do que revelar alguma explicação que nos seja útil para a compreensão da história. Terra, tentando se opor a Loparic mostra como o conceito de teleologia usado em 1755 muda em 1784, não só por causa da primeira crítica senão também por causa da introdução de elementos de uma natureza humana originários de uma

discussão sobre as raças. Se continuássemos a meticulosidade do trabalho de Terra para observar as diferenças entre 1755 e 1784 poderíamos ver também as diferenças entre 1784 e a década de 1790.

Em 1790 Kant elabora um juízo teleológico que articula a passagem do teórico para o prático, essa passagem não existe em 1784. Em 1798 a elaboração da teleologia tem outra peculiaridade: o progresso do gênero para melhor é pensado a partir da própria ação do gênero como sujeito da história, isto é, sem a intencionalidade de uma natureza. Embora Kant tenha tido um rico conceito de teleologia, esses elementos decididamente não constam no texto de 1784 como articulando sua reflexão sobre a história. É para essas nuances que estava apontando tanto com a minha afirmação como com a argumentação que desenvolvi.

2.2 Da relação história e liberdade prática em 1784 e em 1798

Terra (2012, p. 179) afirma que “a liberdade prática e a lei moral estavam muito bem estabelecidas na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, escrita em 1784”. Terra (2012, p. 186) escreve ainda: “Convém lembrar que a posição semântica mais extremada chega a negar que Kant tivesse em 1784 uma concepção positiva de liberdade e de lei moral.” Quero destacar que isso jamais será encontrado em qualquer um dos meus artigos publicados e desconheço qual é a fonte textual para essa afirmação. Esse é um fato contra o qual não faz o menor sentido ser contra. Portanto, aqui temos mais uma coincidência com Terra. Mas não é isso o que está em pauta em meu texto. Tal como cita Terra do meu artigo: liberdade prática e lei moral “não estavam inseridas no texto de 1784”. A questão é que ainda tendo elaborado esses elementos da filosofia prática, e que Terra documenta perfeitamente bem em seu artigo, a história dos homens ou a história da humanidade no texto da *Ideia* de 1784 é pensada não desde a obediência racional à lei moral, mas desde o propósito ou intencionalidade de uma natureza que inclusive opera astutamente contra o capricho infantil dos homens que agem livremente (em sentido lato e não no sentido de uma liberdade prática). O ponto é que Kant não articula a história humana a partir do agir por dever senão a partir de um hipotético propósito da natureza.

2.3 Da relação história e elementos do direito elaborados na década de 1790

Com relação ao terceiro ponto Terra (2012, p. 179) escreve: “Não fica claro quais ideias da doutrina do direito não foram nem cogitadas na

década de 1780. Algumas podem não ter sido, mas muitas foram”. Entendo que esse ponto é o mais deficitário do meu trabalho porque está referido àqueles “elementos do direito e da política” que fazem parte da noção de história de 1798 e que desenvolvi sumariamente na última seção do artigo sobre “História como signo e entusiasmo”.

Esclarecidos os pontos de partida da crítica de Terra passarei a debater alguns argumentos específicos.

3. Crítica e natureza humana

3.1 Onde fica a crítica?

Referindo-se ao texto de 1784, Terra (2012, 182) afirma:

Creio que podemos dizer que o texto seja crítico, já que a perspectiva teleológica pode ser pensada no quadro da *Crítica da razão pura* e não apenas no quadro da terceira crítica.

E ainda

Com a noção crítica de teleologia é possível justificar o estatuto das disposições naturais analisadas nas primeiras proposições, o que dificilmente seria possível caso se insistisse na analogia com o texto de Kant *História geral da natureza e teoria do céu*, de 1755.

A afirmação de que o texto é crítico porque a noção de teleologia de 1784 pode ser pensada desde a primeira crítica pode ser aceitável em algum sentido e questionável em outro, mas não me parece que isso faça ao fundo da questão da interpretação do texto. Kant tem conceitos e teorias que tem origem pré-crítico e estão na primeira crítica, por exemplo, sua teoria da existência. Em *O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus*, um texto da década de 1760 editado várias vezes, inclusive depois da primeira crítica, encontramos uma teoria da existência que pode ser entendida como a base do conceito usado em 1781. Isso significa que Kant teria sido crítico antes de tempo? Embora alguns pesquisadores se esmerem em encontrar os germes da filosofia crítica antes de 1781, parece-me que devemos manter o ponto de ruptura e a novidade da argumentação crítica no livro publicado por Kant para não cair na armadilha de Eberhard, e descobrir um antecedente da novidade como quem descobre quem era o assassino depois de ter lido o romance até o final. Embora o conceito de existência, como tantos outros, seja extremamente importante para Kant e para a história da filosofia, o problema fundamental da crítica não é esse. Por outro lado, em 1781 Kant considerava que a moral não fazia parte de filosofia transcendental e que o

problema prático era empírico. Isto significa que Kant não tinha uma formulação *crítica* com relação aos problemas da filosofia prática nesse momento. Com isto queremos dizer que Kant não acordou do sono dogmático em uma única manhã, seu projeto crítico levou mais do que uma noite para ser elaborado.

Loparic (2005) entende que o verdadeiramente crítico não é um modo de entender a noção de teleologia ou qualquer conceito específico, mas responder à pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? (KrV, B 19). Nesse sentido ele se autoriza a afirmar que isso é o que Kant não teria feito em 1784 com relação à história. Kant não teria respondido á pergunta fundamental da filosofia crítica. Entendo que essa pergunta é fundamental porque articula o trabalho sistematicamente não só na primeira crítica senão também em (GMdS, p. 48); (GMdS, p. 95); (GMdS, p. 110); (KU, p. 30); (Rel. BA, pp. IX–X) para dar exemplos explícitos. Em Perez (2008) mostrei e demonstrei como a pergunta pelos juízos sintéticos é a pergunta sistemática da filosofia crítica ou filosofia transcendental de Kant.

Aqui está a origem das nossas divergências, como o próprio Terra concebe, diferentes pontos de partida dão diferentes interpretações e resultados. Enquanto o método *histórico crítico-sistemático* de Terra conduz a buscar paralelismos e aproximações, a interpretação *semântica* procura observar qual é o problema filosófico fundamental e em que medida se responde à pergunta que sistematicamente é formulada na filosofia crítica. Não acho que isso seja necessariamente tentar “encontrar fracassos kantianos” (Terra, 2012, p. 176), antes se procura ser mais consequente com o problema do que com o autor.

Porém, mesmo que Kant tenha mudado seu conceito de teleologia, tenha escrito a primeira crítica e a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e, ainda, introduzido as disposições naturais do homem, o ponto central é: qual é o estatuto do conceito de *Naturabsicht*? Qual é sua significação? Como é que ele faz sentido? Nesse sentido cito Terra 2012, p. 183:

A base textual que permite a Brandt afirmar as consequências práticas da Ideia como diretiva para a ação (*als Handlungsanweisung*) pode ser encontrada, por exemplo, na afirmação de Kant relativamente à importância que pode ter o ponto de vista *a priori* para a avaliação do que ‘povos e governos fizeram de positivo e prejudicial de um ponto de vista cosmopolita’ (*Idee*, VIII, 31; 22). É um ponto de vista que permite avaliar (*schätzen*). Com isso já temos aqui uma abertura para a prática política, mas voltaremos a esta questão adiante.

Talvez alguém com boa vontade possa utilizar alguns elementos do texto para avaliar o resultado do que aconteceu, mas isso não torna o conceito de *Naturabsicht* uma ideia prática nem dá uma teoria da ação

fundamentada que possa decidir objetivamente que a história progride para melhor.

O conceito de *Naturabsicht* é uma ideia especulativa teleológica que, como fio condutor, me permite pensar no desenvolvimento de disposições naturais no homem como orientadas a um fim. Esse é o estatuto dado por Kant ao seu conceito teleológico, ele é muito claro, não deixa margem para a ambiguidade. Cito o texto da *Ideia*, na tradução de Ricardo Terra (Kant, 2003, pp. 8-9), na proposição quarta onde, depois de ter apresentado as disposições naturais do homem nas três proposições anteriores, dispõe-se a mostrar a dinâmica de funcionamento introduzindo a *insociável sociabilidade*:

Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre seus companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo moral.

Note-se que as disposições da natureza humana que nos conduzem no progresso da história não estão articuladas a partir de uma liberdade positiva de obediência à lei moral. Terra (2012, p. 193) cita a última parte do texto destacando o aprendizado do direito e que “a história aponta, mesmo em 1784, para a realização também da moral.” “Apontar para” ou “apreender” não é o mesmo que “ser determinado ou guiado por”. Explico: Qual é o elemento que conduz a um todo moral? Trata-se de um instinto natural? Não, os homens não são animais. Trata-se de um plano racional e conscientemente elaborado pelos homens? Não, muitas vezes os homens não só não agem racionalmente senão que até agem em contra da própria razão. Trata-se de uma obediência à lei moral? Não, os homens inclusive agindo contra a própria razão podem ser pensados como fazendo parte do propósito da natureza. Trata-se de um agir que busca conscientemente ser guiado por uma ideia prática da razão? Também não. O todo moral, segundo o Kant da *Ideia*, poderia ser alcançado a partir de disposições naturais do homem desenvolvidas na espécie segundo um propósito da natureza. Assim, a história da humanidade não é uma história prática, mas uma história especulativa.

3.2 Os conceitos de uma natureza humana e o sentido da história

Há uma indicação feita por Terra 2012, p. 183, que me interessa destacar. Cito: “Podemos nos perguntar o que ocorre entre 1755, ano da publicação de *História geral da natureza e teoria do céu*, e 1785, permitindo a Kant elaborar outra concepção de história”. Terra destaca não só a noção de teleologia da primeira crítica senão também os textos sobre as raças. Certamente, a aparição de conceitos como *Keime*, *Absicht*, *Naturanlage*, *zweckmässig*, *Gattung*, *Antagonismen*, *ungesellige Geselligkeit*, *Gesellschaft*, *bürgerliche Gesellschaft*, *vollkommenen bürgerlichen Verfassung* e *Staatverfassung* mudam o modo de elaborar o conceito de teleologia que aparece em 1755. Concordo com que estes elementos dão uma mudança significativa com relação à história da terra de 1755 introduzindo o elemento da natureza humana, mas não vejo como isso nos justificaria para deixar de pensar uma história especulativa guiada por uma *Naturabsicht*.

Com relação aos conceitos que Kant introduz e que Terra menciona a metade têm sua origem na História natural e a outra metade em filósofos pré-críticos. *Keime*, *Absicht*, *Naturanlage*, *zweckmässig* e *Gattung* são usados pelos discípulos do Lineu, pelo conde de Buffon entre outros e Kant se apropria deles mudando aos poucos sua significação (Perez, 2013). Os conceitos que se referem a *Gesellschaft*, *bürgerliche Gesellschaft*, *vollkommenen bürgerlichen Verfassung* e *Staatverfassung* são usados por Hobbes, Locke, Rousseau entre outros. Em si mesmos esses conceitos não carregam nenhuma novidade. No caso específico de 1784 os conceitos sobre a natureza humana estão articulados por um conceito teleológico especulativo como *Naturabsicht* e não pelo conceito de um agir por dever segundo a liberdade prática. Assim sendo, a sociedade e a constituição civil são produzidas não por dever, mas pelo próprio desenvolvimento do plano do propósito da natureza. Tanto a citação que Terra faz de *Naturrecht Feyerabend* e da *Fundamentação* dizem respeito do indivíduo, mas não dizem nada com relação à história da humanidade. Entre o agir por dever individual e a história da humanidade há uma fenda que não se explica nem se justifica com paralelos. Terra (2012, p. 192) afirma: “fica patente o paralelismo”. Isso é verdade e ninguém pode negar o fato, o que não fica patente é qual é o argumento que deveria ser achado em *Ideia* que me permitiria pensar que o conceito de *Naturabsicht* não é um conceito especulativo e sim uma categoria que está em relação direta ou indireta com a lei moral. Colocar em paralelo os textos não me parece um argumento consistente o suficiente como para afirmar que Kant tem uma teoria da história em 1784 que não é guiada por um conceito teleológico meramente

hipotético definido a partir de um propósito da natureza. De fato, só podemos colocar em paralelo esses textos, mas nada mais além de um paralelo.

3.3 De um lado a natureza, do outro a liberdade

Terra (2012, pp. 192, 193) cita os dois fragmentos de *Ideia* acima abordados para abonar sua interpretação e conclui que temos “de um lado, o ordenamento natural que conduz a humanidade em certa direção; de outro, um aspecto que exige conhecimento, experiência histórica e boa vontade.” Não entendo que os dois elementos tenham o mesmo peso. Pelos argumentos expostos em meu artigo de 2006 e neste trabalho considero que no texto de 1784 os fenômenos da liberdade humana em sentido lato (e não no sentido de uma liberdade prática) estão articulados por um conceito especulativo teórico. Porém, em 1798 se produz a grande mudança: desaparece o conceito de propósito da natureza e aparece um sujeito da história que deve agir. Muda o significado do conceito de história. Muda o modo de fazer sentido do que se entende por história em Kant.

4. Porque 1784 não é 1798

4.1 1784

A abertura do texto kantiano afirma que “qualquer que seja o conceito que se faça de liberdade da vontade, as suas manifestações (*Erscheinungen*) – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais” e que a história se ocupa da narrativa dessas manifestações (*Idee*, A 385). Já de início encontramos declarado o objeto e o campo do conhecimento onde se desenvolve a história segundo Kant. As ações humanas são entendidas a partir de um conceito de liberdade em sentido amplo e não como obediência à lei, por isso Kant pode muito bem e sem contradição localizar suas manifestações no âmbito da natureza e não da filosofia prática.

Enquanto à tarefa, trata-se de, naquilo que aparece como confuso e irregular nos indivíduos, descobrir um curso regular no conjunto da espécie a partir do desenvolvimento das disposições originais. Para isso, é preciso um conceito de “um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um plano da natureza para criaturas que procedem sem plano próprio” (*Idee*, A 387). O conjunto desordenado de fenômenos ou manifestações das ações humanas precisa de um fio condutor para poder

articular um sentido. Esse fio condutor é dado pelo conceito de propósito da natureza. Assim, os homens e os povos, como sujeitos individuais ou coletivos, ao perseguirem cada um seu propósito, mesmo se comportando de um modo infantil ou como verdadeiros republicanos, não fazem senão seguir sem qualquer consciência o propósito da natureza. Tanto quando agem por cobiça como quando iniciam uma guerra ou fazem um acordo civil, desde o ponto de vista da história, não estão mais do que realizando o que dita o propósito da natureza.

Na primeira proposição se reivindica uma teleologia do desenvolvimento das disposições naturais a partir de uma teleologia da própria natureza. Na segunda proposição se afirma a ideia de que as disposições naturais do membro se realizam na espécie. Essa afirmação poderia ser subscrita por boa parte dos cientistas de algumas tendências de História Natural da época. Mesmo na sentença que diz “a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural” (Idee, A 388-389) Kant não alude a uma liberdade prática nem a uma obediência à lei, senão à habilidade técnico-prática.

Na terceira proposição se destaca ainda mais o uso da razão e a liberdade da vontade conduzindo à felicidade e à perfeição. Como ler este fragmento? Tratar-se-ia da relação entre o âmbito da natureza e o da liberdade? Acredito que isso seria adiantar em alguns anos o relógio da elaboração crítica dos problemas filosóficos. Isso só poderá ser afirmado com precisão em 1790. Embora Kant conheça a lei moral, não faz aqui qualquer menção do agir por dever senão que se apresenta o resultado de um propósito da natureza na figura de um ser humano autopoietico que deve tirar de si aquilo que o conduza ao seu fim. Cito: “Parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar” (Idee, A 391). O moral conotado na categoria de dignidade é pensado, desde o ponto de vista histórico, como resultado do propósito da natureza e não desde o agir de um sujeito da liberdade positiva. Mais ainda, considera que a espécie é imortal e é nela que se deve atingir a plenitude do desenvolvimento (Idee, A 391-392).

Na proposição quarta o *Antagonismen* da *ungesellige Geselligkeit* é definido como o meio (*das Mittel*) que a natureza utiliza para o desenvolvimento das disposições. Os cientistas da história natural da época, como é o caso do conde de Buffon, discutiam exatamente esse problema: os modos de adaptação ao ambiente e o desenvolvimento das capacidades, aptidões ou germes de todas as espécies, incluída a do ser humano (Caponi, 2011). Para Kant, desde o ponto de vista da história, o desenvolvimento das

disposições e inclusive o próprio esclarecimento (*Aufklärung*) não depende da obediência à lei moral e do exercício de uma liberdade positiva senão de impulsos naturais (*natürliche Triebfedern*) (Idee, A 394). Outro tratamento completamente diferente é dado à *Aufklärung* no texto *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* Nesse caso se apela para o indivíduo e aparecem as noções de culpabilidade e coragem. Nesse caso se trata de outro registro de determinação. No texto *Resposta* a responsabilidade é do indivíduo, em *Ideia* o propósito é da Natureza. No texto da *Ideia* mesmo que o homem queira concórdia, a Natureza sabe mais e lhe obriga à discórdia. Não está em jogo a relação individual entre a vontade e a lei, mas uma finalidade da própria natureza.

Na proposição quinta Kant deixa claro no primeiro enunciado que, desde o ponto de vista da história, é a Natureza e não a lei moral a que obriga o homem alcançar uma sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Podemos pensar que desde o ponto de vista da razão prática, o homem tem a obrigação de sair do Estado de Natureza e entrar em sociedade, tal como podemos ver em muitos textos kantianos, especialmente na década de 1790 e na *Metafísica dos Costumes*. Mas o ponto de vista da história em 1784 não é o ponto de vista da razão prática e sim o de um propósito da natureza. A entrada em sociedade (*Gesellschaft*) se produz por inclinação (*Neigung*). Na proposição sexta se afirma ainda que o homem é um animal que tem necessidade de um senhor. Obviamente que isto não nega o dito paralelamente noutro texto do mesmo ano, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas se formula desde outra perspectiva, desde outro campo semântico, não é o da autonomia da razão, senão aquele em que se inscreve a história.

O desenvolvimento de uma relação entre Estados na história, enunciada na proposição sétima, responde à mesma lógica da necessidade de aceitar o desenvolvimento das disposições até o fim. A própria guerra faz parte da história como elemento não meramente negativo, ela conduz à civilização. Fazer a guerra é contra a lei moral, mas é parte de uma história que progride seguindo o desenvolvimento das disposições originárias do homem.

Na proposição oitava a constituição política (*Staatverfassung*) é realizada por um plano oculto da natureza. Na proposição nona o plano da natureza volta a ser mencionado. Nas duas últimas proposições as ações dos homens, como manifestações da vontade são subsumidos sob o conceito teleológico de plano da natureza. Os elementos da política e do esclarecimento ficam explicados a partir da hipótese de um propósito da natureza.

Se nos nortearmos pelo tipo de proposição que se formula veremos que não se trata de uma história humana guiada por uma ideia prática ou por uma agir por dever. Neste sentido, continuo afirmando que Kant não articula um conceito positivo de liberdade como obediência á lei moral. Na crítica que Terra faz do meu trabalho se propõe uma articulação de fragmentos do texto da *Ideia* com outros textos da época. Acho que a divergência está em que a interpretação semântica fica atenta ao tipo de proposição que está em jogo (teórica, prática, reflexionante etc.) e desse modo evita articular registros completamente diferentes, mesmo que refiram a algo semelhante.

4.2 1798

“Como é possível uma história *a priori*?” se pergunta Kant em 1798 (Streit, A 132). Mas se adverte que não se trata de uma história natural (*Naturgeschichte*) e sim de uma história moral (*Sittengeschichte*). Não se trata de saber quais serão as raças de homens no futuro, mas se estaria o gênero humano em constante progresso para o melhor? Essa é a proposição que deve ser justificada e validada. Qual é o significado desses conceitos? Como essa proposição faz sentido? Kant inicia seu trabalho rejeitando uma explicação naturalista que sustente proporções de bem e mal na natureza humana. Também impugna a possibilidade de resolver o problema pela experiência. A resolução da questão passa pelo ponto de vista (*Standpunkt*) que se adota. Para construir esse ponto de vista Kant introduz alguns elementos imprescindíveis como condições de possibilidade. Importa – diz Kant – indagar um acontecimento que aponte para a existência de uma causa e para o ato de semelhante causa no gênero humano. Já não se trata de um propósito da natureza (*Naturabsicht*), mas de um evento (*Begebenheit*) em relação com o gênero humano (*Menschengeschlecht*). O evento é um indicativo (*Geschichtszeichen*) (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) e deve indicar (*angesehen*) uma tendência do gênero humano.

Kant se afasta da ideia de um propósito da natureza e propõe identificar um signo. Além disso, pensa o gênero humano como sujeito, diferente do indivíduo. Vamos tentar esclarecer o que entendemos com Kant por acontecimento ou evento como signo e o que entendemos por gênero humano como sujeito. Cito Kant para abordar o primeiro conceito:

Este acontecimento não consta, digamos, de ações ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se faz grande; e que assim, como por magia, se desvanecem antigos e brilhantes edifícios políticos e, em seu lugar,

brotam outros, como das profundezas da terra. Não, nada disso. (Streit, A 143)

Kant declaradamente se afasta da ideia de uma história das personalidades e também parece ser contra a ideia de uma história onde tudo o que é sólido se desmancha no ar. O acontecimento está no modo de pensar dos espectadores cuja participação universal e desinteressada demonstra um caráter moral do gênero humano que não só permite esperar o Progresso senão que constitui tal progressão (Streit, A 143). Kant alude à Revolução Francesa, mas em vez de elogiar as operações políticas dos revolucionários ele aponta para o ânimo de todos os espectadores (*Gemütern aller Zuschauer*) e para a “participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo” (Streit, A 144). Essa participação entusiasmada dos espectadores segundo o desejo não pode ter outra causa – de acordo com Kant – senão a disposição moral (*moralische Anlage*) no gênero humano.

Temos então a participação dos espectadores e o entusiasmo dos espectadores. Para que esse agir da participação dos espectadores em relação com um entusiasmo seja provocado há uma causa moral que intervém duplamente (*Diese moralische einflussende Ursache ist zweifach* – Streit, A 144). Primeiro se destaca o direito de um povo de se proporcionar uma constituição civil. Segundo, o fim que também é um dever de que só é legítima uma constituição que evite a guerra ofensiva. Assim, a participação dos espectadores tem uma causa moral baseada em duas ideias da razão prática que é mobilizada em relação com o entusiasmo. O entusiasmo é o afeto que se associa às ideias da razão prática. Kant não deixa dúvidas enquanto a isso: “o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal e, está claro, puramente moral, o conceito de direito” (Streit, A 146). Em Perez (2009) expliquei como um afeto ligado a outra ideia poderia ser entendido como um ato de desvario, loucura ou terrorismo, mas não é o caso aqui. Assim, a proposição “que o gênero humano progrediu sempre para melhor e continuará a progredir” não é meramente bem intencionada e recomendável para as boas vontades, mas fundamentalmente é válida. Podemos dizer ainda que sua validade tem uma condição objetiva fundada nas ideias práticas e uma condição subjetiva relacionada com o afeto de entusiasmo (*die Teilnahme am Guten mit Affekt* – Streit, A 145). Enquanto os adversários dos revolucionários conduziram seu agir segundo uma motivação pecuniária ou recompensa (*Geldbelohnung*), o sujeito da ação que faria progredir a história agiria pelas ideias da razão prática associadas ao afeto de entusiasmo (Streit, A 146). A mudança com relação a 1784 é radical. Em 1784 os homens agiam por egoísmo e mesmo assim faziam o propósito da natureza. Em 1798 os

homens, o gênero humano age inclusive colocando em perigo seu próprio bem-estar, mas realiza com entusiasmo uma ideia da razão prática e se conduz à realização de uma constituição republicana. Natureza e liberdade estão aqui reunidas no gênero humano segundo princípios internos do direito (Streit, A 149). Essa é a ideia jurídico-política que acredito ter sido elaborada apenas na década de 1790: os princípios do direito sendo realizados pelo gênero humano com entusiasmo. Creio que isso pode ser pensado como o desenvolvimento dos trabalhos realizados nas aulas de antropologia, mas só isso. Com os resultados das aulas de antropologia Kant não só elabora a ideia de um sujeito individual, mas também de um sujeito coletivo capaz de levar adiante ideias da razão e ser afetado por um evento.

5. A eficácia da interpretação semântica

Localizar a pergunta fundamental da filosofia transcendental e identificar os elementos da sua resposta em cada caso propicia uma interpretação sistemática. Deste modo, podemos reconstruir os problemas a partir dos seus elementos. Isto permite evitar analogias e aproximações de elementos que, embora semelhantes, não fazem parte do próprio problema. A pergunta pelo tipo de juízo e suas condições de possibilidade (validade: formulação e execução) guia o trabalho de Kant e o nosso. Nesse sentido, podemos ver que, de acordo com o tipo de conceito usado, o texto de 1784 responde a um campo semântico e o de 1798 a outro campo. Em 1784 a história da humanidade é a história de um propósito da natureza. Em 1798 a história do gênero humano é a história de um sujeito coletivo que age com entusiasmo na realização de ideias da razão prática.

Referências

- ALMEIDA, G. “Crítica, dedução e facto da razão”, *Analytica*, 4.1 (1999): 57-84.
- CAPONI, G. *La segunda agenda darwiniana. Contribución preliminar a una historia del programa adaptacionista*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2011.
- KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.
_____. *Werke*. Zehn Banden. Darmstad: WBD, 1983.

- LOPARIC, Z. *Scientific problem-solving in Kant and Mach*. Dissertação Doutoral. Catholic University of Lovain, Faculty of Philosophy and Letters, 1982.
- _____. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: CLE, 2000.
- _____. “O fato da razão – uma interpretação semântica”, *Analytica*, 4.1 (1999): 13-55.
- ESTEVEES, J. “A liberdade no cânon da razão pura: uma interpretação alternativa”, *Kant e-Prints*, Série 2, 4.1 (2009): 43-65.
- PAVÃO, A. “A liberdade no Cânon da *Crítica da razão pura*: uma discussão com Julio Esteves”, *Kant e-Prints*, Série 2, 4.1 (2009): 121-130.
- PEREZ, D. O. (org.) *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005.
- _____. (2006) “Os significados da história em Kant”, *Philosophica*, 28 (2006): 67-107.
- _____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.
- _____. “A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana”, *Trans/Form/Ação*, 32.1 (2009): 95-117
- _____. “Conceitos de antropologia fisiológica na antropologia kantiana: Kant e os naturalistas em um debate sobre a natureza humana. In: A. Faggion; J. Beckenkamp, *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW, 2013.
- RAUSCHER, F.; PEREZ, D.O. *Kant in Brazil*. Rochester: NAKS Studies in Philosophy, 2012.
- TERRA, R. R. (2012) “História e direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da ‘Escola semântica de Campinas’”, *Studia Kantiana*, 12 (2012): 175-194.

Recebido em 06/02/2014; aprovado em 07/02/2014.

Resenha

GONZÁLEZ, Catalina; PARRA, Lisímaco (eds.), *Suplemento Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, publicado en *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. LXII, 2013.

Ileana Beade*

Universidad Nacional de Rosario / CONICET (Rosario, Argentina)

El suplemento reúne una selección de trabajos presentados durante el *I Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)*, el cual tuvo lugar en la ciudad de Bogotá (Colombia) en noviembre de 2012. Tal como destacan los Profesores Catalina González y Lisímaco Parra, editores invitados de esta publicación, la amplia acogida de este primer congreso revela el profundo interés que suscita actualmente la filosofía kantiana en los ámbitos académicos hispano-americanos. Los artículos reunidos en el volumen proponen ricas y variadas perspectivas a través de las cuales el estudioso de la obra de Kant podrá profundizar en su análisis de diversos tópicos específicos, vinculados, en mayor o menor medida, al problema general de la relación entre la filosofía política y la filosofía moral kantianas. Como bien señalan los Editores, en el desarrollo de la filosofía práctica de Kant puede constatarse un tránsito de la política a la moral, por cuanto es precisamente en el ámbito de la vida política donde deben darse las condiciones que contribuyan a un perfeccionamiento moral de los individuos.

Precisamente en este tránsito incursiona el trabajo de Rodríguez Aramayo, al caracterizar el republicanismo como una *propedéutica* de la moralidad. El texto, titulado “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant”, propone un interesante recorrido en el que se discuten principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia, en conexión con nociones centrales de la reflexión política de Kant (tales como las de *republicanismo* y *cosmopolitismo*), se hace referencia a la influencia decisiva de Rousseau en el temprano interés de Kant por la

* Email: ileanabeade@yahoo.com.ar

política, se examina el papel de la *Naturaleza* como garante del progreso histórico del género humano (una *Naturaleza* a la que Aramayo propone interpretar, acertadamente, en un sentido *inmanente*), se consideran las proyecciones de la disposición humana a la *insociable sociabilidad* en el ámbito de la historia, se abordan las consideraciones kantianas acerca del *entusiasmo* y su papel en la vida política, y se hace referencia, finalmente, al valor de la esperanza en el desarrollo político-jurídico del género humano, a través de una sugestiva fórmula, a saber: la de un *imperativo elpidológico* kantiano.

El trabajo de Miguel Giusti, “Zoología ético-política. Notas sobre una metáfora de Kant en *Hacia la paz perpetua*”, examina asimismo la noción kantiana de republicanismo, atendiendo en particular a la célebre metáfora a través de la cual Kant formula, en *Hacia la paz perpetua*, la exigencia de una articulación entre la política y la moral (“La política dice: sed astutos como las serpientes. La moral añade (como condición limitativa) y sin engaños, como las palomas”, ZEF, AA VIII, p. 370). En abierta discusión con los principios de la filosofía política maquiavélica, y apelando a una elocuente contraposición entre las figuras del *político moral* y del *moralista político*, Kant reivindica el valor de la moral como condición limitativa de toda práctica política, y sugiere así una doble relación entre ambas, en virtud de la cual la política es caracterizada como *antesala* o *propedéutica* de la moralidad, reivindicando, por otra parte, a la moral como el criterio de legitimidad de la *praxis* política (criterio que haría posible garantizar la paz y la continuidad del orden social). Giusti destaca la actualidad de la propuesta política kantiana en el marco de las discusiones contemporáneas en torno a la contraposición entre una concepción técnica y una concepción ética de la política.

En el texto de Rodolfo Arango, “Republicanismo kantiano”, se señala, al igual que en el trabajo de Giusti, la actualidad del republicanismo kantiano, en tanto propuesta que ha de ser viable incluso para un *pueblo de demonios*, esto es, para un conjunto de individuos que procuran maximizar sus utilidades. Luego de examinar distintas interpretaciones acerca de dicha propuesta (interpretaciones como las de P. Niesen, quien señala los límites de la posición kantiana desde premisas vinculadas con el republicanismo cívico, o la lectura de Brandt, quien considera la tensión existente entre la noción de una *república para un pueblo de demonios* y las exigencias propias de la teoría jurídica tal como la que es desarrollada en la *Metafísica de las costumbres*), Arango presenta su propia interpretación, en la cual propone considerar las razones tanto prudenciales como práctico-jurídicas invocadas en el contractualismo kantiano, a fin de examinar cuáles serían las condiciones de la constitución y conservación del orden político. En tal

sentido se refiere el autor a la solidaridad como condición básica para la estabilidad de dicho orden: en efecto, incluso por razones instrumentales, individuos egoístas no podrían asegurar la estabilidad de la constitución política sin neutralizar las tendencias violentas que resultan de la desigualdad material (problemática que Kant parece advertir al reivindicar el papel activo del Estado en la ayuda de los socialmente excluidos). Pese a las dificultades que supone este intento de conciliación entre los principios de la utilidad y la justicia, la propuesta de Kant –sostiene Arango– proporciona una solución viable al problema de cómo conservar y garantizar la eficacia de las instituciones republicanas en una comunidad social integrada por individuos autointeresados.

El escrito de Wilson Herrera, “Una interpretación constructivista del principio kantiano del derecho y de la idea del contrato original”, expone una interpretación de los conceptos kantianos de *derecho* y de *contrato original* que propone considerarlos no como principios metafísicos, sino como *procedimientos* que pueden ser aplicados por cualquier ser racional. Basándose en las interpretaciones constructivistas desarrolladas por Hill y Rawls, Herrera no sólo examina las nociones de *derecho* y de *contrato* desde una perspectiva hermenéutica atenta a sus proyecciones contemporáneas, sino que considera asimismo nociones fundamentales, tales como las de libertad, igualdad e independencia civil (principios *a priori* de la constitución civil) en lo que respecta a su conexión con principios de la filosofía moral, ofreciendo un panorama acerca de los tópicos que permiten establecer el vínculo entre política, derecho y moral en el marco de la filosofía práctica kantiana.

El texto de Margit Ruffing, “«Pensar por sí mismo» y «publicidad»”, explora la conexión entre estos dos principios fundamentales para el desarrollo de las reflexiones kantianas en torno a la Ilustración. Señalando la insoslayable dimensión política de ambos principios, la autora señala que la libertad, entendida como *autonomía*, se halla esencialmente ligada a la dimensión *pública* del pensamiento: en efecto, la exigencia de autonomía racional, tal como Kant la formula, no puede ser satisfecha por un individuo aislado, sino que exige una interacción discursiva entre una pluralidad de sujetos racionales. Según la interpretación propuesta por la autora, la *publicidad* no sólo constituye un principio *trascendental* –en tanto criterio externo que permite determinar la objetividad del juicio (tal como sugieren las reflexiones kantianas en torno a la noción de *sentido común*)– sino que ha de ser considerada asimismo como un principio *ético* (pues las máximas morales cuyo fin moral sólo es posible en la medida en que es compartido por otros requieren, en efecto, de la publicidad) y, finalmente, como un principio *jurídico-político*, que opera como una suerte de conciencia

comunitaria de los seres racionales, constituyendo así una condición para la conformación de una *voluntad común*.

Luego de un interesante recorrido acerca de temas y problemas específicos de la filosofía política de Kant, una serie de trabajos examina diversos tópicos fundamentales de su filosofía moral. En su texto “La autonomía y dos de sus patologías más recurrentes”, Carlos Pereda ofrece una reconstrucción del principio kantiano de *autonomía*, atendiendo no ya a su significación política, sino a su dimensión moral, y propone interpretar este principio en relación con la capacidad humana de autolegislar según razones, razones siempre abiertas a crítica y limitadas por el principio de la libertad, análisis que permite establecer una diferenciación entre la noción kantiana de *autonomía* y las nociones de independencia personal y de autenticidad. La reconstrucción propuesta por Pereda procura mostrar que en la capacidad propia del hombre de proponerse fines reside su dignidad, la cual establece un límite infranqueable para toda acción humana en general. La dignidad del hombre (invocada en una de las formulaciones del imperativo categórico) se funda en nuestra capacidad de autolegislar, esto es, en nuestra condición de seres autónomos. La fórmula kantiana de la *autonomía* invoca la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que se da leyes universales, *idea* que –sostiene Pereda– conlleva la exigencia de un ejercicio reflexivo que consiste en darse y dar razones, pero de tal modo que estas razones permanezcan siempre abiertas a la crítica. Entendida de este modo, la *autonomía* ha de ser diferenciada de la independencia y la autenticidad, cualidades que suelen conducir a un desconocimiento de nuestras obligaciones para con los derechos y necesidades del otro.

El texto de Claudio La Rocca, “Conciencia moral y *Gesinnung*”, representa un valioso aporte para la interpretación de un concepto complejo, cuya traducción suele presentar no pocas dificultades a los especialistas. Como bien señala el autor, la *Gesinnung* no puede ser simplemente equiparada con la *intención* (entendida esta última como representación subjetiva consciente de un propósito, que ha de ser alcanzado a través de una acción determinada), sino que aquélla ha de ser entendida, antes bien, como una estructura objetiva que resulta independiente de la conciencia subjetiva en su registro puramente empírico o psicológico, e incluso como una suerte de principio regulativo que permite interpretar las acciones morales (propias o ajenas) como expresión de un fundamento inteligible que es posible suponer o asumir, aunque no *conocer*. Luego de examinar diversas nociones asociadas, por Kant, al concepto de *Gesinnung* (*carácter, modo de pensar, máxima, fundamento de determinación*), La Rocca examina el concepto tal como es abordado en *La*

religión dentro de los límites de la mera razón, esto es, se refiere a la *Gesinnung* en relación con el problema del mal (i.e. el problema de la posibilidad de una elección libre contraria a la moralidad). En este marco, el concepto parece hacer referencia a una elección inteligible a favor o en contra de la ley moral, y permitiría arribar así a una concepción general de la vida moral del individuo, concepción que remitiría a un cierto modo de operar, a una cierta conducta de vida. Esta concepción permite comprender la *Gesinnung* como un supuesto al que apelamos a fin de interpretar el sentido de acciones múltiples en virtud de su conexión con la fuente unitaria que las genera, fuente que, aún permaneciendo inaccesible para nosotros, opera como supuesto en nuestra valoración moral de las acciones, haciendo posible una interpretación de las mismas como expresión de un fundamento inteligible.

El escrito de Eduardo Molina, “Kant y el ideal del sabio”, incursiona asimismo en la cuestión de las condiciones de la valoración moral de la acción, ofreciendo un excelente análisis acerca de la recuperación (y resignificación) kantiana de la figura del sabio estoico. Si bien Kant considera que dicha figura expresa un *ideal* cuya realización fáctica resulta imposible para seres racionales finitos, ciertos textos sugieren una recuperación de tal figura en tanto idea o principio regulativo. En su dominio específicamente moral, la razón se representa ciertos ideales que operan como *modelos* en la evaluación de las acciones –según la proximidad o distancia de éstas respecto de dichos modelos– y nos orientan en nuestro proceso de perfeccionamiento moral (aún cuando resulten irrealizables en términos absolutos). Entre las características esenciales en la figura del sabio estoico, Kant recupera la virtud, la infalibilidad moral, y la capacidad de *ser dueño de sí mismo*, esto es, de guiarse por la sola razón. La virtud presupone, en efecto, la *apatía*, pero no entendida como la mera insensibilidad o indiferencia, sino como resultado de nuestra fortaleza para dominar, contener o reprimir los afectos y dominar las pasiones.

Esta exigencia kantiana de un dominio de las pasiones aparece examinada, desde una perspectiva diferente, en el trabajo de Nuria Sánchez Madrid, “Las pasiones y su destino. El examen de las emociones en las *Lecciones de antropología* de Kant”. El texto examina de manera aguda el tratamiento de las pasiones en la *Antropología* de 1798, atendiendo en particular a la ambigua y compleja relación que Kant establece entre aquéllas y la razón práctica. En el marco de la antropología kantiana, la pasión es caracterizada como un ejercicio de sustitución de los móviles racionales, que obstaculiza el dominio racional del ánimo. Si bien tanto los afectos como las pasiones constituyen movimientos del alma que se desentienden de los principios racionales que regulan la acción humana, los

afectos sólo interrumpen ocasionalmente el ejercicio de la reflexión; el influjo de la pasión es, por el contrario, más profundo, pues ésta parece incluso incapacitar al individuo para el ejercicio de la actividad reflexiva, llegando a general una radical inversión de los principios prácticos. En el marco de su condena pragmática y moral de las pasiones, Kant exhorta a la razón a asumir la dirección de los instintos a fin de que éstos no se tornen pasiones: si la naturaleza nos dirige mediante instintos, éstos deben ser dirigidos, a su vez, por la razón. Como bien señala la autora, esta puja entre el mandato de la razón y la fuerza pulsional encuentra resonancias en la metapsicología freudiana.

Finalmente, en su escrito “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant”, Concha Roldán examina ciertas inconsistencias entre el formalismo ético de Kant y la exclusión de las mujeres de toda participación activa en la vida pública. En el marco de la antropología pragmática kantiana, y bajo el influjo de la teoría tradicional de la *complementariedad* que sostiene que la naturaleza ha dotado a los sexos de funciones diferenciadas, la mujer es recluida “por naturaleza” al ámbito doméstico, mientras que al varón le corresponde la participación en los asuntos públicos y civiles. En sus textos políticos, Kant deniega a las mujeres la condición de ciudadanas activas en virtud de su *natural* imposibilidad de conservar por sí mismas su propia existencia; con lo cual es la propia naturaleza de la mujer lo que la incapacita para constituirse como sujeto de derechos, e incluso le impide adquirir una identidad moral. Bajo estas premisas antropológicas, Kant parece abandonar el principio del universalismo ético (entendido como ideal regulativo), y permanece atado a ciertos prejuicios de la época, hecho que torna problemática la conexión entre su doctrina ética y su reflexión antropológica.

Esta breve revisión de los principales núcleos temáticos abordados por los autores permite constatar los múltiples sentidos en los que la reflexión práctica kantiana conserva plena actualidad en el marco de las discusiones filosóficas contemporáneas. El estudio del legado filosófico kantiano trasciende, así, su interés puramente histórico y –tal como se indica en diversos trabajos reunidos en esta compilación– proporciona valiosas herramientas conceptuales para nuestra reflexión acerca del presente.

Recebido em 26/05/2014; aprovado em 31/05/2014.

Resenha

ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María. *Las armonías de la razón en Kant. Libertad, Sentimiento de lo bello y Teleología de la naturaleza*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2013. 366 pp.

Modesto Berciano*

Universidad de Oviedo (Oviedo, Espanha)

La autora es ya conocida por otros estudios kantianos: *La finalidad de la naturaleza en Kant* (Salamanca, 1990); y otras publicaciones en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* y en varias obras en colaboración. En el presente libro cumple un propósito ya indicado en su primer libro: estudiar la relación entre el mundo sensible de la razón teórica y el de la libertad, de la razón práctica, centrándose en la finalidad de la naturaleza, que sería el lazo de unión afirmado por el mismo Kant.

Al final de las dos primeras *Críticas* kantianas parece que quedan dos mundos del todo separados, sin que el uno pueda influir en el otro: El mundo de la naturaleza, con leyes necesarias; y el mundo de la libertad. Se ha dicho muchas veces que en la *Crítica del juicio* Kant quiere establecer el eslabón entre ambos mundos. El objeto del libro de Ana María Andalus es profundizar en este punto y mostrar que Kant se propone fundar *a priori* la concordancia entre el mundo sensible de los fenómenos y el orden de la libertad, que pertenece al mundo suprasensible. Para ello, la autora divide el estudio en dos partes. La primera es presentada como una relectura de la filosofía moral de Kant a la luz de la exigencia sistemática de la *Crítica del juicio*. La segunda, sigue el proceso inverso: Estudia la *Crítica del juicio* desde los problemas que quedaban abiertos en la fundamentación de la ética.

La primera parte comienza con un capítulo introductivo (cap. I), en el que se pregunta por la problemática que subyace en el propósito kantiano de construir un enlace *a priori* entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad. Esta problemática estaría presente en la filosofía moral de Kant.

* Email: mberciano@telefonica.net

Son las cuestiones que quedan abiertas en esta filosofía moral las que llevan a Kant a pensar la naturaleza desde un punto de vista diferente del de la primera crítica, en la cual la naturaleza era pensada desde los conceptos puros del entendimiento y desde los principios trascendentales. En la *Crítica del juicio*, la naturaleza es pensada desde la finalidad. Pensar la naturaleza desde este punto de vista sería un requerimiento de la razón práctica, para poder realizar los fines de la libertad en el mundo de la naturaleza.

En la *Crítica del juicio* Kant sigue considerando la separación entre el ámbito de la naturaleza y el de la moralidad. En el contexto transcendental de la filosofía kantiana, esta separación respondería a dos tipos de condiciones *a priori*; un de los cuales hace posible el conocimiento teórico de la naturaleza, del orden sensible; y el otro hace posible el conocimiento práctico de la moralidad, un orden que no es condicionado sensiblemente y que se considera suprasensible.

La finalidad depende de la voluntad. Pero la voluntad del hombre no está exclusivamente ligada al orden de la moralidad. La voluntad tiene relación con el orden práctico en general; y Kant distingue dos sentidos de lo práctico: Lo técnico-práctico y lo moral-práctico. Lo primero se refiere al orden de la naturaleza. Dado que la naturaleza está regida por causas eficientes mecánicas; lo técnico-práctico sería más bien una aplicación del conocimiento teórico, dentro de las leyes de la naturaleza. Lo moral-práctico no está condicionado sensiblemente por un objeto que se rija por causas mecánicas, sino que ello mismo funda el concepto del objeto. Solo cuando la voluntad tiene como fundamento de determinación los principios moral-prácticos se encuentra bajo el concepto de libertad.

Naturaleza y libertad son dos órdenes diferentes; pero se dan en el mismo sujeto. En cuanto que legislan sobre dominios diferentes, ambos conceptos son compatibles; pero es un hecho que ambos se ponen límites entre sí: Ni la naturaleza tiene como efecto la moralidad; ni esta tiene como consecuencia la felicidad, entendida como satisfacción de las inclinaciones. Por eso, en la *Crítica del juicio* el problema de la relación entre naturaleza y moralidad se plantea como problema del influjo de una en otra. De manera más concreta, se trata del influjo de la moralidad en la naturaleza, ya que es en esta donde debe realizarse lo suprasensible. La libertad en el sujeto ha de poder determinar lo sensible en el mismo sujeto. Para ello, la naturaleza deberá ser permeable a la moralidad. Este problema se planteaba ya en la *Crítica de la razón práctica*; y allí se resolvía afirmando una causa moral de la naturaleza. La novedad de la *Crítica del juicio* en este punto está en que Kant va a resolver la dificultad profundizando sobre la misma naturaleza sensible. Y lo hará mediante la reflexión sobre la experiencia

estética y sobre los fenómenos biológicos, haciendo ver que la legalidad mecánica de la naturaleza resulta insuficiente. Por ahí llegará a interpretar la naturaleza según el concepto de finalidad. Es este concepto el que hará posible la concordancia de naturaleza y libertad. Y el fundamento de esta concordancia será un fundamento *a priori*, siguiendo la visión transcendental de Kant.

Después de este planteamiento del problema, la Profesora Andaluz Romanillos hace una lectura minuciosa de las obras morales de Kant, poniendo de relieve los puntos o cuestiones presentes en ellas, que serían requeridas por la *Crítica del juicio*. No es posible en seguir en este lugar el amplio y minucioso desarrollo que la autora hace en el libro. Pero no queremos dejar de indicar algunos puntos importantes, que no pretenden otra cosa que mostrar, casi a modo de ejemplo, algunos temas en los que quedan abiertas cuestiones que piden la nueva reflexión que Kant hará en una nueva *Crítica*.

En el cap. II, la autora ve la relación con la *Crítica del juicio* en la idea de los fines. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* aparecen dos fines heterogéneos: La fundación de una buena voluntad y la felicidad. El primero procede de la razón; el segundo, de la naturaleza humana sensible. El primero tiene valor absoluto; y para tender a él, nos habría sido dada la razón, que tiene influjo sobre la voluntad. La naturaleza humana tiene que realizar el fin absoluto. Esta misma idea del fin absoluto está también presente cuando Kant habla del reino de los fines. Dentro de este reino hay que incluir los fines que nos proponemos en el mundo, según la misma *Fundamentación*. Y Kant afirma que también el reino de los fines es un ideal a realizar. La realización del fin absoluto y del reino de los fines en el mundo sensible estaría en correspondencia con lo que dice Kant en la *Crítica del juicio* acerca de la realización de la moralidad en el mundo sensible. La realización del fin absoluto y del reino de los fines postularía de este modo la nueva reflexión de la *Crítica del juicio*.

El problema de la realización de la libertad y de la moralidad en el mundo de la naturaleza se presenta de nuevo al hablar de la incomprensibilidad por la razón teórica de los efectos fenoménicos de la libertad (cap. III). Este problema queda planteado tanto en la *Fundamentación* como en la *Crítica de la razón práctica* y pide una respuesta. La *Crítica del juicio* solucionará el problema mediante un nuevo modo de pensar lo sensible.

En el cap. IV, la autora hace ver de manera más explícita la concordancia entre el mundo sensible y el suprasensible. Esta concordancia sería postulada cuando Kant, en la “Analítica de la razón pura práctica” habla de una tercera naturaleza, diferente de la sensible y de la

suprasensible. Esta tercera naturaleza sería una “naturaleza copiada” (*natura ectypa*) como una copia de la naturaleza suprasensible en la sensible. Esta naturaleza no sería real, sino más bien una tarea, un mandato *a priori* de la razón a la voluntad. Desde el punto de vista teórico, esta naturaleza no tendría una realidad objetiva; pero tendría su objetividad práctica. Sería de este mandato de donde deriva la exigencia de la *Crítica del juicio* de legitimar una legalidad de la naturaleza sensible, que haga posible la realización de los fines de la libertad. Y para ello, Kant añadirá un nuevo principio *a priori*: La finalidad de la naturaleza.

Un nuevo capítulo titulado: “La síntesis de naturaleza y libertad como objeto de la razón práctica” (cap. V) completa la relectura de las obras morales de Kant. La autora defiende aquí la tesis de que el objeto de la razón práctica es una síntesis de lo moral y lo sensible, o una reunión de elementos heterogéneos de ambos campos. Esta síntesis, en el cap. 1 de la Analítica se expresaría en la idea del sumo bien, que fundaría un orden natural nuevo por determinación de la voluntad. Pero la Analítica no resuelve la posibilidad de ese orden; la deja abierta, reclamando una reflexión. En el cap. 2 de la Analítica, la síntesis de lo moral y lo sensible se expresaría en la idea de juicio práctico para objetivar el bien moral en el mundo de los fenómenos. Este juicio es el que realiza la subsunción del mundo fenoménico bajo el concepto suprasensible de bien. Pero también aquí queda pendiente la posibilidad real del objeto de la razón práctica, reclamando, como en el caso anterior una nueva reflexión.

En la Dialéctica, la reunificación de la moralidad con el principio sensible de la felicidad se da también en la idea de sumo bien. Pero aquí la idea de sumo bien es una idea nueva; es la totalidad incondicionada de la razón práctica, que comprende: El incondicionado práctico o bien moral, más el condicionado práctico o la felicidad, que depende de las necesidades sensibles. En la Dialéctica se ordena realizar dicha síntesis en el mundo presente. Pero esta armonía entre libertad y naturaleza en el mundo presente sería contingente. La Dialéctica de la razón práctica remite la posibilidad de la realización a otro mundo. En la *Crítica del juicio*, Kant se propone fundamentar la posibilidad de la síntesis en este mundo. Y para ello es necesario ampliar la legalidad de lo sensible.

En todos estos casos parece pedirse una nueva reflexión que haga posible la concordancia de la naturaleza con la libertad, o del orden sensible con el suprasensible. Kant hace esta nueva reflexión en la *Crítica del juicio*.

Desde el principio de la segunda parte, la autora afirma la necesidad de superar la separación entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad, ya que esta separación implicaría también una dualidad o fragmentación en el hombre; y no duda en afirmar que la *Crítica del juicio* es un

replanteamiento del discurso sobre el hombre; replanteamiento que debería llegar al ámbito de lo *a priori*.

La realización de la libertad en el mundo sensible, en relación con la idea de hombre, lleva a la autora a replantearse primero la dimensión sensible de este. Y lo hace en la “Crítica del juicio estético”, en el cual se puede constatar la concordancia entre sensibilidad y libertad. En el círculo de la razón práctica, la felicidad y el sentimiento del placer se situaban en la naturaleza sensible del hombre. En la *Crítica del juicio*, el sentimiento de placer en lo bello se separa de lo cognoscitivo, de lo moral y de lo agradable; y se hace autónomo. Con esto se descubre una nueva facultad del espíritu (*Gemüt*), que es autónoma y tiene principios *a priori* propios. Esta es una facultad de juzgar distinta de la facultad de conocer y de la de desear; pero, al mismo tiempo, tendrá alguna relación con estas dos.

La autora hace a continuación una amplia exposición sobre el sentimiento de lo bello y su relación con el conocimiento. Esta relación se ve en el juicio “reflexionante”, en el que la facultad de juzgar compara, combina y enlaza representaciones empíricas, de manera que sean congruentes con una conceptualización, aunque sin llegar a esta, ya que entonces el juicio sería “determinante”. El juicio sobre lo bello hace concordar el entendimiento con la imaginación, lo objetivo con lo sensitivo; y al mismo tiempo presenta una afinidad con lo práctico-moral, aunque tampoco se identifique con ello. El juicio del gusto establece así una relación entre naturaleza y libertad.

Una particularidad importante del juicio de gusto es su validez intersubjetiva. Este paso es importante porque implica una afinidad del sentimiento de lo bello con el universalismo de la ley moral, superando lo particular de la sensibilidad. La reflexión sobre lo bello descubre una universalidad en el sentimiento del placer y del dolor, que indicaría cierta constitución del hombre como proclive a la vida moral. La autora hace ver luego el carácter de universalidad del juicio estético en Kant, fundándose en argumentos empírico-psicológicos y transcendentales.

A la descripción de la naturaleza y funciones del juicio estético, la autora añade un nuevo capítulo sobre la finalidad que es propia del mismo. La finalidad que hay en el sentimiento de lo bello es diferente de la finalidad práctica de la facultad de desear. La finalidad estética es finalidad sin un fin. El juicio estético es desinteresado en relación con un objeto-fin; es también subjetivo, ya que la realidad del objeto es deseada por el placer y no por la utilidad. Tiene, según esto, una finalidad meramente formal. Todo esto indica que la finalidad estética es finalidad *a priori* y que tiene un fundamento transcendental diferente de lo teórico y de lo práctico.

Estos caracteres de lo estético tienen como resultado una visión nueva de la naturaleza. La autora, después de un largo y detallado análisis, concluye afirmando que el gusto, por el principio *a priori* de la finalidad formal, se descubre como eslabón entre la facultad de conocer y la facultad de desear, pues pertenece al conocer y funda un sentimiento (de lo bello) que es afín al sentimiento moral. Además, la presencia de esta clase de sentimiento en los sentidos indicaría que lo sensible humano no es opuesto a la moralidad, sino que incluso puede favorecerla.

En la segunda parte de la *Crítica del juicio*, Kant desarrolla la teleología de la naturaleza. Kant cree que la visión teleológica de la naturaleza es la única que ofrece la posibilidad de un acuerdo del mundo de la razón teórica con la realización de lo moral en el mundo. Esta idea tenía ya un antecedente en “El canon de la razón pura”, de la primera *Crítica*. También la teología ética se proponía este acuerdo desde el fin del deber. Y aquí es la biología la que le señala a Kant el camino hacia el juicio teleológico.

La tarea de la *Crítica del juicio* consiste en justificar la relación de la naturaleza con un entendimiento suprasensible, que sería requerido en la teleología de la naturaleza. Kant comienza por ver cosas naturales como fines. La finalidad en la naturaleza no se puede fundamentar *a priori*. Pero vemos que los seres naturales vivos tienen una organización interna que solo podemos entender en cuanto fin. Estos seres no son simples agregados, sino que son sistemas. Y para explicarlos no basta una causalidad mecánica. En general, la causalidad mecánica es la causalidad científica. Pero para estos seres orgánicos la misma experiencia científica exige una causalidad final.

La finalidad encontrada aquí va un paso más allá del que se daba en la consideración de lo bello, donde la primera era un principio solo subjetivo del juicio reflexionante. Aquí se añade experiencia de objetos que solo es posible considerar científicamente en cuanto fines. Con ello se vería ya cierta conformidad entre ciencia y finalidad. Esto no bastaría para hablar de teleología en sentido objetivo. Pero sí bastaría para enjuiciar la naturaleza según el modelo de la causa final, aunque solo fuera en un nivel metodológico.

No hay que perder de vista que la crítica de Kant trata del conocimiento del sujeto finito. El concepto teórico de la naturaleza como técnica no determina nada acerca del ser de la misma naturaleza. Propiamente, lo técnico es nuestro juicio acerca de la misma; y este juicio es subjetivo. Y también el modo teleológico de pensar la naturaleza es subjetivo; aunque estaría justificado por la insuficiencia de la visión mecánica de la naturaleza. Kant da una respuesta crítica sobre todo esto

desde el punto de vista propio de la constitución de nuestro entendimiento y de las limitaciones del mismo.

Aunque no se pueda dar una respuesta explicativa de la naturaleza, a partir de lo dicho sí se puede afirmar una conciliación entre mecanismo y teleología. Kant rechaza la autocracia de la materia y afirma que la organización de la naturaleza en los seres vivos remite hacia una finalidad y a un entendimiento como causa de dicha organización. Pero esto no se podría demostrar. Dicha conciliación no es posible afirmarla en un juicio determinante, que se refiere a la constitución objetiva. Pero es posible para un juicio reflexionante, que enjuicia la naturaleza según un modelo teleológico. Kant rechaza en este contexto tanto el epicureísmo, como el idealismo, el spinozismo, el hiloísmo. Considera como más adecuado el teísmo. Pero este sería afirmado solo para el juicio “reflexionante”, no para el juicio “determinante”, ya que una afirmación objetiva del mismo no se podría justificar. De todos modos, los fines naturales en los seres vivos sí remiten a una intencionalidad o a un entendimiento; y en ello se vería una conformidad entre mecanismo y teleología.

¿Se puede, a partir de esta afirmación de fines naturales, considerar la naturaleza entera como un sistema de fines? La Profesora Andaluz Romanillos considera este paso como un momento clave, en el que Kant apenas se detiene de modo explícito. Un análisis del contexto, la lleva a concluir que, según Kant, el hecho de que haya partes de la naturaleza que requieren una idea de fundamento llevaría a afirmar esto para toda la naturaleza, puesto que todas las partes de la misma habrían de ser atribuidas al mismo fundamento suprasensible.

Por otra parte, si la naturaleza se considera como un sistema de fines, parece que habría que admitir una finalidad relativa o externa, una subordinación de fines: Las hierbas son para el buey o la oveja; y estos, para los hombres. La autora interpreta que Kant quiere afirmar este hilo conductor; pero no que las relaciones de utilidad o de provecho puedan ser consideradas como fines de la naturaleza. Para poder afirmar esto, tendríamos que conocer el fin final de la naturaleza. En todo caso, la naturaleza no es vista como un agregado, sino como un sistema, en el que las cosas se relacionan como medios y fines; y remite en su concepto a un principio suprasensible.

Kant ha partido de la finalidad interna de los seres vivos; pero en lo dicho últimamente se ve además una finalidad externa. También aquí habría que preguntarse si la idea de finalidad externa se puede aplicar al mundo en su totalidad. Según la autora, Kant tampoco hace esta deducción de forma explícita; pero opera con ella. Y esto llevaría a preguntarse si Kant no introduce aquí el concepto de creación. Según la autora, Kant operaría

también con este concepto cuando habla de “la existencia del mundo” y de un “fin final”.

La expresión “fin final” tiene en Kant varios sentidos: En primer lugar significaría un tipo de seres naturales (seres organizados que tuvieran el fin de su existencia en ellos mismos y no en otros seres naturales). En otro sentido, “fin final” se referiría al fundamento de determinación de la causa intencional del mundo en la creación del mismo. Y en tercer lugar, “fin final” sería el supremo bien a realizar en el mundo, que es el objeto de la ley moral. Sería de esta ley de donde procedería el concepto de “fin final”. La autora afirma que la teleología física en Kant no ha de entenderse como pruebas o demostraciones de un fin de la existencia del mundo. Y considera, incluso, discutible que la pregunta por un fin final de la existencia del mundo pueda hacerse sin que haya entrado en funcionamiento la razón moral.

Se ha repetido la afirmación de que la *Crítica del juicio* busca la posibilidad de realización de la moralidad o de los fines de la libertad en el mundo sensible. La Profesora Andaluz Romanillos hace ver que al final la *Crítica del juicio* desemboca en un discurso sobre el hombre, ya que es este el sujeto de dicha realización como sujeto moral. El hombre como ser perteneciente al mundo natural está sujeto al mecanismo. Pero se ha visto en la interpretación teleológica que el hombre es capaz de proponerse fines, lo que implicaría que no es un ser determinado mecánicamente. Esto significa una nueva imagen del hombre; y a la vez implicaría negar la pretensión de que el mecanismo natural sea afirmado como el único principio constitutivo de la naturaleza.

Esta nueva imagen del hombre tendría como consecuencia la afirmación kantiana del hombre como “fin último de la naturaleza” (*letzter Zweck der Natur*). Se ha considerado la naturaleza como sistema de fines subordinados. Entre ellos solo el hombre está dotado de entendimiento y de voluntad; y es capaz de proponerse fines y de usar las cosas de la naturaleza como medios. En este sentido sería el fin último de la naturaleza. Pero para ello Kant pone como condición que el hombre sea también “fin final” (*Endzweck*). ¿En qué sentido? La autora afirma que esta cuestión no es fácil de resolver; pero cree que Kant sería consecuente. Como se ha visto, el “fin final” tiene varios sentidos. Aquí se trataría de los fines de la razón práctico-moral. Según Kant, el hombre puede llevar la moral a la naturaleza y articular esta conforme a la ley moral. Solo en esta medida será el hombre fin último.

Se ha visto antes que Kant habla de fin final refiriéndose a la causa intencional del mundo en la creación. En este nuevo contexto vuelve a preguntarse si entre los seres de la naturaleza hay alguno que pueda tener el

privilegio de ser fin final de la creación o fundamento de determinación de la causa intencional de la naturaleza. Antes ha dicho también que el fin final es incondicionado; y que solo podría serlo un ser que tuviera en él mismo el fin de su existencia. Aquí, después de haber considerado al hombre como fin último de la naturaleza, afirma que sí hay una clase de seres en el mundo, que tiene el privilegio de ser fin final de la creación. Este es el hombre. Y la autora recuerda que por lo que se pregunta aquí es por un tipo de seres naturales.

No cabe duda de que aquí se da una nueva imagen del hombre. Este está determinado por la naturaleza por ser en el mundo. Pero puede también no estar determinado por la naturaleza, sino que puede determinarla proponiéndose y realizando en ella fines libres. En este sentido no es condicionado, sino incondicionado. Con esto se rompe la ecuación: Ser natural es igual a ser determinado. El hombre no solo tiene una causalidad mecánica, sino que tiene también una causalidad teleológica, ya que puede proponerse fines a sí mismo y a la naturaleza. Puede introducir en el mundo la ley moral o el bien supremo. Y este bien supremo es el hombre mismo bajo leyes morales.

La teleología ha llevado a Kant a hacer coincidir en el fin final dos cosas heterogéneas: La naturaleza exterior y el sujeto moral. Y con ello se unen dos partes de su filosofía. Además, se hace posible la libertad y la realización de los fines en el mundo de los sentidos. Y esto desde un nuevo *a priori*: El *a priori* de la armonía de la naturaleza con la libertad. Y además, conduce a la posibilidad de la pregunta por el fin final de la existencia del mundo. Esta pregunta, que no tiene sentido desde una visión mecánica de la naturaleza, sí lo tiene desde una visión teleológica de la misma. En el juicio reflexionante, la razón puede tener una visión de la totalidad de la naturaleza y del espíritu.

Y antes de terminar, la Profesora Andaluz Romanillos hace unas precisiones que no se pueden dejar nunca de tener presentes. En primer lugar, considera que esta visión de la realidad es la peculiar del entendimiento humano. “Sistemática, propiamente, es la razón”; y la razón tiene esta visión de la realidad en el juicio reflexionante. En segundo lugar, la autora afirma “el carácter antidogmático de la filosofía transcendental kantiana”. Cualquier visión materialista o reduccionista, en general, puede ser rebatida desde la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas; entre lo que son las cosas desde el punto de vista de la constitución peculiar del entendimiento humano y lo que sean para un conocimiento intuitivo distinto del nuestro. La *Crítica del juicio* no da pruebas “que demuestren un origen teleológico en la organización de la naturaleza; pero sí da buenas

razones para impugnar la autosuficiencia o, en palabras de Kant, la autocracia de la materia” (cf. pp. 347-348).

Estamos ante una obra sólida e importante. El título de la misma es preciso y claro, aunque no de fácil realización. Pero la autora lo desarrolla con maestría, gracias a su amplio y profundo conocimiento de la filosofía de Kant. La disposición del trabajo, presentando primero la filosofía moral y luego la *Crítica del juicio* parece adecuada. En el orden ontológico, tendría prioridad la filosofía moral, ya que, según la autora, es de ella de donde procede la exigencia sistemática de la *Crítica del juicio*. Parece, por tanto, natural que comience por ver los lugares de la filosofía moral kantiana en los que se postula una nueva reflexión sistemática que haga posible la realización de los fines de la libertad en el mundo de los fenómenos, sometido a leyes causales mecánicas. La autora hace para ello una buena selección de temas y de textos de la filosofía moral. La posterior presentación de la *Crítica del juicio*, en sus dos grandes temas, juicio estético y juicio teleológico, da respuesta a las preguntas abiertas. La autora no se pierde nunca en cuestiones secundarias, sino que sigue con rigor y seguridad el hilo conductor del discurso hacia el objetivo que se ha propuesto.

El libro de la Profesora Andaluz presenta una nueva visión del hombre. La autora entiende la *Crítica del juicio* como un replanteamiento de la pregunta por el hombre. La *Crítica del juicio* lo entiende no solo como ser sensible, sujeto a las leyes mecánicas, sino como sujeto teleológico, capaz de proponerse fines y de realizarlos, de realizar la ley moral en libertad en el mundo natural; y de orientar la naturaleza según la ley moral. Y luego el hombre es considerado como el fin último de la naturaleza y como el fin final. La autora deja claro que se trata del ámbito de los seres naturales.

Dentro de esta visión del hombre, se comprende también la afirmación de Kant, según la cual no hay dos razones, sino una única razón con dos usos. Esta razón única es capaz de conocer lo sensible, a lo cual pertenece, y lo suprasensible, porque es capaz de trascender lo sensible proponiéndole nuevos fines. Esto significaría un autotranscenderse del hombre mismo.

El libro hace ver también que en la *Crítica del juicio* hay una nueva visión de la naturaleza; la visión teleológica. Esta idea la encuentra el hombre siguiendo el hilo de los seres vivos u organismos; y sobre todo, la encuentra en él mismo. Esto lleva a Kant a afirmar la naturaleza entera como un sistema de fines. Es obvio que esta visión de la finalidad en la naturaleza supera la visión mecánica de la misma en la primera *Crítica*.

Es verdad que la autora deja claro que todo esto pertenece al juicio reflexionante, que no es objetivo como el juicio determinante. Pero este es el conocimiento humano de hecho, según Kant. Y no se puede reducir ni a un conocimiento puramente técnico o mecánico, ni a un spinozismo o a un idealismo que integren el conocer finito dentro de un sujeto absoluto o infinito.

Es muy oportuno hacia el final del libro el recuerdo de la división entre los fenómenos y las cosas en sí. La cosa en sí sigue siendo un límite para el conocimiento finito. Pero la síntesis kantiana en la tercera *Crítica* pone bien de relieve por qué el noumeno no es para el hombre mero concepto negativo, sino concepto problemático, como lo presenta Kant en la primera *Crítica*. El concepto problemático no indica solo limitación del conocimiento, sino que está enlazado con otros conocimientos (KrV, B 310). En la *Crítica del juicio* parece entreverse en la finalidad y en la libertad. Por otra parte, no solo sería problemático el noumeno, sino también el fenómeno, que según Kant no es nada en sí mismo, fuera de nuestro modo de pensar (ibid., A 251).

Esto ilumina también la postura de Kant ante la metafísica en general. El hombre como síntesis de sensible y suprasensible no puede dejar de plantearse preguntas más allá de lo sensible, porque su misma naturaleza le hace ver también lo sensible como problemático y lo impulsa a ir más allá. Kant no cierra el paso a la metafísica ni a la teología natural, ya que el mismo ser-teleológico del hombre y de la naturaleza lo remiten a un entendimiento ordenador de la naturaleza entera. Pero todo esto, dentro del juicio reflexionante; el juicio determinante no llega al noumeno. Finalmente, la autora menciona el antidogmatismo de Kant. No cabe hablar en Kant de metafísica dogmática. Pero tampoco de dogmatismo anti-metafísico que elimine las preguntas que no pueden serle indiferentes al hombre.

Recebido em 12/05/2014; aprovado em 31/05/2014.

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, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenização deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, p. 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, da seguinte forma:
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas. Título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (“org.” ou “ed.”), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, números das páginas do artigo, lugar da edição, editora, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As 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.
